

Werner Röhr

# πάντα ρεῖ

Vorlesungen zur antiken Philosophie

Edition Organon Berlin 2004

[V:]

## VORWORT

Die Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie wurden als Handreichung für meine Studenten niedergeschrieben. Sie sollen jenen polnischen Germanisten, deren Philosophiausbildung in deutscher Sprache erfolgt, als Einführung und Leitfaden dienen. Sie werden auch mit der Hoffnung publiziert, daß sie über diesen Personenkreis hinaus anregend wirken. Angesichts der Schwierigkeiten, diesen Studenten entsprechende philosophische Quellentexte in deutscher Sprache bereitzustellen, werden die Vorlesungen durch eine Auswahl von Texten ergänzt, jedoch separat publiziert. Auch die anschließenden Teile dieser Vorlesungen über mittelalterliche, Renaissance- und neuzeitliche Philosophie erscheinen gesondert.

Die Darstellung zielt darauf ab, die Philosophiegeschichte anhand ausgewählter, wesentlicher Problemstellungen und -lösungen als einen widerspruchsvollen historischen Entwicklungsprozeß verständlich zu machen. Die von den Denkern formulierten und erörterten Probleme sollen als historisch und gesellschaftlich produzierte begreifbar werden. Die mit den gegebenen wie mit den von ihnen erst produzierten Mitteln erreichten Lösungen wollen bei allem Respekt vor den Großen des Faches dabei nicht bloß als deren individuelle Geniestreiche aufgefaßt werden, genausowenig wie die ungeklärt gebliebenen Probleme ihnen als intellektuelle Schwächen angelastet werden können. Ein konsequent historisches Herangehen an unseren Gegenstand legt daher nahe, die Geschichte der Philosophie nicht nur als Abfolge von einzelnen Meisterdenkern vorzustellen, sondern diese Personen selbst historisch zu begreifen, und zwar in ihrer historischen wie individuellen Größe und Begrenztheit, in ihrer Widersprüchlichkeit und Humanität.

Philosophiegeschichte als Geschichte philosophischer Erkenntnis ist eng mit der allgemeinen Wissenschaftsgeschichte, aber auch der Ideologiegeschichte und der Sozialgeschichte verbunden. Doch sie kann und sollte auf keine der drei reduziert werden. Philosophie erschöpft sich nicht in Ideologie, auch wenn sie durchaus ideologische Funktionen erfüllt. Und die spezifische philosophische Erkenntnis ist weder durch die sozialhistorische Determination ihrer Denker gegeben noch ist sie allein aus jenen sozialen Sachverhalten zu erschließen, die widergespiegelt werden. Gerade die eigene Logik des philosophischen Erkenntnisprozesses und die jeweils unabsehbare Wahrheitsfrage erfordern, das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Zeit weder zu umgehen noch vordergründig zu vereinsichtigen.

[VI:] Als Einführung in den historischen Prozeß philosophischer Erkenntnis tragen die Vorlesungen in hohem Maße einen didaktischen und populärwissenschaftlichen Charakter. Sie sollen Verständnis, Einsicht und Interessen am theoretischen Denken wecken. Zweck der Vorlesungen ist es nicht zuletzt, anhand der Geschichte des philosophischen Denkens Urteilskraft und Denkvermögen, Kritikfähigkeit und Problembewußtsein herauszubilden sowie anhand der Menschenbilder und der Begründungen philosophischer Ethik zum Nachdenken über die eigenen Urteils- und Handlungsmaßstäbe anregen. Sie sollen nach den Maßstäben für die Ansprüche an eigene und fremde Humanität, an Persönlichkeitsentwicklung und menschliches Glück fragen lehren und solche Maßstäbe für Handlungen und Urteile, eigene und fremde, zu vermitteln helfen.

Ein vollständiger Überblick ist nicht angestrebt. Weder sollen die einzelnen Denker erschöpfend noch das Spektrum ihrer Epoche vollständig dargestellt werden. Wesentlicher erschien mir, jene Fragen und Probleme, Antworten und Lösungen zu benennen, mit denen ein Philosoph für eine Zeitspanne, für eine Richtung, für eine Problemlösung repräsentativ wirkte. Deshalb wurde auch versucht, an entsprechender Stelle Ausblicke auf die verschlungene oder widerspruchsvolle Wirkungsgeschichte zu geben.

Entscheidende Anregungen verdanke ich den philosophiehistorischen Vorlesungen von Helmut Seidel aus Leipzig und folgt ihnen über manche Strecken<sup>1</sup>. Besonders stütze ich mich auf Seidels Analyse der Philosophie des Aristoteles. Zum Vergleich wurden die entsprechenden Berliner Vorlesungen Hegels aus den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts<sup>2</sup> sowie die Leipziger Vorlesungen von Ernst Bloch aus den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts systematisch mit herangezogen<sup>3</sup>. Von den neueren Darstellungen wurde in der Regel auf die Arbeit von Wolfgang Röd<sup>4</sup> zurückgegriffen, dessen Überlegungen ich Nutzen und Anregungen selbst dort verdanke, wo ich seinen Interpretationen nicht folgen kann. Ryszard Palacz danke ich für die Anregung und Ermutigung zur Publikation der Vorlesungen.

Zielona Góra, den 25. November 2003

*Werner Röhr*

- 
- 1 Helmut Seidel: Von Thales bis Platon. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Berlin 1980. Ders.: Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Berlin 1984.
  - 2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3 Bände. Herausgegeben von Gerd Irrlitz. Textredaktion Karin Gurst, Leipzig 1971.
  - 3 Ernst Bloch. Antike Philosophie. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950-1956. Herausgegeben von Ruth Römer und Burghardt Schmidt, Band I. Bearbeitet von Beate Dietschky und Hanne Gekle, Frankfurt/Main 1985.
  - 4 Wolfgang Röd: Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Erster Band: Altertum, Mittelalter, Renaissance, München 1994.

[1:]

## **Erste Vorlesung**

### **Philosophie und ihre Geschichte. Thales und der Beginn der Philosophie**

#### **1. Vom Sinn des Studiums der Geschichte der Philosophie**

*Philosophie* ist ein griechisches Wort, es bedeutet Liebe zur Weisheit. Für jeden, der Philosophie betreiben will – als Begreifen und Interpretation der Welt und als theoretische Begründung ihrer praktischen Umgestaltung – bildet die Erfahrung im praktischen Leben und im theoretischen Denken eine elementare Voraussetzung. Erfahrung ist aller Wissenschaften Anfang, auch in der Philosophie. Aber sie allein macht noch nicht den Philosophen. Heraklit von Ephesos sagte vor zweieinhalbtausend Jahren: „Vielwisserei bringt noch keinen Verstand.“ Allerdings fügte er hinzu, daß ein Weiser viel wissen müsse.

Erfahrung ist das Resultat des Erfahrens. Der Mensch erfährt die Welt durch praktische und die theoretische Auseinandersetzung mit ihr, durch ihre Aneignung. *Erfahren* hat mit *Gefahren* zu tun, so wie das Begreifen durch den Verstand mit dem *Begreifen* durch die Hände zu tun hat. Wer nur den eigenen Nabel beschaut, erfährt nicht einmal von sich selbst Wesentliches. Er weiß nicht, wer er ist, er weiß nicht, wie er sich in Gefahren bewähren wird. Doch Erfahrung ist nur eine Voraussetzung der Philosophie. Denn Philosophie begnügt sich nicht mit dem Erfahrenen, sondern unternimmt es ihrerseits, die Erfahrung in Frage zu stellen. Entgegen der alltäglichen Überzeugung der meisten Menschen ist das, was uns *bekannt* ist, darum noch nicht *erkannt*, wie Hegel schrieb. Um aber das Bekannte erkennen zu können, muß es zunächst als nicht-erkannt begriffen werden. Philosophieren beginnt also damit, die naive Annahme, was uns bekannt sei, brauchten wir darum nicht mehr zu erkennen, zu überwinden. Daher formulierte Aristoteles den Gedanken, daß die Philosophie mit dem Staunen beginne: „Das Philosophieren der Menschen geht von der Verwunderung aus“<sup>1</sup> Worüber aber staunt der Mensch, was verwundert ihn? Was ihm bekannt und selbstverständlich ist, das verwundert ihn in der Regel nicht, er muß es erst befragen lernen, muß das Bekannte neu entdecken, das Gewohnte aufgeben und das Selbstverständliche in Frage stellen ler-[2:]nen. Erst wenn es uns wieder unbekannt wird und erneut staunen läßt, wird es fragwürdig, das heißt des Fragens würdig.

Philosophie schließt das Erfahren und das Begreifen der Welt von vornherein mit der Selbsterkenntnis des Menschen zusammen. Auch wenn sich manche philosophische Teildisziplin verselbständigt hat, in der Philosophie blieben Gnoseologie und Ethik, blieben Naturphilosophie und Anthropologie durch ihre gemeinsame Wurzel vereint. Diese gemeinsame Wurzel von Ethik und Logik war den griechischen Philosophen bewußt und wurde von ihnen ausgesprochen. Wir werden das deutlich bei Sokrates finden.

Eigene Erfahrungen gewinnt man nur durch eigenes Leben, durch eigene Tätigkeit. Aber bereits bei jeder eigenen Erfahrung und erst recht beim Begreifen unserer Erfahrungen sind wir auf die Erfahrungen jener Menschen angewiesen, die vor uns gelebt und gedacht haben. Die Philosophie als Wissenschaft blickt auf eine Geschichte von zweieinhalb Jahrtausenden zurück. Wir werden uns einigen Abschnitten, Richtungen, Schulen dieser Geschichte zuwenden. Dabei geht es uns darum, Erfahrungen kennenzulernen, die jene Denker vor uns gewonnen haben, sowohl bei der Erkenntnis der Natur als auch bei der Erkenntnis des Menschen und seiner Gesellschaft, bei der Untersuchung des menschlichen Denkens und der menschlichen Praxis. Allerdings ist das Studium der Geschichte der Philosophie vielleicht keine sehr bequeme Touristenreise, obwohl es manche reizvolle, schöne oder bizarre Landschaft in Augenschein zu nehmen gilt.

Wir Menschen nehmen unsere Welt durch Begriffe wahr. Diese Begriffe gehen auf Erfahrungen anderer Menschen zurück, nur mit ihrer Hilfe machen wir selbst Erfahrungen und produzieren eigene Begriffe. Die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie kann uns also mehr vermitteln als die eigene Erfahrung, und auch mehr als fremde Erfahrung, nämlich deren begriffene Konsequenzen.

---

<sup>1</sup> Aristoteles: Metaphysik, Buch A 2, 982b.

Fremde Erfahrungen aber werden nur dann zu eigenen, wenn wir sie selbständig und kritisch aneignen und wenn wir sie schließlich begreifen. Das geht jedoch nicht mit einem Nürnberger Trichter und auch nicht durch bloße Beschulung. Damit die Erfahrungen und Denkresultate anderer bzw. früherer Denker zu unseren eigenen Kenntnissen, Begriffen, zu unserer eigenen Bildung und eigenem Urteilsvermögen werden, muß man schon den eigenen Kopf anstrengen, oder wie Hegel sagte, die „Anstrengung des Begriffs auf sich ... nehmen“.<sup>2</sup> Aneignung ist also nicht bloß Konsumtion, sie bedarf eigener Anstrengung, um wirklich zu Bildung zu werden. „Der einzelne muß auch dem Inhalte nach die [3:] Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Weges, der ausgearbeitet und geebnet ist“, schrieb Hegel in der *Phänomenologie des Geistes*. „Dies vergangene Dasein ist bereits erworbenes Eigentum des allgemeinen Geistes, der die Substanz des Individuums und so ihm äußerlich erscheinend seine unorganische Natur ausmacht. – Die Bildung in dieser Rücksicht besteht, von der Seite des Individuums aus betrachtet, darin, daß es dies Vorhandene erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme.“<sup>3</sup>

Bildung ist immer die Alleignung von Gattungserfahrung. Das Studium der Geschichte der Philosophie bezeichnete Friedrich Engels als die beste Schule, in der theoretisches Denken erlernt werden kann. Das Studium der Schriften von Aristoteles, Spinoza, Kant oder Hegel erzieht zum theoretischen Denken. Um mit den dabei produzierten philosophischen Begriffen zu operieren, muß ich sie begreifen. Sie zu begreifen wird aber nur möglich, wenn ich ihr Zustandekommen und ihre Entwicklung kenne.

## 2. Die Philosophie und ihre Geschichte

Die Philosophie hat ein anderes Verhältnis zu ihrer Geschichte als z. B. die Mathematik oder die Physik. Viele Einzelwissenschaften legen bei der Ausbildung ihrer Studenten längst nicht so großen Wert auf die Geschichte ihrer Disziplin wie die Philosophie. Und das jeweilige Bild ihrer Geschichte unterscheidet sich außerordentlich: Die Geschichte der mathematischen Wissenschaft zeigt sich als ein Bau, an dem die Generationen weitergebaut haben, auch wenn hin und wieder die Fundamente erneuert oder erweitert werden mußten. Die objektiven Erkenntnisse bleiben gültig und werden ergänzt. Ganz anders präsentiert sich die Geschichte der Philosophie. Sie bietet ein scheinbar verwirrendes Bild des Entstehens und Zugrundegehens zahlreicher philosophischer Systeme. Ein Denker erschütterte oder widerlegte die Auffassungen seines Vorgängers oder Kontrahenten. Auf den Trümmern des alten errichtete er sein eigenes Lehrgebäude, dem über kurz oder lang das gleiche Schicksal beschieden war. Und selbstverständlich erhob jeder der großen Schöpfer philosophischer Systeme den Anspruch auf Wahrheit. So erschütterte Aristoteles das Platonische System. Auf den Trümmern des aristotelisch-scholastischen Systems entwickelte Francis Bacon seinen philosophischen Empirismus, den wiederum René Descartes mit einer ätzenden rationalistischen Kritik angriff. Baruch Spinoza überwand den Dualismus von Descartes. Fichte entwickelte sein System im bewußten Gegensatz zu Spinoza, während Hegel seine Philosophie als Synthese von Fichte und Spinoza verstand.

[4:] Zugleich sehen wir, daß unbeschadet von solcher Kritik eben jene Lehrgebäude in ihren tradierten Formen von ihren Schülern fortgesetzt und weiterentwickelt werden, manchmal über ein ganzes Jahrtausend. Und keiner der späteren Denker kommt ohne den systematischen Bezug auf die großen Vorgänger aus, auch und gerade dann, wenn er sie widerlegt. Er bemüht sich um die Lösung jener Probleme, an denen sein Vorgänger vermeintlich oder wirklich gescheitert ist – und formuliert zugleich neue Probleme, die für jenen noch gar nicht existierten. Philosophie ist in ihrer Geschichte immer beides gewesen: „philosophia perennis“ und „ihre Zeit – in Gedanken gefaßt“.

Dieses im Unterschied zur Mathematik so verwirrende Bild der Geschichte der Philosophie findet auch unter den Philosophen weit auseinanderklaffende Interpretationen. So hat Immanuel Kant die Geschichte der Philosophie als eine Geschichte der Falschmünzerei angesehen. Jeder Philosoph gebe seine Münze als die allein gültige Währung aus und werde vom nächsten der Falschmünzerei bezich-

<sup>2</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Nach dem Texte der Originalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Berlin 1964, Akademie Verlag, S. 48.

<sup>3</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 27.

tigt und auch überführt. Selbstverständlich müßten wir glücklich sein, endlich aus diesem Meer von Irrtümern aufgetaucht zu sein – in der Kantischen Philosophie.

Ganz anders als Kant sah Hegel die Geschichte der Philosophie. Er verwarf das unhistorische und abstrakte Herangehen Kants und begriff die Geschichte der Philosophie als einen Entwicklungsprozeß des Erkennens. Die Verschiedenheit der philosophischen Sätze und Systeme war nicht nur Widerspruch und Widerlegung, sondern gerade dadurch eine fortschreitende Entwicklung der Wahrheit. Ja, die Entwicklung habe in den Widersprüchen gerade ihre Triebkraft. Die Geschichte der Philosophie sei daher auch kein Meer zufälliger Irrtümer. Jedem philosophischem Denker gehe es um die Erkenntnis der Wahrheit. Sie sei der höchste wissenschaftliche Wert. Und doch reicht es nicht, nur festzustellen, dieses oder jenes philosophische System sei im ganzen wahr oder falsch. Die Verschiedenheit der philosophischen Systeme macht sie zu Momenten eines fortschreitenden Entwicklungsprozesses der Erkenntnis. Dieser Prozeß ist in seiner historischen Totalität, seiner inneren Notwendigkeit und Konkretheit zu untersuchen. Die einzelnen Momente, welche einander widersprechen, sich ablösen und aufheben, bilden Elemente und Stufen im philosophischen Entwicklungsgang der Menschheit. Sie sind keine bloße Ansammlung von Zufälligkeiten, Narreteien oder Falschmünze-reien, wie Kant vermeinte.

Wie also sollte man an das Studium der Autoren herangehen, damit man nicht beim Staunen stehenbleibt, sondern zum Entdecken kommt? Der deutsche Philosophiehistoriker Kurt Flasch gab dafür zwei gegensätzliche Ratschläge gleichzeitig. Er gab sie zwar für sein Spezialgebiet, die mittelalterliche Philosophie, doch müssen sie darauf nicht beschränkt bleiben:

[5:] **Erstens:** „Jeder Text ist zunächst einmal so zu lesen, als sei er direkt vom Himmel gefallen und als enthalte er die reine Wahrheit, auch die Wahrheit über jeden von uns heute. Man sollte ihn nicht gleich einordnen wollen ... Ich empfehle, sich erst einmal in dem Texte zu verlieren, auch in seiner Schönheit. Philosophische Texte von Bedeutung haben fast immer auch ästhetische Valeurs, sie sind keine Gebrauchsanweisung für Begriffe. Sie haben wenig gemein mit unserer gesichtslosen, grauen Wissenschaftsprosa.“

**Zweitens:** „Der zweite Schritt geht in die entgegengesetzte Richtung, es folgt der Regel: Behandle den Text so, als sei jeder Satz darin abgeschrieben. Erforsche, welche Autoren der Autor gelesen hat, auf wen er sich bezieht, was er als selbstverständlich ansah, weil es damals niemand bezweifelt hat. Rekonstruiere minuziös, mißtrauisch, sein Umfeld. Mißtrauisch gegenüber seiner Quellenbenutzung, mißtrauisch gegenüber seinen Absichtserklärungen, mißtrauisch gegenüber vorhandenen Deutungen.“<sup>4</sup>

Hegels historisches Herangehen an die Geschichte der Philosophie bildet auch den Leitfaden der folgenden Ausführungen. Hegel selbst zog in der Einleitung seiner Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie vier Schlußfolgerungen:

**Erstens:** Das Ganze der Geschichte der Philosophie sei ein notwendiger, konsequenter Fortgang; die innere Dialektik der Gestaltungen das Fortleitende. „Wie die Entwicklung der Begriffe in der Philosophie notwendig ist, so ist es auch ihre Geschichte. Das Fortleitende ist die innere Dialektik der Gestaltungen.“<sup>5</sup>

**Zweitens:** Jede einzelne Philosophie sei als Moment dieses Ganzen erhalten, die neueste Philosophie immer das Resultat aller vorgehenden. „Wir müssen aber unterscheiden zwischen dem besonderen Prinzip dieser Philosophie als besonderem Prinzip und zwischen der Ausführung dieses Prinzips durch die ganze Weltanschauung. Die Prinzipien sind erhalten, die neueste Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Prinzipien. Was widerlegt worden, ist nicht das Prinzip dieser Philosophie, sondern nur dies, daß dies Prinzip das Letzte, die absolute Bestimmung sei.“<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Kurt Flasch: Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart, Stuttgart 2003, Verlag Vittorio Klostermann, S. 66/67.

<sup>5</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Gerd Irritz, Textredaktion Karin Gurst, Leipzig 1971, Verlag Reclam-Verlag, Erster Band, S. 128.

<sup>6</sup> Ebenda, S. 129.

**Drittens:** „Jedes Prinzip hat eine Zeitlang die Herrschaft gehabt; daß in dieser Form dann das Ganze der Weltanschauung ausgeführt worden – aber wenn das Prinzip noch abstrakt, ungenügend ist, so ist es nicht hinreichend, [6:] die Gestaltungen zu fassen, die zu unserer Weltanschauung gehören“<sup>7</sup>, sondern man muß die Ausführungen, die Hauptentwicklungen, die Anwendungen dieser Prinzipien berücksichtigen.

**Viertens:** Obgleich die Geschichte der Philosophie die Vergangenheit beträfe, hätten wir es doch nicht mit Vergangenen zu tun: „Die Inhalte dieser Geschichte sind die wissenschaftlichen Produkte der Vernünftigkeit; und diese ist nicht ein Vergängliches“. Es gehe daher nicht um einen Tempel der Erinnerung, sondern um die historischen Produkte menschlicher Vernünftigkeit.<sup>8</sup>

Um diesen Gedanken abzuschließen, sei betont, daß die Geschichte der Philosophie selbst Bestandteil der Philosophie ist. Indem wir sie studieren, treiben wir selbst Philosophie. Und diese ist dezidiert auf die begriffliche, rationale Erkenntnis angewiesen. Philosophie zielt nicht auf Erbauung. Weder Glauben noch Gefühl können die Methodik wissenschaftlichen philosophischen Denkens ersetzen.

Das Studium der Geschichte der Philosophiegeschichte ist unerläßlich, um die philosophischen Auffassungen unserer unmittelbaren Gegenwart zu verstehen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Heidegger kann sachkundig nur kritisieren, wer vom griechischen Denken und von Kant eine Ahnung hat. Wer sich mit dem Empirismus und dem Positivismus beschäftigen will, muß um ihre Quellen wissen. Ohne die Quellen und Traditionen katholischer Philosophie im Mittelalter sind auch ihre heutigen Exponenten und Doktrinen nicht begreifbar. Und ohne die Kenntnis von Hegel und Marx kommen zwar ihre Gegner in der politischen Agitation aus, nicht aber kritisches, auf aktive Veränderung der Verhältnisse gerichtetes Denken.

Auf unserem Weg durch die Geschichte der Philosophie werden wir verschiedenen Denkern und ihren Lehrgebäuden begegnen. Auch die Auffassungen darüber, was Philosophie überhaupt sei, welches ihr Gegenstand, ihre Funktionen, ihr Umfang und ihre Grenzen seien, sind mitunter so verschieden, daß sie einander ausschließen. Vor allem aber haben sie sich im Verlaufe der Zeit zum Teil sehr wesentlich geändert. Wir müssen deshalb in jeder Epoche neu fragen, was ihre Denker unter Philosophie verstanden haben.

Nicht in jedem Buch, wo „Philosophie“ drauf steht, ist auch Philosophie drin. Und umgekehrt. Manche Autoren haben philosophiert, aber sie hielten sich nicht für Philosophen. Ernst Robert Curtius hat uns gezeigt, wer früher alles *philosophus* heißen konnte, z. B. wurden unter Kaiser Diokletian [7:] die Bergbauingenieure als *philosophi* bezeichnet.<sup>9</sup> „Philosophie, das bedeutete in der Spätantike unter anderem: Wehrwissenschaft, Grammatik, literarische Bildung, persische Theosophie, Gnosis. Diese semantische Unbestimmtheit hielt lange an. Selbst die Aristoteles-Rezeption hat sie nicht bei allen Autoren beseitigt. Selbst für die Aristoteliker deckte ‚Philosophie‘ ein für uns heute ungewohnt weites Feld, jedenfalls ‚Physik‘ und ‚Poetik‘; ‚Politik‘ und Biologie, Kosmologie und Logik. Schließlich hatte noch Kant einen weiteren Begriff von Philosophie als den des ausgehenden 19. Jahrhunderts in Deutschland.“<sup>10</sup>

Stellen wir zunächst einige Merkmale philosophischer Wissenschaft voran, die invariant sind und mehr oder weniger allen Philosophen seit Thales zukommen. Was ist also Philosophie? Der bereits genannte große deutsche Philosoph Immanuel Kant hat 2400 Jahre nach Thales von Milet, dem ersten der griechischen Philosophen, vier Fragen benannt, auf die Philosophie eine Antwort zu geben unternimmt:

1. Was kann ich wissen?
2. Was darf ich hoffen?
3. Was soll ich tun?
4. Was ist der Mensch?

---

<sup>7</sup> Ebenda, S. 130.

<sup>8</sup> Ebenda, S. 131.

<sup>9</sup> Ernst Robert Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 6. Aufl., Bern 1948, S. 216.

<sup>10</sup> Flasch, Historische Philosophie, S. 65.

Diese Fragen bezeichnen aber nicht nur Gegenstände philosophischen Nachdenkens, denn mit diesen Fragen beschäftigen sich neben der Philosophie auch andere Disziplinen, die Religionen, die Literaturen und Künste. Die Spezifik der Philosophie läßt sich daher an der Art, in welcher Weise sie auf diese Fragen antwortet, erkennen:

**Erstens:** Es geht der Philosophie um rationale Erkenntnis und objektives Wissen. Philosophie argumentiert logisch – oder sie hört auf Philosophie zu sein. Sie unterscheidet sich damit grundsätzlich von jeder Form religiösen Glaubens. Jede Religion beruht auf dem Glauben an Offenbarung, der rationale Kritik ausschließt.

**Zweitens:** Philosophie zielt auf eine universelle Erkenntnis, auf Erkenntnis des Ganzen der Welt in seiner Totalität.

**Drittens:** Philosophie geht es immer um die Erkenntnis des Menschen, seiner Natur und seiner Stellung in der Welt, sie wird von Menschen und für Menschen produziert, deren Tun zu begründen ist ihr immanenter Zweck, selbst dort, wo dieser Zweck geleugnet wird.

[8:] Zusammengefaßt: Philosophie ist wissenschaftliche Erkenntnis, die darauf abzielt, die Totalität der Welt rational zu erkennen, die Stellung des Menschen in der Welt, seine Tätigkeit und sein Verhalten zu ihr zu begreifen und zu begründen.

### 3. Geschichte der Philosophie als Teil der philosophischen Wissenschaften

Die Geschichte der Philosophie ist keine aparte, vom historischen Gesamtprozeß losgelöste Erscheinung. Wenn Hegels Satz wahr ist, daß Philosophie ihre Zeit in Gedanken fasse, dann muß auch diese Zeit untersucht werden. Denn zweifelsohne spiegelt sich eine Epoche nicht ausschließlich in den Gedanken, Ideen und Systemen der jeweiligen Philosophen wider. Ideengeschichte und Sozialgeschichte jener Ideen müssen miteinander verbunden werden, um die Problemstellung, den Realitätsgehalt und die Wirkungsweise der Philosophie zu erfassen. Doch um die Welthaltigkeit und den Erkenntnischarakter einer Philosophie zu bestimmen, darf sie keinesfalls auf Sozial- und Wirkungsgeschichte reduziert werden. Entscheidend ist immer die Frage nach der Wahrheit.

Philosophie beginnt historisch und systematisch immer dort, wo das Bewußtsein des Menschen von den Gegenständen selber zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht wird. Es handelt sich dabei um den Übergang vom Denken über reale Gegenstände, die uns in der sinnlichen Anschauung gegeben sind, zum Denken des Denkens, vom Bewußtsein über Gegenstände zum Selbstbewußtsein. Dieser Übergang aber ist die Voraussetzung dafür, nunmehr zu fragen: Wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst? Ist unser Denken imstande, die wirkliche Welt zu erkennen?

Die Geschichte der Philosophie darf die historischen Tatsachen nicht ignorieren, sie auch nicht zu rechtstutzen oder erfinden, damit sie vielleicht in ein vorgegebenes Schema passen. Vielmehr muß sie den historischen Prozeß philosophischen Denkens in seinen konkreten Gestaltungen, in seiner Mannigfaltigkeit und seiner Widersprüchlichkeit untersuchen. Obwohl sich solche Gegensätze wie zwischen Materialismus und Idealismus, zwischen Dialektik und Metaphysik, zwischen Sensualismus und Rationalismus durch die gesamte Philosophiegeschichte ziehen, machen wir die Erfahrung, daß eine Schwarz-Weiß-Malerei oder ein Einsortieren in Schubkästen weder den einzelnen Denkern noch der konkreten Mannigfaltigkeit der Philosophiegeschichte gerecht werden. Kant protestierte gegen die verbreitete Unart, Philosophen mit einem Richtungsetikett zu bekleben, und zu glauben, man habe sie mit solcher Einordnung begriffen. Wer in der Philosophiegeschichte nur Beispiele für eine schon vorgegebene Wahrheit sucht, der sucht weder Erkenntnis noch Wahrheit. Auch lassen sich histo-

[9:]risch die philosophischen Systeme keineswegs linear den einzelnen sozialen Klassen zuordnen, die Wirklichkeit ist widersprüchlich, sie bedarf konkreter Untersuchung, nicht einer Etikettierung.

Die Geschichte der Philosophie untersucht den Entstehungs- und Entwicklungsprozeß von Philosophie, das Werden, Wirken und Vergehen philosophischer Ideen und Systeme als Stufen des gesellschaftlichen Gesamtprozesses, und darin den sich vollziehenden Prozeß philosophischen Erkennens.

Philosophiegeschichte muß sich vor Gefahren hüten, die mit gewöhnlichen, oberflächlichen Vorstellungen über diese Geschichte verbunden sind. Zwei der wichtigsten dieser Gefahren sind folgende:

**Erstens** ist, wie gesagt, das Bekannte noch nicht erkannt. Und Erkennen beginnt gerade damit, die Selbstverständlichkeit des Bekannten in Frage zu stellen. Aber gerade, weil etwas bekannt ist, weil es gewohnt oder selbstverständlich ist, und auch weil es nicht nur mir, sondern auch den anderen Menschen genauso bekannt ist, ist es äußerst schwer, es nicht auch für erkannt zu halten.

**Zweitens** muß die Meinung vom Urteil unterschieden werden. Denn entgegen dem Anspruch heutiger Massenmedien, alles Urteilen in einem Meer manipulierter Meinungen verschwimmen zu lassen, sind Meinung und Urteil keineswegs dasselbe. Eine Meinung ist bloß subjektiv, sie setzt Anteilnahme, Stellungnahme, auch Bekenntnis, aber nicht unbedingt Sachkenntnis und Urteilsvermögen voraus. Das wissenschaftliche Urteil aber setzt wirkliches Wissen voraus und bedarf außerdem der Urteilsfähigkeit.

Beide Gefahren zu überwinden, erfordert intellektuellen und moralischen Mut, wie ihn z. B. stets der literarische Sokrates in den Platonischen Dialogen zeigte, vom historischen Sokrates einmal abgesehen. Man muß nicht nur die Selbstverständlichkeit eigener Anschauungen und Meinungen für sich selbst durchbrechen, sondern auch den sozialen und intellektuellen Konsens, der sie bestätigt. Und dieser Konsens kann nur allzu leicht die eigene Skepsis beschwichtigen. Zu erkennen, daß das allen Bekannte noch nicht erkannt ist, stößt daher auf intellektuelle und soziale Hemmnisse.

Die Geschichte der Philosophie ist keine Galerie bloßer Meinungen, und auch kein versammeltes Raritätenkabinett müßiger Neugier. Eine Meinung ist eine subjektive Vorstellung, ein beliebiger Gedanke, kein Wissen und kein Urteil. Eine Meinung ist je meine, aber jedes Urteil ist allgemein. Selbstverständlich haben auch Philosophen als Personen Meinungen und äußern sie. Doch als Wissenschaft systematisiert die Philosophie keine Meinungen, sondern Urteile, falsche Urteile durchaus eingeschlossen. Als Wissenschaft zielt sie auf begreifendes Erkennen.

[10:]

#### **4. Quellen der Philosophiegeschichte**

Im Unterschied zu anderen Historikern braucht der Philosophiehistoriker sich nicht zuerst ins Archiv zu bemühen, auch wenn er dies zur Ergänzung unbedingt tun sollte. Seine wichtigsten Quellen sind nämlich die überlieferten Schriften der Philosophen. Sofern sie bewahrt werden konnten, liegen sie heute meist gedruckt vor. Sie sind weder geheim noch ist der Zugang zu ihnen staatlich oder privat selektiert. Diese Quellen sind heute in den Bibliotheken allen zugänglich. Es erfordert allerdings Anstrengungen anderer Art, sie sich zu erschließen.

Über die vorhandenen Quellen zu den einzelnen Philosophen bzw. über Quellenverluste werde ich an der jeweiligen Stelle etwas sagen. Platon ist der erste Philosoph, von dem das gesamte Werk überliefert ist, auch wenn der Streit um die Authentizität mancher Schrift noch andauert. Die Schriften aller früheren Philosophen und auch zahlreicher späterer sind verloren gegangen oder allenfalls fragmentarisch als Zitate überliefert. Auch von Platons Zeitgenossen und von den späteren antiken Philosophen sind nur wenige Originalschriften überliefert, sehr selten das gesamte Werk. So kennen wir heute von den Schriften des Aristoteles jene, die seine Zeitgenossen nicht kannten, nämlich die schulinternen Schriften. Die den Zeitgenossen des Aristoteles bekannten Werke dagegen sind verlorengegangen.

Wo keine Originalschriften bewahrt wurden, sind wir auf Sekundärquellen angewiesen, d. h. auf die Wiedergabe ihrer Auffassungen in den Werken anderer Autoren, sei es als Zitat, sei es als Inhaltsangabe. Von den vorsokratischen Philosophen ist kein einziges Buch erhalten geblieben. Für sie sind die Bücher Platons und Aristoteles' wichtige Quellen. Für die gesamte antike Philosophie bilden die Sammlungen des Skeptikers Sextus Empiricus und des Diogenes Laertius wichtige Quellenwerke, auch wenn deren Überlieferungen nicht in allen Fällen zuverlässig sind. Die überlieferten Quellen sind heute in den meisten Fällen in die modernen Sprachen übersetzt.

## 5. Thales und der Beginn der Philosophie im griechischen Kleinasien

Philosophie als Wissenschaft entstand im 6. Jahrhundert v. u. Z. im griechischen Kleinasien, und zwar durch Thales, Anaximander und Anaximenes, die alle in Milet wirkten. Man nennt sie die ionische oder milesische Schule. Mit ihnen begann welthistorisch Philosophie. Dies war für die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins eine so bedeutende Zäsur, daß wir von einer Revolution in der Geschichte des menschlichen Denkens sprechen. Wie und warum kam es dazu, und warum vollzog sie sich allein im antiken Griechenland?

[11:] Wenden wir uns zunächst der spezifischen Qualität philosophischen Denkens zu, das mit den ionischen Philosophen in die Welt trat. Warum wurde das Erkennen von Gegenständen zum Problem? Warum richtete sich das menschliche Erkennen auf sich selber? Warum wurde ein rational begründeter Maßstab gesucht, an dem menschliche Handlungen zu messen sind?

**Thales** von Milet (624-545 v. u. Z.) hat als erster Denker den Übergang vom mythischen zum philosophischen Denken vollzogen, den Schritt vom Mythos zum Logos. Epochemachend war seine Fragestellung, er fragte nämlich nach der *Arché*, d. h. nach dem Urgrund und dem allgemeinen Substrat aller Dinge. Aristoteles hat später diese Frage nach der Arche bei den ionischen Philosophen so beschrieben: „Von den ersten Philosophen haben die meisten die Prinzipien aller Dinge allein in etwas gesetzt, das die Weise der Materie hat ... Denn woraus alles Seiende ist und woraus es als aus dem Ersten entsteht und worein als in das Letzte es zugrunde geht, das als die Substanz immer dasselbe bleibt und nur in seinen Bestimmungen sich ändert, dies sei das Element und dies das Prinzip alles Seienden.“<sup>11</sup>

Um die Spezifik der Frage nach der Arche zu verstehen, müssen wir den Bruch begreifen, den diese Fragestellung des Thales mit der vorhergehenden und natürlich weiterwirkenden mythologischen Vorstellungsweise bedeutete. In der Mythologie wurde letztlich alles Geschehen in Natur und Gesellschaft auf das Wirken personifizierter Götter zurückgeführt. Die Frage des Thales nach der Arché aber zielte darauf ab, den Urgrund aller Dinge nicht außerhalb, sondern innerhalb der Natur zu suchen, und diese Frage auf rationale Weise zu beantworten. Thales nun sah den Urgrund aller Dinge im Feuchten, im Wasser. Aus dem Feuchten entstehe alles, alles habe seine Quelle im Feuchten. Epochemachend war die Frage, nicht die Antwort, aber auch diese war bedeutend.

Mit seiner Antwort verwies Thales auf ein stoffliches Element, das beweglich, elastisch und fließend ist, also zugleich auch Ursprung der Bewegung und Veränderung, des Werdens und Vergehens war. Wenn alle Dinge im Wasser ihren Urgrund hätten, dann verdankten sie ihm auch ihre Kraft, ihr Leben, ihre Beseeltheit. Seele war für Thales keine vom Stoff gelöste, besondere geistige Substanz, vielmehr die Kraft, die bewegt und bewirkt. Jene Auffassung von der durchgängigen Belebtheit und Beseeltheit der Natur nennen wir Hylozoismus.

Aristoteles gab folgende Erklärung, warum Thales die Arche im Feuchten gesehen hat: „Er kam zu dieser Annahme wahrscheinlich deshalb, weil er sah, daß die Nahrung aller Dinge feucht ist und selbst das Warme aus [12:] dem Feuchten entsteht und durch das Feuchte lebt; bei allem aber ist das, woraus es entsteht, seine Quelle. Hierdurch also kam er wohl zu seiner Annahme – aber auch deshalb, weil der Samen aller Dinge eine feuchte Natur hat und das Wasser für das Feuchte die Quelle seiner Natur ist.“<sup>12</sup>

Thales lebte als Kaufmann in Kleinasien, das damals der entwickeltste Teil der griechischen Welt war. Seine Heimatstadt Milet war eine bedeutende Hafenstadt, die zu Thales Zeit ihre wirtschaftliche und kulturelle Blüte erlebte. Hafen und Speicher, Schiffshäuser und Münzprägestätte spielten für den Handel zwischen Europa und Asien eine große Rolle. Auf ausgedehnten Reisen erwarb Thales praktisches und theoretisches Wissen. Zugleich war er Politiker seiner Polis. Als Mathematiker und Astronom galt er als Erster seiner Zeit. Noch heute wird der Halbkreis über der Hypotenuse eines rechtwinkligen Dreiecks nach ihm benannt. Aufgrund seiner astronomischen Berechnungen sagte er die

<sup>11</sup> Aristoteles, Metaphysik, Buch A 3, 983b.

<sup>12</sup> Ebenda.

Sonnenfinsternis des Jahres 585 v. u. Z. voraus. Gleichzeitig war Thales ein Ingenieur und Erfinder, der durch Brückenbau und Hydrobauten sowie durch Neuerungen der Kriegsausrüstungen bekannt war. Seine Zeitgenossen rechneten ihn zu den sieben Weisen.

War bei Thales die Fragestellung epochal, so bei seinem Schüler **Anaximander** (Anaximandros) (610-545 v. u. Z.), die Antwort. Auf die Frage nach der Arche antwortete dieser nämlich, der Urgrund sei das *Apeiron*, das Unbegrenzte. Von Anaximander ist nur ein Fragment überliefert; wir wissen von ihm vor allem aus den Berichten des Hyppolytos und des Aristoteles.

Anaximander begründete seine Antwort folgendermaßen: Alles Endliche sei dem Entstehen und Vergehen unterworfen. Dies treffe aber auch auf das Wasser zu. Deshalb könne das Wasser nicht die Arché sein. Zugleich sei alles, was entstehe, in Raum und Zeit begrenzt. Jede Grenze eines Dinges sei gleichzeitig die Grenze eines anderen. So begrenzten sie sich gegenseitig, wirkten aber aufeinander ein und veränderten sich dadurch. Als zeitlich und räumlich begrenzte Elemente könnten also weder Wasser noch Luft, weder Erde noch Feuer der Urgrund aller Dinge sein. Wenn dieser Urgrund aber nicht im Bestimmten und Endlichen liege, dann müsse er im Unbestimmten und Unbegrenzten, daher auch Unermeßlichen liegen. Dieses nannte Anaximander das *Apeiron* – und in ihm sah er den Urgrund aller Dinge. Das Apeiron sei das Unendliche, das alles Endliche hervorbringe, es sei das Unbegrenzte, das alle Grenzen ziehe, das Unbestimmte, das alles bestimme.

[13:] Aristoteles berief sich in folgender Weise auf Anaximander: „Alles ist entweder Anfang oder stammt aus dem Anfang; von dem Unendlichen aber gibt es keinen Anfang. Denn dann gäbe es auch ein Ende von ihm. Ferner muß es als Anfang ungeworden und unvergänglich sein. Denn alles, was geworden ist, muß notwendig einmal ein Ende nehmen, und von jedem Untergang gibt es ein Ende. Daher gibt es, wie ich behaupte, keinen Anfang von diesem, sondern es scheint vielmehr dieses der Uranfang aller anderen Dinge zu sein.“<sup>13</sup>

Mit dem Begriff des Apeiron war ein materialistischer Substanzbegriff geschaffen, der in den nächsten Jahrtausenden eine höchst bedeutende Rolle spielte. „Als Materie ist das Unendliche die Ursache“ nannte dies Aristoteles. Anaximander teilte den Hylozoismus von Thales: Stoff, Kraft und Leben werden noch nicht begrifflich unterschieden.

Die Antwort des Anaximander warf gleich eine ganze Reihe philosophischer Probleme auf:

**Erstens** wurde nach dem Verhältnis von **Unendlichem und Endlichem** gefragt. Das Apeiron bildet den Grund für den unendlichen Prozeß des Werdens des Endlichen: „Damit das Werden nicht aufhört.“<sup>14</sup>

**Zweitens** war die Frage nach dem Verhältnis von **Möglichkeit und Wirklichkeit** aufgeworfen. Das Apeiron als Urgrund erscheint als absolute Potenz, die endlichen Dinge jeweils nur partielle Realisierungen der unendlichen Möglichkeiten.

**Drittens** wurde das Verhältnis von **Einzelnem und Allgemeinem** zum Problem. Vom Standpunkt des Apeiron sind die endlichen Dinge immer Einzelne des Allgemeinen. Die einzelnen Dinge seien in der beschränkten sinnlichen Anschauung gegeben, das Allgemeine dagegen nur durch das Denken zu erfassen.

**Viertens** implizierte die Auffassung Anaximanders vom Apeiron die Frage nach dem Verhältnis von **Anschauung und Begriff**, von sensus und ratio. Von Heraklit und den Eleaten wurde dieses Verhältnis dann wenig später in seiner ganzen Schärfe aufgerissen.

Für die weitere philosophische Entwicklung waren vor allem zwei Prinzipien des Anaximander von wesentlicher Bedeutung. Er erklärte die Natur aus einem unendlichen materiellen Grund, damit aus sich heraus und nicht aus dem Wirken übernatürlicher Kräfte. Zweitens erklärte er auch die Entstehung der Welten und des Lebens aus der Natur selbst. Das Ent-[14:]stehen und Vergehen der Dinge komme aus den Gegensätzen, in die sich das Apeiron spalte.

<sup>13</sup> Aristoteles: Physik, Buch 3, 4203b.

<sup>14</sup> Dieses einzige wörtliche Fragment zitiert Aristoteles in: Physik III 8. 208 a 8 = 12 A 14.

Der dritte Vertreter der milesischen Philosophenschule war **Anaximenes** (585-525 v. u. Z.) In der Fragestellung folgte er Thales, in der Antwort ging er hinter seinen Lehrer Anaximander zurück, indem er wiederum ein bestimmtes, sinnlich gegebenes Element zum Urgrund erklärte, nämlich die Luft. Aber diese Bestimmung stand dem Unendlichen (Apeiron) des Anaximander weit näher als dem Wasser bei Thales. Die Luft war ihm sowohl das Umgebende als auch die Natur der Seele: „Wie unsere Seele, die Luft ist, uns regiert, so umfaßt auch der ganze Kosmos Hauch und Luft.“<sup>15</sup>

Anaximenes fragte als erster, wie denn aus dem Urgrund die qualitative Vielfalt der Dinge zu erklären sei? Dies hatte Anaximander nicht zu erklären vermocht. Indem Anaximenes die Arche nicht so unbestimmt ließ wie sein Lehrer, sondern nach der Dichte differenzierte, konnte er die verschiedenen Qualitäten der Dinge durch Verdichtung bzw. Verdünnung der Luft erklären. Der qualitativen Vielfalt der Welt lagen so quantitative, meßbare Maßverhältnisse zugrunde.

## 6. Zur Entstehung der Philosophie im antiken Griechenland

Warum entstand die Philosophie im antiken Griechenland? Und warum nur dort und nicht auch in Sumer oder Ägypten, in China oder Indien? Es ist keineswegs eine eurozentristische Behauptung, daß jene Revolution in der Geschichte des menschlichen Bewußtsein allein in Griechenland stattfand. Inwieweit dieser Entstehungsprozeß Gemeinsamkeiten und Differenzen mit der Entstehung philosophischen Denkens auch in China und Indien aufweist, muß die philosophiehistorische Forschung noch genauer untersuchen. Vergleichende Untersuchungen über die Anfänge von griechischer, chinesischer und indischer Philosophie sind bisher selten unternommen worden. Jedenfalls ist die Philosophie, wie Wolfgang Röd formuliert hat, eine „genuine Leistung des Griechentums“<sup>16</sup>. Von hier ging ihre weltgeschichtliche Wirkung aus.

Heget hat sogar dem indischen und dem chinesischen Denken den Rang einer Philosophie völlig bestritten. Diese Einschätzung teilt der ungarische Philosoph Andras Gedö nicht. Er hat nämlich die Unterschiede in der Genesis der Philosophie im indischen, chinesischen und griechischen Denken herausgearbeitet. Gedö kam zu dem Schluß, daß die Denkkunterschiede [15:] wahrscheinlich die Unterschiede zwischen asiatischer und antiker Produktionsweise widerspiegeln. Während die Griechen mit dem Logos zum Begriff des Gesetzes vorstießen, beherrschte in Indien und China der Glauben an ein mythisches moralisches Gesetz, sei es als *karma* in Indien oder als *dao* in China, alle Gedanken: Und das blieb so über Jahrhunderte. Der Mythos als universale Welterklärung konnte dort nicht von der Philosophie überwunden werden so wie seinerzeit in Griechenland.<sup>17</sup>

Es ist eine unbestreitbare historische Tatsache, daß die griechische Philosophie den entscheidenden Einfluß auf das philosophische und überhaupt das wissenschaftliche Denken der Menschheit ausgeübt hat. Und sie vermochte dies, weil sich der wissenschaftliche Durchbruch philosophischer Fragestellung und damit der Bruch der neuen Philosophie mit Mythologie und Religion sowie mit den allgemeinen Vorstellungsgehalten und der Poesie in Griechenland in einer klassischen Weise vollzogen hat. Für die griechischen Denker unterlag das menschliche Handeln der Berufung auf den Logos als Gesetzmäßigkeit der objektiven Wirklichkeit, und diese Gesetzmäßigkeit war selbst kein moralisches Prinzip mehr. Sie muß daher in ihrer Objektivität begriffen werden.

Tatsache ist aber auch, daß wir über den Entstehungsprozeß der Philosophie in Griechenland aufgrund des Standes der Quellenerschließung am meisten wissen, dagegen über die Genesis der Philosophie in Ländern der asiatischen Produktionsweise vergleichsweise wenig. Und dieses Wenige wurde in Europa meist rezipiert, um modische Tendenzen der Remythisierung im 20. Jahrhundert durch die Berufung auf „östliche Philosophie“ zu unterstützen.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Wilhelm Capelle, 2. Aufl., Berlin 1961, Fragment 17, S. 95 (= Aetius I 3,4 = 13B 2)

<sup>16</sup> Wolfgang Röd: Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Erster Band: Altertum, Mittelalter, Renaissance, München 1994, S. 35.

<sup>17</sup> Andras Gedö: Der Vorbegriff des philosophischen Gesetzes und die Genesis des philosophischen Wissens, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 17 (1969) 6, S. 682-702, hier S. 686.

<sup>18</sup> Vgl. ebenda, S. 694-702.

## 7. Vorstellung und Begriff

In Griechenland hat das philosophische Denken das mythische abgelöst. Beider Gegensatz ist grundlegend, auch wenn der Bruch nicht schlagartig vor sich ging. Historisch ging es bei der Entstehung der Philosophie um

*erstens* den Übergang von allgemeinen Vorstellungen zu Begriffen;

*zweitens* den Übergang vom Mythos zum Logos;

*drittens* den Übergang vom naiven Realismus zur theoretischen Reflexion der Gesetzmäßigkeiten;

*viertens* den Übergang von der Kenntnis einzelner Dinge zu ihrer Erkenntnis;

[16:] *fünftens* den Übergang von der Erklärung einzelner Dinge und Handlungen zu Theorien, in deren Rahmen Erklärungen systematischen Charakter gewinnen.

Mythisches Denken ist ausschließlich sinnlich-vorstellendes Denken. Aber nicht jede sinnliche Vorstellung ist mythisch. Mythisches Vorstellen ist immer mit phantastischen Momenten verbunden. Dies hat der Mythos mit der Kunst gemeinsam. Aber während ein Kunstwerk als sinnlich-konkreter Ausdruck von Realität gilt, gilt im Mythos der sinnlich-konkrete Ausdruck als die Realität selbst. Die vom Menschen erfahrene Wirklichkeit und die Wirklichkeit menschlicher Erfahrung sind im Mythos begrifflich noch nicht geschieden, eine solche Differenzierung ist ja gerade die Voraussetzung wissenschaftlichen Begreifens menschlicher Erfahrungen. Als Denken beruht die Philosophie auf Einsicht und Argument. Sie verkörpert ein wissenschaftliches Denken, das auf Begründung, Erklärung und Systematisierung abzielt.

Eine mythische Vorstellungsweise schließt ein naiv-realistisches ideelles Verhältnis zu den Dingen nicht aus, sondern ein. Sonst wäre gar kein Arbeitsprozeß denkbar. Denn jeder Arbeitsprozeß setzt Kenntnisse über Arbeitsgegenstand, Arbeitsmittel und die Zwecksetzung ein. Eine naiv-realistische Denkweise sprengt jedoch weder den Mythos noch die Allgemeinheit sprachlich bezeichneter Vorstellungen: Sie verbleiben innerhalb der Grenzen sinnlicher Vorstellungen und vollziehen nicht den Übergang zum Begriff. Sie verallgemeinern bildhaft-anschaulich und nicht begrifflich-abstrakt.

Wird Religion als Glaube an Übersinnliches gefaßt, dann tritt der Unterschied zwischen Mythos und Religion deutlich hervor. Aber beiden erscheint nicht nur das Wirken der Natur, sondern entscheidend die eigene Tätigkeit, sobald sie auf die Ebene des Allgemein gehoben wurde, als Tätigkeit fremder Wesen. Letztlich führt eine mythische Vorstellungsweise alles Geschehen auf das Wirken personifizierter mythischer Kräfte zurück.

## 8. Ursachen und Bedingungen der Entstehung der Philosophie in Griechenland

Fragen wir nach den Gründen für die Entstehung der Philosophie im alten Griechenland, so sind wir nicht nur auf die Geschichte des Denkens selbst verwiesen. Der welthistorisch revolutionäre Übergang, in dem das Erkennen selbst zum Gegenstand des Erkennens wurde, ist nicht aus der relativen Selbständigkeit des Denkens zu erklären, sondern aus der veränderten Wirklichkeit des Menschen und aus der veränderten Stellung des Menschen in und zu ihr.

Die entscheidende Grundlage dieses Prozesses war die Auflösung der auf dem Gemeineigentum beruhenden Stammesgesellschaft (Urgesell-[17:]schaft, Barbarei<sup>19</sup>) und die Herausbildung der antiken Produktionsweise (Gesellschaftsformation). Das zuvor unreflektiert, quasi von Natur Gegebene war mitsamt seinen Voraussetzungen, Normen und Handlungsweisen fragwürdig geworden, war also als zu lösende Aufgabe aufgegeben. Erst nachdem sie brüchig bzw. überwunden worden waren, wurden die früheren Selbstverständlichkeiten der Stammesformation nun im nachhinein zum „Goldenen Zeitalter“ verklärt, und das bei allen Völkern, nicht nur bei den Griechen.

---

<sup>19</sup> „Barbarei“ wird hier nicht in jenem verächtlichen Sinne gebraucht, mit dem die Griechen alle Nichtgriechen bezeichneten, sondern nach Morgan und Engels als Stufe in der Herausbildung der Stammesgesellschaft, vgl. Friedrich Engels: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen, in: Karl Marx/Friedrich Engels. Werke (MEW), Band 21, Berlin 1962, S. 25-173.

Die antike Gesellschaft war eine spezifische Klassengesellschaft. Der Polite, also der vollberechtigte Polis-Bürger, war Privateigentümer nur insofern, als er Miteigentümer am Grundeigentum der Polis war. Was später bei den Römern *ager publicus* und *ager privatus* hieß, hieß in den Poleis des antiken Griechenland *kleros* und *oikos*. Der *kleros* war das Anteilsland (zunächst als periodisch verteilter Losacker) des Politen am Grundeigentum der Polis. An ihm hatte er nur Nießbrauch. *Oikos* aber war die Hofstelle mit Land, deren Privatgrundeigentümer er war. Es handelte sich also um eine Gesellschaft von Privateigentümern, in der nur Politen als Miteigentümer des Staatslandes private Landeigentümer sein konnten. Diese Doppelstruktur des Grundeigentums prägte alles in der Polis, Wirtschaftsstruktur, Staat und Denkweise.<sup>20</sup> Dies hat vor allem der ungarische Philosoph und Sinologe Ferenc Tökei nachgewiesen. Er schrieb: „Alle großen Probleme der Politik, Kunst, Philosophie, Wissenschaft und Moral der alten Griechen sind nur dann verständlich, wenn wir ihre wahre Quelle, die doppelte Struktur von Produktion und Eigentum in der Antike niemals aus dem Auge verlieren.“<sup>21</sup>

Jeder Vollbürger einer Polis war – zumindestens dem Prinzip nach – Privateigner einer Bodenparzelle und zugleich rechtmäßiger Nutznießer des staatlichen Grund und Bodens. Die darauf basierende antike Produktionsweise beruhte auf der Arbeitsteilung. Insbesondere die Teilung zwischen geistiger und körperlicher Arbeit bildete eine entscheidende Bedingung für das Entstehen der philosophischen Denkweise. Ohne sie gäbe es keine systematisierte und verallgemeinerte Erfahrung und keine Anfänge wissenschaftlichen Erkennens. Aber diese Arbeitsteilung gab es auch in Sumer und Ägypten, in China oder Indien. Mathematik und Astronomie z. B. [18:] erfuhren dort eine großartige Entwicklung, nicht aber die Philosophie oder eine wissenschaftliche Denkweise schlechthin. In Ägypten war diese geistige Arbeit ausschließlich der Priesterkaste vorbehalten.

Die Voraussetzung des geistigen Durchbruchs war die Warenproduktion auf der Grundlage privaten Eigentums. Diese ist untrennbar mit dem Austausch verbunden. Im Austausch werden verschiedenartige Arbeitsprodukte gleichgesetzt. Gleichsetzen ist nur möglich, wenn die verschiedenartigen Produkte Gemeinsames enthalten. Die Frage nach dem Gemeinsamen der verschiedenen Waren stellte bereits Aristoteles, ohne sie damals allerdings beantworten zu können.

Die grundlegenden Fragen der ersten griechischen Philosophen

- nach dem Allgemeinen, das allem Einzelnen zugrunde liege,
- nach dem Wesen, das allen Erscheinungen zugrunde liege,
- nach dem Beständigen, daß allem Veränderlichen zugrunde liege,

wurden von der warenproduzierenden Gesellschaft sehr praktisch gestellt. Dies verdeutlicht ein Fragment Heraklits, wonach sich die Dinge in Feuer austauschen wie die Waren in Gold. Die Entwicklung der Warenproduktion war im antiken Griechenland bis zur Herausbildung des allgemeinen Äquivalentes gediehen. Geld als allgemeines Äquivalent und Gold als Geld sind sehr viel älter und bei allen Handelsvölkern verbreitet. Bis zur Erfindung und Durchsetzung des gemünzten Geldes wurde die Geldware Gold nach Gewicht gehandelt. Für die Herausbildung philosophischen Denkens habe zwei weltgeschichtliche Abstraktionsleistungen eine konstitutive Rolle gespielt, die beide nicht von den Griechen vollbracht, wohl aber von ihnen weiterentwickelt, vollendet und praktisch universell angewendet wurden, nämlich einmal die Prägung gemünzten Geldes und zum anderen die Benutzung eines Buchstabenalphabets, das erstmals neben Konsonanten die Vokale enthielt.

Der Beginn der Münzprägung fiel in die Zeit, in der die Philosophie im griechischen Kleinasien entstand. Es gibt Hinweise, daß gemünztes Geld in China bereits um 2300 v. u. Z. im Umlauf gewesen ist und in Indien spätestens zu Beginn des 9. Jahrhunderts. In Europa jedoch war gemünztes Geld damals unbekannt. Herodot pries die Lyder als Erfinder des gemünzten Geldes. Sie waren Nachbarn der Griechen in Kleinasien, ihr König Ardys brachte zwischen 640 und 630 v. u. Z. erstmals Münzen

---

<sup>20</sup> Die überragenden Bedeutung dieser Grundstruktur der antiken Gesellschaftsformation für alle Verhältnisse wurde von Ferenc Tökei herausgearbeitet: Antike und Feudalismus, Budapest 1977.

<sup>21</sup> Ebenda, S. 106.

in Umlauf, diese waren anfangs noch recht grob. Die Münzprägung entwickelte sich, ausgehend von der kleinasiatischen Westküste, in den Städten und Kolonien Griechenlands zu einer bedeutenden Kunstform. Die Münze vollendete die Trennung der Geldware von der gesamten übrigen Warenwelt; als allgemeines Warenäquivalent konnte mit ihr qualitativ wie quantitativ jede beliebige Ware getauscht werden. Diese universelle Gleichsetzbarkeit völ-[19:]lig unterschiedlicher Gegenstände war das eine, zugleich war das Geld in der Münze autoritativ beglaubigt, sei es durch den Kaufmann, die Polis oder den König. Dies erzeugte die Täuschung, als ob die Geldfunktion der Münze durch die Beglaubigung entstehe.

Zu jener Zeit hatten die Phönizier eine entwickeltere Warenproduktion und einen entwickelteren Handel als die Griechen, doch nicht ihre Münzen prägten die Geldgeschichte, sondern die griechischen. Auch das griechische Alphabet geht auf die phönizische Schrift zurück, die jedoch von den Griechen so vervollkommen wurde, daß mit Hilfe einer beschränkten Zahl von Buchstaben eine universelle, also potentiell unendliche Zahl von Kombinationsmöglichkeiten für sämtliche, gegebene und künftig mögliche sprachlichen Ausdrücke entstand. Selbstverständlich bildete auch die griechische Schriftsprache eine konstitutive Voraussetzung für die Herausbildung philosophischen Denkens. Die Lyder erfanden die Münzprägung, doch nicht die Philosophie. Die Phönizier erfanden die Buchstabenschrift, doch nicht die Philosophie. Warum also konnten diese weltgeschichtlich wirksamen Erfindungen bei den Griechen zu Denkvoraussetzungen ihrer wissenschaftlichen Denkweise werden, während sie es bei anderen, keineswegs dümmere Völkern nicht wurden?

Selbst wenn manche der damaligen asiatischen Despotien oder Theokratien eine Hochblüte der alten Kultur verkörperten, so ist in keinem dieser Reiche die Philosophie entstanden. Dies berechtigt uns zu der Schlußfolgerung, daß insbesondere die Polis-Struktur der griechischen Gesellschaften und die Freiheit der Politen als Staatsbürger zu ihren Voraussetzungen gerechnet werden müssen. Hegel sagte dazu in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: „Der Geist geht wohl im Orient auf, aber das Verhältnis ist noch ein solches, daß das Subjekt nicht als Person ist, sondern im objektiven Substantiellen ... Das Höchste, zu dem die Individualität kommen kann, die ewige Seligkeit, wird vorgestellt als ein Versenktsein in die Substanz, ein Vergehen des Bewußtseins und so des Unterschiedes zwischen Substanz und Individualität, mithin Vernichtung. Es findet mithin ein geistloses Verhältnis statt, insofern das Höchste des Verhältnisses die Bewußtlosigkeit ist.“<sup>22</sup>

Die persönliche Freiheit des Politen war so die Grundbedingung, um die Freiheit des Selbstbewußtseins hervorzubringen. „Wir wissen unser wesentliches Sein nur so, daß die persönliche Freiheit Grundbedingung.“ Daher begann die eigentliche Philosophie nicht im Orient, wo, wie Hegel es ausdrückte, das Individuum im Glanze des Morgenlandes verschwinde und das Licht nicht zum Blitze des Gedankens wurde, der in sich selbst einschläge und von da aus sich seine Welt erschaffe: „Der einzelne Geist er-[20:]faßt sein Sein als Allgemeines; die Allgemeinheit ist diese Beziehung auf sich.“<sup>23</sup> Der Polite war Privateigentümer, aber sein Eigentumsverhältnis erscheint gesetzt durch sein Verhältnis zum Gemeinwesen, d. h. zum Polis-Eigentum, dessen Mit-Besitzer er war. Nur wer kleros und oikos hatte, war wirklicher Staatsbürger. Alle großen Probleme der Politik, Kunst und auch Philosophie der alten Griechen sind nur verständlich, wenn wir ihre Quelle, die doppelte Grundstruktur von Produktion und Eigentum begreifen.

Schließlich ist noch eine weitere Voraussetzung für die Entstehung philosophischen Denkens zu erwähnen: Es gab im antiken Griechenland keine festgefügte Religion und keine straff organisierte Priesterkaste. Eine dogmatische und von einer Priesterkaste gestützte Religion, die den Staat stützte und vorn Staat gestützt wurde, selbst wenn es sich nicht um eine exzessive Theokratie handelte, wäre für die Herausbildung der Philosophie als wissenschaftlich freiem Denken äußerst ungünstig gewesen.

Eine weitere Bedingung sei an dieser Stelle erwähnt, aber nicht näher ausgeführt: Philosophie hat einen bestimmten Grad von Naturerkenntnis, von Denkkultur, Kultur und Bildung überhaupt zur Voraussetzung. Sie ist aufs engste verflochten mit der Herausbildung und Entwicklung der Wissenschaft-

---

<sup>22</sup> Hegel, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Bd. I, S. 201.

<sup>23</sup> Ebenda, S. 203.

ten. Aber sie folgte nicht automatisch aus der letzteren. Bekanntlich waren in der Mathematik und in der Astronomie die Griechen Schüler der Ägypter und der Babylonier. Die Leistung der ersten griechischen Philosophen bestand nun darin, jene Stränge wissenschaftlichen Denkens zur universellen wissenschaftlichen Denkweise gemacht zu haben. Aristoteles hat denn auch die reine theoretische Tätigkeit nicht nur theoretisch begründet, sondern gleichzeitig in den Rang der höchsten Tugend erhoben. Diese Bewertung war nicht auf seine Person beschränkt, sondern sie war seinerzeit Allgemeingut der antiken Philosophie und daher für die noch zu behandelnden Richtungen der griechischen Philosophie von fundamentaler Bedeutung. Die genannten Bedingungen für die Herausbildung der Philosophie in Griechenland schlossen also einesteils notwendige, zum anderen Teil hinreichende Bedingungen ein. „Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz“, sagte Hegel<sup>24</sup>. Die Bedingungen waren im 6. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung in Kleinasien gegeben, dort und nur dort entstand die Philosophie.

---

<sup>24</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik, Leipzig 1963, Bd. 2 (Nach der Ausgabe von Georg Lasson), S. 99.

[21:]

## **Zweite Vorlesung**

### **Die Scheinalternative von Sein und Werden. Heraklit und die Eleaten**

Die in der vorigen Vorlesung genannten Entstehungsbedingungen für die Philosophie sind nicht nur für ihre Genese von Bedeutung. Sie bewirkten auch deren Fortentwicklung. Die antike griechische Philosophie wird gewöhnlich in vorsokratische, klassische und hellenistische eingeteilt. Wir wollen dieser Einteilung folgen und uns zunächst weiter mit der Vorsokratischen Philosophie befassen. Sie erreichte mit Heraklit von Ephesos und den Eleaten Höhepunkte, mit denen sich alle späteren Philosophen auseinandersetzen mußten, und die das Denken bis in die Gegenwart mitbestimmen.

Die Sophisten leiteten im 5. Jahrhundert eine Richtungsänderung ein. Maßgebend dafür sollte allerdings die Person und die Philosophie des Sokrates werden. Fragten die Vorsokratischen Philosophen in erster Linie nach der Arche, das heißt dem Ugrund und dem Weltgesetz, dem Logos, so richteten die Sophisten, Sokrates und die sokratischen Schulen ihr Augenmerk nicht in erster Linie auf die Natur und den Kosmos, sondern auf den Menschen und fragten nach dem Verhältnis von Wissen und Verhalten des Menschen.

Geographisch läßt sich die vorsokratische Philosophie in zwei Zentren lokalisieren: Im griechischen Kleinasien waren das vor allem die Städte Milet und Ephesos, in den griechischen Kolonien in Unteritalien wurden es Kroton und Elea. Erst nach dem Sieg über die Perser entwickelte sich Athen zum Zentrum der griechischen Philosophie und blieb es auch in der hellenistischen Phase – bis zum Untergang der antiken Philosophie im 6. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Die wichtigsten Richtungen und Vertreter der Vorsokratik im 6. und im 5. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung waren die bereits genannte ionische Schule, die Pythagoreer, Heraklit und die Eleaten mit Parmenides und Zenon, sodann Empedokles und Anaxagoras und die Atomisten Leukipp und Demokrit. Eine breite Strömung bildeten die Sophisten, ihre wichtigsten Denker waren Protagoras und Gorgias.

#### **1. Zur Philosophie der Pythagoreer**

**Pythagoras** aus Samos (570-500 v. u. Z.) ist uns vor allem als Mathematiker bekannt. Der nach ihm benannte Satz, im rechtwinkligen Dreieck ist die Summe der Kathetenquadrate gleich dem Hypotenusenquadrat, war allerdings schon den Babyioniern bekannt. Doch das schließt nicht aus, daß diese Erkenntnis gleichfalls eine originale Leistung des Mannes aus Samos war. In [22:] der griechischen Stadt Kroton in Süditalien begründete Pythagoras eine Schule, deren praktisch-religiöse und philosophische Wirkung sich vor allem auf den griechisch dominierten Teil Italiens, die Magna Graeca, erstreckte. Doch weder die mathematische noch die philosophische Wirkung dieser Schule blieb auf Süditalien beschränkt.

Es ist heute schwer, ja teilweise unmöglich, genau zu unterscheiden, was Pythagoras selbst und was seine Schüler entdeckt und gelehrt haben. Denn in dieser Schule herrschte die Regel, alle Erkenntnisse auf den Schulgründer zurückzuführen. „Er selbst hat es gesagt“ wurde zur sprichwörtlichen Formel. So wurden dem Pythagoras Erkenntnisse und Auffassungen zugeschrieben, die erst spätere Schüler gewonnen hatten. Pythagoras hat keine Schriften hinterlassen, seine Lehre wurde innerhalb seiner Schule mündlich weitergegeben. Da es den Pythagoreern verboten war, die Schullehre an Außenstehende weiterzugeben, gibt es nur wenige zuverlässige Zeugnisse über die pythagoreische Schule, vor allem die Fragmente des Philolaos aus Kroton und die Berichte des Aristoteles in der *Metaphysik*. Alle andere Überlieferung ist wesentlich von Platon beeinflusst und das heißt, sie ist partiell.

Die Lehre der Pythagoreer kreiste um die Bedeutung der Zahl. Nach der Entdeckung, daß sich die Intervalle der Tonleiter auf rationale Zahlenverhältnisse zurückführen lassen, kamen die Pythagoreer zu der Vorstellung, daß das Wesen der Wirklichkeit in Zahlen bestehe. Zahlen schufen die Ordnung des Kosmos, indem sie das Apeiron bestimmten und begrenzten. Die Dinge waren den Pythagoreern Abbilder der Zahlen, das Wesen jedes Dinges sei seine mathematische Gestalt. Quelle und Wesen jedes Dinges sei die Zahl. Die Wirklichkeit sei mathematisch bestimmt.

Die EINS stehe über den Zahlen und galt der Schule des Pythagoras als deren Ursprung. Jede natürliche Zahl sei ein Vielfaches der EINS. Da die Dinge als Zahlen bestimmt wurden, bestanden ihnen die Dinge aus einem Vielfachen von Einheiten. Sie nahmen also letzte Einheiten an, denn die vorausgesetzten mathematischen Einheiten wurden als eine Art Atom aufgefaßt, obwohl das Wort nicht gebraucht wurde. Doch die Auffassung, es gebe letzte, nicht mehr teilbare Einheiten als Ursprung der Dinge führte in der Folge zu einem Streit darüber, ob diese Annahme zulässig sei. Sowohl die eleatische Schule als auch die Atomisten griffen später diese Frage auf.

Die Organisation des Kosmos in seinen Bestimmungen war für die Pythagoreer ein harmonisches System von Zahlen und deren Verhältnissen, die sich als Harmonie von Sphären darstelle. Allerdings führte die Annahme der Pythagoreer, das Wesen der Wirklichkeit sei durch Verhältnisse zwischen ganzen Zahlen bestimmt, bereits in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts v. u. Z. zu einer Erschütterung ihres Weltbildes, als die Entdeckung irrationaler Zahlen bzw. inkommensurabler Verhältnisse, z. B. zwischen Diagonale und Seite [23:] des Quadrates, diese Voraussetzung entfallen ließ. Die Spekulationen der Schule des Pythagoras über die mathematische Ordnung des Universums haben die Forschung über Jahrtausende beeinflußt und die Idee der mathematisch bestimmten Harmonie der Sphären beeinflußt die Forschungen der Astronomen noch nach der kopernikanischen Wende, sehr stark z. B. den kopernikanischen Astronomen Johannes Kepler.

Die Pythagoreer konzentrierten sich auf den theoretischen Bereich der Mathematik, ohne technische Anwendungen wie etwa die Landvermessung. In ihrer Schule verselbständigte sich die Mathematik bald gegenüber der Philosophie. Noch Anaximenes hatte die Maßverhältnisse an die Luft gebunden. Die Pythagoreer aber verzichteten darauf, quantitative Verhältnisse überhaupt an einen Stoff zu binden. Das Erkennen der Zahlen setzten sie mit dem Erkennen der Naturgesetze gleich. Auch wenn ihnen die wesentlichen Gegensätze quantitativ bestimmt waren, so erschienen den Pythagoreern die Gegensätze doch als dasjenige, was die Dinge hervortreibe.

Die pythagoreische Mathematik war nicht nur Geometrie und Zahlentheorie. Sie sprach den Zahlen einen moralischen Charakter zu. Bestimmten Zahlen wurden sittliche Qualitäten zugeordnet, z. B. Gerechtigkeit oder Zwietracht. Trotz ihrer wissenschaftlichen Forschungen in Mathematik, Astronomie und Musiktheorie, ihrer Leistungen auch in der Medizin, herrschte in der pythagoreischen Schule ein mystischer Zug vor. Beeinflußt von den Mysterienreligionen war Pythagoras in erster Linie der Verkünder einer praktisch-religiösen Lehre. Wesentliche Bestandteile waren die Annahme der Unsterblichkeit einer individuellen Seele, die eine Trennung von Leib und Seele zur Voraussetzung hatte, sowie die Lehre von der Seelenwanderung. Die Seele stelle das eigentliche Wesen des Menschen dar, die von der Verunreinigung durch das Körperliche zu befreien sei. Denn der Körper sei nur eine vorübergehende Behausung der Seele, ja ihr Kerker, in den sie gebannt sei und aus dem sie sich zu befreien trachte. Um das Ziel einer Erlösung, nämlich einer Erlösung von körperlicher Existenz überhaupt, zu erreichen, müsse der Mensch ein sittliches Leben führen. Anderenfalls gehe seine Seele nach dem Tode des Menschen in einen anderen Körper von geringerem Wert über, z. B. in ein Tier. Die Seelenwanderungslehre der Pythagoreer wurde von den antiken Denkern auf ägyptische bzw. orientalische Einflüsse zurückgeführt, allerdings ist ihre Herkunft nicht völlig aufgeklärt. Dieses Element der pythagoreischen Schule sollte im weiteren vor allem Platon stark beeinflussen.

Für Pythagoras und seine Anhänger war die Zahl das Wesen der Dinge. Damit gingen sie einen entscheidenden Schritt voran, um strenger zwischen wahrnehmbarer und gedachter Wirklichkeit zu unterscheiden. Dies läßt sich am Beispiel der Musik anschaulich machen: Das Wesen musikalischer Harmonie bestand für die Pythagoreer in vernünftig erkennbaren mathematischen Verhältnissen, diese seien von den wahrnehmbaren Tönen verschieden. Diese Denker schritten so zu Aufspaltung der Wirklichkeit, in jene des Wesens und jene der Erscheinung. Und sie schrieben dem Bereich der vernünftig erkennbaren Gegenstände einen höheren Rang zu als dem der wahrnehmbaren Dingen.

Die pythagoreische Schule war – wie damals üblich – in Form eines religiösen Ordens organisiert. Sie betätigte sich auch als politische Kraft, stieß dabei aber bald auf Widerstand und wurde verfolgt. Dadurch wurde auch die Entwicklung der pythagoreischen Philosophie gehemmt. Dennoch muß auf

lange Sicht von einer nachhaltigen Wirkung dieser Schule auf die antike Philosophieentwicklung gesprochen werden. Jahrhunderte nach dem Erlöschen ihrer unmittelbaren Wirksamkeit gewann der Neupythagoreismus in der Spätantike noch einmal großen Einfluß und wurde konstitutiv für die letzte große philosophische Synthese der Antike, den von Plotin begründeten Neuplatonismus.

## 2. Dynamik aus dem Widerstreit – Heraklits Philosophie des Werdens

Heraklit (Herakleitos) von Ephesos (540-480 v. u. Z.) gehört zu den größten Gestalten griechischer Philosophie vor Sokrates. Er ist der erste Philosoph, von dem Persönlichkeitszüge überliefert sind. Aus königlichen Geschlecht stammend, verzichtete er auf seine ererbten Rechte. Heraklit war ein Gegner der antiaristokratischen Politik seiner Polis Ephesos. Der Aufstand der griechischen Städte in Kleinasien gegen die persische Herrschaft (500-494 v. u. Z.) wurde niedergeschlagen. Doch die Perser beließen diesen Städten einen gewissen Handlungsspielraum. Die Polis Ephesos nutzte diesen Spielraum, um ihre Verfassung zu demokratisieren. Heraklit bekämpfte diese Politik, wandte sich schließlich ab und lebte als Einsiedler. Von einer Lehrschrift sind rund 130 Fragmente überliefert, deren ursprünglicher Zusammenhang nicht erkennbar ist. Diese Fragmente wurden größtenteils durch die Kirchenschriftsteller Clemens von Alexandria und Hippolyt von Rom überliefert, die wahrscheinlich um 200 das Original der Schrift noch vorliegen hatten.

Bei den überlieferten Fragmenten handelt es sich um kurze, prägnante Sprüche, z. B.

- „Der Weg auf und ab ist ein und derselbe.“ (Fr. 60<sup>1</sup>)
- „Es lebt das Feuer der Erde Tod und die Luft lebt des Feuers Tod, das Wasser lebt der Luft Tod, die Erde den des Wassers.“ (Fr. 76)
- „Einsicht ist die größte Tugend, und Weisheit ist es, Wahres zu reden und gemäß der Natur zu handeln, indem man auf sie hört.“ (Fr. 112)

[25:] Es ist nicht klar, ob diese einzelnen Sprüche von jeher aphoristisch waren, so daß ihre Reihenfolge ohne Belang ist, oder ob sie Elemente einer ganzheitlichen Schrift waren, deren Anordnung nicht mehr erkennbar ist. Jedenfalls trug Heraklit bereits in der Antike den Beinamen „der Dunkle“, weil seine Schrift als schwer verständlich galt.

Heraklits Haltung zu seiner Polis war voll tiefer politischer Unzufriedenheit, doch handelte es sich keineswegs um eine apolitische Zurückgezogenheit. Er zürnte den Ephesiern, weil sie Hermodoros, ihren „besten Mann“, weggejagt hatten:

- „Einer ist mir so viel wert wie zehntausend, wenn er der Beste ist.“ (Fr. 49)
- „Eins ziehen die Besten allem anderen vor: ewigen Ruhm vergänglichen Dingen. Die Masse aber frißt sich voll wie das Vieh.“ (Fr. 29).
- „Möge euer Reichtum nie alle werden“, ruft er ihnen zu, „damit eure Minderwertigkeit an den Tag kommt.“ (Fr. 125a)

Dieser Mann hatte einen erzaristokratischen, massenverachtenden und elitären Standpunkt, war antidemokratisch und pessimistisch. Und doch vereinigte er mit dieser Position einen höchst progressiven, in vielem revolutionären philosophischen Standpunkt. Wie ist dieser Widerspruch zu begreifen?

Ähnlich wie bereits Thales kritisierte Heraklit das maßlose Streben nach Reichtum – und zwar sowohl bei den Aristokraten als auch bei Angehörigen der antiken Demokratie. Er entwickelte seine Philosophie noch krasser als die Milesier in Auseinandersetzung mit den überkommenen Denk- und Verhaltensweisen der Mehrheit der Politen, d. h. gegen die mythische Denkweise, die das Schicksal der Menschen und Völker, das Wirken der Naturkräfte in die Hände der Götter lege, deren Ratschlüsse unerforschlich seien. Heraklit verachtete den Aberglauben, daher rührte auch seine häufige und heftige Kritik an Hesiod. „Diese Welt, dieselbige von allen Dingen, hat weder der Götter noch der Men-

---

<sup>1</sup> Zitate von Heraklit werden mit der von Capelle gegebenen Fragmentnummer bezeichnet: Capelle, Vorsokratiker, a. a. O., S. 126 ff.

schen einer gemacht, sondern sie war immer und ist und wird immer sein ein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen sich entzündend und nach Maßen erlöschend.“ (Fr. 30)

Heraklit setzte die Fragestellung der Milesier fort. Wie sie fragte er nach der Arche, und er antwortete: Urgrund und Grundprinzip der Welt ist das Feuer. Alle Dinge seien Erscheinungsformen des Feuers, denn dieses sei von allen Elementen das beweglichste und wandelbarste. „Alles ist Austausch des Feuers und das Feuer Austausch von allem, gerade wie für Gold Waren und für Waren Gold getauscht wird.“ (Fr. 90) Nach Heraklit löse sich die Welt in Feuer auf und bilde sich aus dem Feuer neu. Das Feuer sei das Ein- und Alles, aus dem alles entstehe und in das alles vergehe.

Der deutsche Philosoph Hegel sah in Heraklit zu Recht den Begründer der Dialektik. „Hier sehen wird Land“, schrieb er, „es ist kein Satz des Heraklit, [26:] den ich nicht in meine Logik aufgenommen.“<sup>2</sup> Es waren vor allem zwei Elemente in Heraklits Philosophie, die ihn zum Begründer Dialektik machten, und sie hingen direkt mit dem Feuer als dem Urgrund zusammen. Einmal ging er von der steten Bewegung und Veränderung aller Gegenstände aus, zum anderen sah er die Ursache aller Bewegung im Kampf der Gegensätze.

Der Heraklit zugeschriebene, sprichwörtlich gewordene Satz *Panta rhei*<sup>3</sup> trifft den Kern seiner Philosophie. Die ständige Veränderung aber galt nicht nur wörtlich für den Fluß, sondern für den gesamten Kosmos. Alle endlichen und zeitlichen Dinge entstünden und vergingen, veränderten und bewegten sich. Diese Universalität des Werdens und Vergehens gelte für alle sinnlich gegeben Dinge, aber nicht nur für sie. Das Sein als Werden sei kein Status bloß empirischer Dinge, sondern als Logos, als Weltgesetz betreffe er ihr Wesen. Es handele sich, so Heraklit, um einen absoluten Prozeß des Werdens und Vergehens. Um aber zu werden und zu vergehen, müsse das Sein mit seinem Gegenteil, dem Nicht-Sein verbunden sein. Was werde, sei noch nicht. Was vergehe, sei noch nicht Nichts. Darum könnten weder Werden noch Vergehen ohne das Nichts gedacht werden. Werden war für Heraklit die Einheit von Sein und Nichts. Das Nichts oder das Nicht-Sein war ihm genauso real wie das Sein.

Das Feuer sei nicht nur das lebendigste der vier Elemente Feuer, Wasser, Erde Luft. Es sei zugleich jenes Element, das nur existiere, indem es andere verbrenne, also vernichte. Mit der Bestimmung des Feuers als der Arché setzte Heraklit daher die Fragestellung der Milesischen Schule fort, verschärfte allerdings die Frontstellung gegenüber mythologischem Denken und wurde zum Begründer der philosophischen Dialektik. Denn Entstehen und Vergehen der Dinge haben nach ihm ihren Grund im Kampf der Gegensätze. Alles Geschehen erfolge infolge eines Gegensatzes. In diesem Kampf aber bestehe auch die Einheit, ja Identität der Gegensätze: „Man muß wissen, daß der Kampf das Gemeinsame ist und das Recht der Streit, und daß alles Geschehen vermittle des Streites und der Notwendigkeit erfolgt.“ (Fr. 80). Heraklit tadelte den Dichter Homer, weil er den Vers gedichtet hatte: „Möchte doch der Streit aus Himmel und Erde verschwinden.“<sup>4</sup>

Wie Anaximander lehrte auch Heraklit, daß „aus Allem Eins und aus Einem Alles wird.“ (Fr. 10). Der Urgrund, das Ein- und Alles sei das Feuer: Die Einheit und der Kampf der Gegensätze schließe das Ineinanderübergehen ein: „Das Kalte wird warm, Warmes kalt, Feuchtes trocken, Trocknes feucht.“ (Fr. 126)

[27:] Heraklits These von der Universalität des Werdens bezog sich keineswegs ausschließlich auf das Aussprechen des sinnlich Gegebenen, wie sein Satz, man könne nicht zweimal in denselben Fluß steigen, nahelegen mag. Alles Werden aber vollziehe sich nach dem Logos (λόγος), dem Weltgesetz. Der Logos aber sei erkennbar. Nur stehe den Dingen ihre Natur, ihr Wesen nicht an der Stirn geschrieben, das bloße Aussprechen des den Sinnen unmittelbar Offenbaren treffe es nicht. „Die Natur liebt es, sich zu verbergen“ (Fr. 123) Die Menschen wüßten von den einzelnen Dingen, nach denen sie trachteten, sie vertrauten ihren Augen und Ohren, doch das verbleibe in der Meinung, die Heraklit

<sup>2</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hg. von Gerd Irritz, Textredaktion von Kann Gurst, Band 1, Leipzig 1971, S. 424.

<sup>3</sup> πάντα ῥεῖ = alles fließt.

<sup>4</sup> Homer, Ilias, XVIII 107.

nicht höher achtet denn „Spiele von Kindern“. Grundaufgabe aber sei das Erkennen der Natur, einschließlich der eigenen Natur. Letzter Zweck des philosophischen Erkennens war ihm die Weisheit. Weisheit aber schließe nicht nur Wissen, sondern vor allem menschliches Handeln ein. „Vernünftige Einsicht zu haben, ist die größte Tugend, und Weisheit ist es, Wahres zu reden und gemäß der Natur zu handeln, indem man auf sie hört.“ (Fr. 112)

Erkennen der Natur aber war für Heraklit Erkennen des Logos, der „alles durch alles lenkt“. Der Logos sei das Weltgesetz und zugleich eine Art Weltvernunft, identisch mit der Gottheit. Damit aber stand Heraklit in schärfstem Gegensatz zu den damals herrschenden religiösen Vorstellungen und ebenso zu den Mysterienkulten. Denn als Vernunft sei der Logos erkennbar. Heraklit war reich an Worten und Bildern, um dieses Weltgesetz zu bezeichnen: Der Logos sei das Göttliche und die Natur, das Feuer, das Verhängnis und das Umgebende, das Notwendige und das allen Gemeinsame. Diese Beschreibung des Logos hat idealistischen Interpretationen Vorschub geleistet. Doch Heraklit war Pantheist wie die Milesier. Der Logos war kein von der Natur losgerissenes selbständiges geistiges Wesen, kein transzendentes Wesen, keine äußere Ursache. Vielmehr bezeichnete er das Gesetz allen Entstehens und Vergehens, allen Wirkens in der Natur selbst.

Heraklit beschrieb das Wirken des Logos als Kampf der Gegensätze. Diese schlossen einander aus, bedingten aber auch einander und gingen deshalb ineinander über. Gegensätze seien so Bedingungen und Elemente des Weltprozesses. Dieser sei das einzig Absolute, die einzelnen Dinge dagegen seien in dieser Welt, in der alles miteinander verbunden ist, in der jede Erscheinung in ihr Gegenteil übergeht, immer nur in bezug auf anderes. Heraklit veranschaulichte diese Relativität folgendermaßen:

- „Die Esel würden den Häcksel dem Golde vorziehen.“ (Fr. 9)
- „Meerwasser ist das Reinste und das Scheußlichste, für Fische trinkbar und heilsam, für Menschen ungenießbar und verderblich.“ (Fr. 61)
- „Der schönste Affe ist häßlich im Vergleich mit dem Menschen.“ (Fr. 82)
- „Krankheit macht die Gesundheit süß, Übel das Gute, Hunger die Sättigung, Ermüdung das Ausruhen.“ (Fr. 111)

[28:] Heraklit akzentuierte also dialektisch die Relativität der Bestimmungen und deren Übergang in ihr Gegenteil. Zum Prüfstein der Wahrheit erhob er die Vernunft, nicht aber das Sinnenvermögen. Wahrheit war für Heraklit die Übereinstimmung unserer subjektiven Vernunft mit der objektiven Weltvernunft, dem Logos. Wahrheit aber war für Heraklit die Voraussetzung für Weisheit: „Wer beim Einzelnen oder bei der bloßen Vielfalt stehenbleibt, nicht zum Ganzen, zum Gesetz vordringt, gelangt weder zur Wahrheit noch zur Weisheit“.<sup>5</sup> Ein anderes Fragment verweist auf die Beziehung der Vernunft des Menschen mit dem Logos: „Nur eins ist weise: die Einsicht zu erkennen, die alles durch alles lenkt.“ (Fr. 41). Der Logos sei allen gemeinsam, denn: „Alle Menschen haben die Fähigkeit, sich selbst zu erkennen und vernünftig zu denken.“ (Fr. 116). Wie allerdings der Mensch an der Weltvernunft teilhabe, darüber geben die überlieferten Fragmente keine Auskunft. Sextus Empiricus gab dazu folgenden Bericht: „Diese göttliche Vernunft ziehen wir nach Heraklit durch die Atmung ein und werden so denkfähig, und zwar im Schlaf unbewußt, im Wachen dagegen mit Bewußtsein.“<sup>6</sup>

Heraklits Philosophie faszinierte Generationen von Philosophen, und nicht nur diese, vor allem durch drei Gedanken, *erstens* durch die These des Pantha rhei, die Absolutheit und Universalität des Werdens und Vergehens; *zweitens* durch der Widerstreit als Quelle der Bewegung und als die Wirklichkeit beherrschende Gegensätzlichkeit und *drittens* durch den Gedanken des Logos. Das Großartige an Heraklits Fragestellung nach dem Logos ist, daß in ihr Erkennen auf Gesetzeserkenntnis zielt.

Heraklit war der erste Dialektiker in der Philosophie und der Stammvater dialektischen Denkens. Die Akzentuierung des Werdens und Vergehens und die Bewegung in und durch Gegensätze bilden seinen unvergänglichen Beitrag zur Entwicklung der Philosophie. Heraklit fragte allerdings noch nicht nach

<sup>5</sup> Helmut Seidel: Von Thales bis Platon. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Berlin 1989, S. 78.

<sup>6</sup> Sextus Empiricus: Pyrrhonische Grundrisse, VII 126 ff = 22 A 16.

dem dialektischen Prozeß des Erkennens selber. Wie das Werden, das Entstehen und Vergehen, wie die Bewegung, das Fließen in fixe Begriffe zu fassen sei, hat er nicht untersucht. Aber gerade diese Frage wurde zum Grundproblem seiner historischen Gegenspieler, der Philosophenschule von Elea.

### 3. Das eine unteilbare, unveränderliche SEIN: Philosophie der Eleaten

Xenophanes gilt als der erste Vertreter der im süditalienischen Elea wirkenden Schule. Ihre geschichtlich folgenreichsten Denker waren Parmenides und sein Schüler Zenon. Xenophanes wirkte vor Heraklit, er hat ihn insbesondere hinsichtlich der Kritik anthropomorpher Gottesvorstellungen angeregt. Der entscheidende Denker und Begründer der eleatischen Lehre, [29:] Parmenides, war nach heute vorherrschender Auffassung jünger als Heraklit. Parmenides kannte Heraklits Schrift und entwickelte seine Philosophie in direkter Auseinandersetzung mit dessen Lehre.

**Xenophanes** (570-nach 480 v. u. Z.) war ein Rhapsode und wurde von Aristoteles gar nicht zu den Philosophen gezählt. Doch dies ist unberechtigt. Er gehörte nicht nur zu den Vorläufern, sondern zählte zu den Gründern der eleatischen Schule. Vor allem war er der erste philosophische Kritiker der anthropomorphen Religion. Sein pantheistischer Gottesbegriff hat sowohl Heraklit als auch die Eleatik wesentlich beeinflusst. Aus der Beobachtung, daß sich die Äthiopier ihre Götter schwarz und stumpfnasig vorstellten, die Thraker dagegen ihre blauäugig und rothaarig, zog Xenophanes den Schluß: „Wenn Kühe, Pferde und Löwen Hände hätten und damit malen und Werke wie die Menschen schaffen könnten, dann würden Pferde pferdeähnliche, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen und solche Gestalten schaffen wie sie selber haben.“ (Fr. 15<sup>7</sup>) Xenophanes stellte also fest, daß die sich Menschen sich Götter nach ihrem eigenen Bilde schaffen. Die Verschiedenheit der Gottesvorstellungen bei den verschiedenen Völkern schließe die Wahrheit dieser Vorstellungen aus: „Komme mit deinen Göttern in ein Land, wo andere Götter gelten, und man wird dir beweisen, daß du an Einbildungen und Abstraktionen leidest. Mit Recht. Wer einen Wendengott den alten Griechen gebracht, hätte den Beweis von der Nichtexistenz dieses Gottes gefunden. Denn für die Griechen existierte er nicht.“<sup>8</sup>

Dieser Sturm des Xenophanes auf den Olymp ist als Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus interpretiert worden. Doch die von Platon und Sextus Empiricus überlieferten Berichte bekräftigen, daß es sich hier um Pantheismus handelt. Gott war bei Xenophanes kein transzendentes Wesen, sondern die Gesamtheit der Dinge, das All-Eine, das kugelförmig Vollendete, das kein Leiden, keine Veränderung, keine Bewegung, kein Entstehen und Vergehen kenne.

**Parmenides** von Elea (540-480 v. u. Z.) gehörte neben Anaximander und Heraklit zu den bedeutendsten Denkern der frühen griechischen Philosophie. Auch er nahm Einflüsse der Pythagoreer auf, besonders in seiner Ethik sind sie nachzuweisen. In seiner Seinslehre (Ontologie) formte er die Ansätze des Xenophanes aus. Wie auch Heraklit war Parmenides der Überzeugung, daß die mythische Denkweise sowenig wie die naiv-realistische die Wahrheit über das SEIN zu erfassen vermöge. Die bunte Welt der einzelnen, zufälligen, bewegten und veränderlichen Dinge, wie sie uns in der Wahrnehmung gegeben seien, sei nur subjektive Meinung, nicht aber objektive Wahrheit. [30:] Parmenides unterschied das In-Meinung-Seiende und das In-Wahrheit-Seiende. Um letzteres erkennen zu können, habe sich die Philosophie allein auf das Denken zu stützen.

Von Parmenides sind zwei Fragmente seines Lehrgedichtes überliefert. Dieses Werk scheint aus zwei verschiedenen Teilen bestanden zu haben. Der erste enthielt die Lehre vom Sein (Ontologie), der zweite Meinungen über die Welt der Erscheinungen.<sup>9</sup> Parmenides führte in die Philosophie den Begriff des Seins ein. Seine Frage lautete, was wir eigentlich meinen, wenn wir vom Seienden sprechen. Und als Antwort zählte er Bestimmungen auf, die dem Seienden aufgrund dessen, daß es sei, zukä-

<sup>7</sup> Zitate des Xenophanes nach der Fragmentnummer bei Capelle.

<sup>8</sup> Karl Marx: Anmerkungen zur Doktordissertation „Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“, in: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke (MEW), Berlin 1958 ff., Ergänzungsband 1, S. 370.

<sup>9</sup> Parmenides: Über das Sein. Die Fragmente des Lehrgedichts. Übersetzung und Gliederung von Jaap Mansfeld. Text und Nummern nach Diels/Kranz 28B. Mit einem einführenden Essay herausgegeben von Hans von Steuben, Stuttgart 1981.

men. Nicht die empirisch wahrnehmbaren Eigenschaften der Dinge machten deren Sein aus, vielmehr handele es sich um andere Attribute, die nur gedanklich erfaßbar seien. Das SEIN war nach Parmenides ungeworden und unvergänglich, einzig und homogen, unbeweglich und unveränderlich, vollkommen. Nun treffen alle diese der wahren Wirklichkeit zugesprochenen Attribute in der Tat gerade nicht auf die vom Menschen erfahrene Wirklichkeit zu. Die wahrgenommenen Dinge sind heterogen und haben Teile, sie entstehen und vergehen, sie verändern sich und sie bilden eine Vielheit. Dies alles konnte und wollte auch Parmenides nicht bestreiten. Daher erklärte er die erfahrene Realität zur bloßen Erscheinung, ja zum trügerischen Schein. Die Entstehung der Dinge, ihre Bewegung und ihre Vielheit seien nur scheinbar. In Wirklichkeit gäbe es nur das eine, einzige unvergängliche SEIN. Dies könne nur im reinen Denken erfaßt und erkannt werden. Die wahrgenommenen Dinge dagegen seien die scheinbaren Dinge, sie seien Gegenstand bloßen Meinens, der *doxa*, also eines hypothetischen Fürwahrhaltens, nicht aber des echten Wissens, der *episteme*.

Parmenides riß also eine absolute Kluft auf zwischen der Erscheinung und dem SEIN, der wahren Wirklichkeit auf. Ebenso tief war der Abgrund zwischen Wahrnehmung und *doxa* auf der einen Seite und *episteme* auf der anderen. Seine Stellung in der Philosophiegeschichte ist dadurch bestimmt, daß er als erster explizit die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein stellte. Er plädierte für beider Identität: „Dasselbe aber ist Denken und des Gedankens Gegenstand“ (Fr. 8) Und gleichfalls: „Denn (nur) ein und dasselbe kann gedacht werden und sein.“ (Fr. 5)

Mit seiner These von der Identität von Denken und Sein wurde Parmenides noch nicht zum Begründer eines philosophischer Idealismus. Dies leistete Platon erst später. Bei Parmenides war das Denken keine eigene substantielle Wesenheit, die vom materiellen Sein gelöst und diesem gegenüber als das wahre Sein bezeichnet wurde. Vielmehr faßt er diese Identität so, daß [31:] das Seiende sowohl Objekt als auch Subjekt des Denkens sei, und daß nur das Seiende denke und gedacht werden könne: „Denn du kannst das Denken nicht ohne das Seiende antreffen, in dem es (ja) ausgesprochen. Denn es gibt nichts außer dem Seienden und wird nichts außer ihm geben.“ (Fr. 8)

Die beiden Kernsätze des Parmenides lauten: **Erstens:** Das Seiende ist. Es sei ebenso unmöglich wie undenkbar, daß es nicht wäre. **Zweitens:** Das Nicht-Seiende ist nicht. Begründungen und Beweise gab Parmenides nicht. Für sich genommen scheinen beide Sätze äußerst dürftigen Inhalts zu sein. Ihre Provokation und damit ihre Bedeutung lag in dem, was sie bestreiten. Denn sie schlossen die Möglichkeit aus, dem Seienden jene Prädikate zuzuschreiben, die wir in der Erfahrung der Welt antreffen: Entstehen und Vergehen, Veränderung und Entwicklung, Verschiedenheit. Des Parmenides Lehre vom Sein bestritt faktisch und formell der von uns erfahrenen Welt den Rang der Wirklichkeit, des wahrhaften SEINS. Wenn er von der Identität von Denken und Sein sprach, so hieß das, allein dem Denken sei das Sein zugänglich, nicht aber der Erfahrung der Sinne.

Diese bizarre Ontologie der Eleaten war konsequent: Mit dem Ausschluß des Nicht-Seins aus dem wahren Sein werden erstens Werden und Vergehen, zweitens die Bewegung, drittens die Teilbarkeit und viertens die Vielheit der Dinge ausgeschlossen. Das Sein sei also ungeworden und deshalb auch unvergänglich, ohne Anfang und ohne Ende, also zeitlos. Es sei nur Eines und nicht teilbar und darum einzig. Es sei unbeweglich. Und es sei ohne Mängel und darum vollkommen. Symbol des SEINS war den Eleaten die Kugel, in sich vollendet: „Aber da das Seiende eine Grenze hat, so ist es nach allen Seiten hin vollendet, gleich der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich.“ (Fr. 8)

Das Sein als das Eine, Nicht-Teilbare, Nicht-Entstandene und Nicht-Vergehende, das Unbewegte, nicht in der Zeit und auch nicht im Raum Existierende widersprach allen Sinneserfahrungen. Aber das focht die Eleaten nicht an, da ja das wahre Sein ja nur gedanklich erfaßbar sei. Wenn also eine logische Argumentation richtig sei, so könne sie durch eine gegenteilige Erfahrung überhaupt nicht widerlegt werden, sondern die Erfahrung müsse in diesem Fall als trügerisch gelten. Die Eleaten bewerteten also die Autonomie eines logisch richtigen Denkens so hoch, daß keinerlei empirischer Einwand als Beweis zugelassen wurde. Dies war die Grundlage der berühmten Aporien des Zenon, eines Schülers des Parmenides.

Der Kernsatz des Parmenides – **Das Sein ist** – wirkt zunächst wie eine leere Tautologie. Doch er ist weder abstrus noch bloße tautologisch. Wie kamen diese Denker zu einer derart einseitigen Auffassung, die gedanklich den Widerspruch wie die Bewegung, die Vielfalt wie die Zeit ausschließt? Aller Wahrscheinlichkeit nach – uns sind nur Fragmente überliefert – wurde die eleatische Lehre vom Sein als Konsequenz der formallogischen Gesetze der [32:] Identität und des ausgeschlossenen Widerspruchs entwickelt: Die begriffliche Fassung der Bewegung – und ebenso der Teilbarkeit, der Vielheit, des Raumes führe zu Widersprüchen. Widersprüche aber dürfen im Denken nicht zugelassen werden. Da allein das Denken das wahre Sein zu erfassen vermöge, und da dem Sein dasselbe zukommen müsse wie dem Denken, müsse auch das wahre Sein ohne Widerspruch gedacht werden. Hegel schrieb dazu: „Daß es Bewegung gibt, daß diese Erscheinung ist – davon ist gar nicht die Rede; sinnliche Gewißheit hat die Bewegung, wie es Elefanten gibt. In diesem Sinne es dem Zenon gar nicht einfallen, die Bewegung zu leugnen. Die Frage ist vielmehr nach ihrer Wahrheit; die Bewegung aber ist unwahr, denn sie ist Widerspruch. Damit hat er sagen wollen, daß ihr kein wahrhaftes Sein zukomme.“<sup>10</sup>

Parmenides Lehre vom Sein übte auf die folgende Entwicklung der griechischen Philosophie eine große Wirkung aus, weit über die von ihm gegründete Schule hinaus. Denn seine Ontologie bildete einen provokativen Stachel vor allem für jene, die nicht zur eleatischen Schule gehörten. Ohne Parmenides ist die weitere griechische Philosophieentwicklung nicht zu begreifen. Empedokles, Anaxagoras, die Atomisten und Platon setzten sich mit der Eleatik auseinander und übernahmen die eleatischen Attribute des Seins. Allerdings wurden sie nun nicht mehr dem einzigen SEIN, sondern verschiedenen Elementen gleichzeitig zugesprochen, so den Atomen bei Demokrit, so den Ideen bei Platon.

Die Eleaten mußten vor allem ihre Leugnung der Bewegung gegen die Angriffe der anderen Philosophen verteidigen. **Zenon** von Elea (um 490-430 v. u. Z.), der bedeutendste Schüler des Parmenides, hat gezeigt, daß aus zwei Axiomen der voratomistischen Mathematik ein unlösbarer Widerspruch entsteht. Diese Axiome lauteten: 1. Jeder Körper besteht aus einer unendlich großen Zahl nichtausgedehnter Punkte. 2. Jeder Körper ist unendlich teilbar.

Zenon argumentierte folgerichtig, daß die Summe nichtausgedehnter Punkte niemals ein Ausgedehntes ergeben könne, da immer nur Nichtausgedehntes addiert werde, also die Summe hinsichtlich der Ausdehnung Null sei. Aus der Summierung nichtausgedehnter Punkte könne kein Körper entstehen, der notwendig ausgedehnt sei. Werde nun gleichzeitig unendliche Teilbarkeit vorausgesetzt, so müßte sich jeder Körper als Summe der unendlichen Zahl der Teile als unendlich groß erweisen. Folglich entstehe, so Zenon, der Widerspruch, daß jeder Körper hinsichtlich der Ausdehnung die Größe Null habe und gleichzeitig unendlich groß sein müsse. Um diesen Widerspruch zu vermeiden, müsse man schließen, daß der Körper nicht teilbar sei und es keine Vielheit gebe, daß das SEIN nur eines sei. Dieser Schluß nun widerspricht der Logik ebenso sehr wie dem gesunden Menschenverstand.

[33:] Am berühmtesten unter den Argumenten der Eleaten gegen die Annahme der Bewegung sind die Aporien des Zenon geworden, mittels derer er den Standpunkt des Parmenides verteidigte. Aristoteles überlieferte vier Argumentationsbeispiele des Zenon gegen die Denkbarkeit der Bewegung:

**Dichotomie:** Bevor ein Körper die Strecke AB durchlaufe, müsse er deren Hälfte durchlaufen, zuvor deren Hälfte usw. bis zur Unendlichkeit. Da nun unendliche Teilbarkeit der Strecke unterstellt sei, erreiche er niemals B, ja könne A überhaupt nicht verlassen.

**Das Stadion:** Drei Gruppen von Athleten befanden sich im Stadion: Die Gruppe A ruhe, die Gruppe B laufe von links an den Ruhenden vorbei, die Gruppe C laufe von rechts an der Gruppe A vorbei. Unterstellt werde, daß sich alle Läufer mit gleicher Geschwindigkeit bewegten und daß Raum und Zeit sich aus diskreten Elementen zusammensetzten. Die Ausgangssituation sehe so aus:

---

<sup>10</sup> Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, S. 407/8.

|                |                |                |                |                |                |                |                |
|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|
|                |                | A <sub>1</sub> | A <sub>2</sub> | A <sub>3</sub> | A <sub>4</sub> |                |                |
| B <sub>4</sub> | B <sub>3</sub> | B <sub>2</sub> | B <sub>1</sub> | →              | →              | →              | →              |
| ←              | ←              | ←              | ←              | C <sub>1</sub> | C <sub>2</sub> | C <sub>3</sub> | C <sub>4</sub> |

Wenn sich nun die Athleten jeder Gruppe auf gleicher Höhe befanden, so habe sich folgende Situation ergeben:

|                |                |                |                |
|----------------|----------------|----------------|----------------|
| A <sub>1</sub> | A <sub>2</sub> | A <sub>3</sub> | A <sub>4</sub> |
| B <sub>4</sub> | B <sub>3</sub> | B <sub>2</sub> | B <sub>1</sub> |
| C <sub>1</sub> | C <sub>2</sub> | C <sub>3</sub> | C <sub>4</sub> |

Der Läufer B<sub>1</sub> habe hinsichtlich der ersten Reihe die Punkte A<sub>3</sub> und A<sub>1</sub> durchlaufen, hinsichtlich der letzten Reihe jedoch die Punkte C<sub>1</sub>, C<sub>2</sub>, C<sub>3</sub> und C<sub>4</sub>. Zenon schloß daraus, daß ein Läufer denselben Abstand in der halben, ein anderer in doppelter Zeit durchlaufen habe. Dies kommt durch den Bezug auf die ruhende bzw. die laufende andere Gruppe zustande. Da zwei nicht gleich vier und 0,5 nicht gleich eins sein können, müsse die Bewegung als Widerspruch ausgeschlossen werden.

**Der fliegende Pfeil:** Der Pfeil müsse zu jedem Zeitpunkt einen Raum einnehmen, der seiner Länge und Stärke entspreche. Er könne nicht zum gleichen Zeitpunkt an einem und einem anderen Ort sein. Der Flug des Pfeils war für Zenon gleich der Summe der Ruhezustände, Ruhe plus Ruhe ergebe niemals Bewegung, ergo: der fliegende Pfeil ruhe.

**Achilles und die Schildkröte:** Die Schildkröte erhalte beim Wettrennen beider einen Vorsprung. Auch wenn Achilles schneller laufe als die Schildkröte, so lege auch sie während jener Zeit, in der er den Vorsprung aufhole, eine bestimmte Strecke zurück. Auch wenn sie gering sei, so leget die Schnecke [34:] doch im Verlaufe eines beliebigen Zeitpunktes eine Strecke zurück, die niemals gleich Null sei. Folglich könne die Distanz zwischen beiden niemals gleich Null werden.

Bereits den Zeitgenossen war klar, daß Zenons Aporien dem gesunden Menschenverstand Hohn sprechen. So bringt eine Anekdote die „Widerlegung“: Ein anderer Lehrer der Philosophie stand nach Zenons Vortrag auf und ging hin und her, bewegte sich also. Doch als sein Schüler dieser „Widerlegung“ Beifall klatschte, belehrte ihn der Philosoph: Zenon habe gar nicht die sinnliche Gewißheit der Bewegung bestritten, sondern ihre Denkbareit. Und deren Gründe könnten nur mit Gegenargumentation aus der Welt geschafft werden. Und hier lag die Bedeutung der Eleaten. Sie haben die Frage gestellt, ob und wie die Bewegung in Begriffe zu fassen ist. Denn hierin liegt das Problem: Wie kann ein Begriff, der seinem Wesen nach zu fixieren, also festzumachen hat, der notwendig trennt, indem er bestimmt, das Zusammenhängende und das Fließende der Erscheinungen ausdrücken? Ob auch die Leugnung der Denkbareit der Bewegung selbst nicht ihr Verdienst ist, so hat doch Zenons Fragestellung das logische und das dialektische Denken sehr angeregt.

Zenons Argumente waren indirekte Beweise. Um einen Satz indirekt zu beweisen, ging er von dessen Negation aus und versuchte zu zeigen, daß sie zu unhaltbaren Konsequenzen führe. Wenn aus einem Satz etwas Unmögliches folge, dann müsse er falsch, dann müsse sein Gegenteil richtig sein. Ziel der Eleaten war es, Widersprüche im Denken auszuschließen, und darum schlossen sie sie aus dem Sein aus. Diese Schule verkörperte den bewußten Gegensatz zur objektiven Dialektik des Heraklit: „Sie aber treiben dahin, taub und blind zugleich, blöde glotzende, urteilslose Haufen, die Sein und Nichtsein für dasselbe halten und nicht für dasselbe“, polterte Parmenides (Fr. 6). Die Konsequenz der von den Eleaten vorausgesetzten Widerspruchsfreiheit war allerdings nicht die gewünschte. Vielmehr traten die Widersprüche noch schärfer hervor und neue hinzu. Der Ausschluß der Mannigfaltigkeit und der Bewegung aus dem wahren Sein hatte zur Folge, daß als einzige positive Bestimmung übrigblieb: das Sein ist, es ist das Eine. Das Sein blieb hier also abstrakt und leer, bloßes, „reines“ Sein. Platon wie Hegel hatten daher durchaus recht, wenn sie ein solches inhaltleeres Sein, das bar jeder konkreten Bestimmung ist, mit dem Nichts gleichsetzten.

#### 4. Die eleatische Herausforderung: Synthesen von Heraklit und Parmenides in der vorsokratischen Philosophie

Die Eleatik hatte das philosophische Denken der Griechen in eine Grundlagenkrise gestürzt. Bereits die ersten Nachfolger versuchten, die krassen Widersprüche der Eleatik zu lösen, den unvermittelten Gegensatz zwischen dem, was in Wahrheit sei, und dem, was in der Meinung sei, wieder miteinander zu vermitteln. Der Gegensatz zwischen Heraklits Lehre von der Veränderlichkeit der mannigfaltigen, einer widerstreitenden seienden Dinge und der eleatischen Ontologie des einen, einzigen wahrhaften Seins führte zu einer Reihe von Syntheseversuchen. Alle im folgenden vorgestellten Philosophen hielten an der eleatischen Annahme einer wahren Wirklichkeit fest, die unentstanden, unverändert und unvergänglich sei. Doch sie knüpften diese Annahme an die Voraussetzung, dieses wahre Sein könne nicht als Einheit und Einzigartigkeit, sondern nur als Vielheit von Seienden bestehen. In ihren Synthesen erklärten sie daher die erfahrbaren Dinge zu veränderlichen Kombinationen unveränderlicher Elemente, die mit Ausnahme der Einzigkeit alle Merkmale des Seins nach Parmenides besitzen sollten. Sie nahmen also nicht ein einziges Sein an, sondern mehrere oder gar unendlich viele Elemente, deren jedes aber die Merkmale des SEINS bewahren sollte.

Als erster unternahm **Empedokles** von Akragas (492-432 v. u. Z.) einen solchen Versuch. Er war stark vom eleatischen Denken beeinflusst, konnte aber bei dessen Folgerungen nicht stehenbleiben. Empedokles ging in die Philosophiegeschichte als Überwinder der Eleatik und Vorbereiter der Atomistik ein. Mit den Eleaten teilte er die Auffassung, das wahre Sein könne weder entstehen noch vergehen, es sei ewig und unveränderlich. Aber im Unterschied zur Eleatik ging er nicht von einem unteilbaren Sein aus, sondern zerschlug die eine unteilbare, vollendete Kugel. Die Qualität des Seins erhielten bei ihm gleich vier Elemente: Wasser, Erde, Feuer und Luft. Sie würden durch die Kräfte Liebe und Haß bewegt. Liebe vereinige sie, Haß trenne sie, durch die Mischung entstünden die konkreten Dinge. Empedokles ließ so die Ewigkeit und Unveränderbarkeit des wahren Seins bestehen, vermochte aber gleichzeitig das Entstehen und Vergehen der vielfältigen Dinge zu erklären. Auch war Empedokles der erste Denker, der das Wirken der Natur in Analogie zum künstlerischen Produktionsprozeß des Menschen beschrieben hat.

Neben dem Einfluß der Eleaten und der Ionier darf auch der Heraklits auf Empedokles nicht übersehen werden. Er äußerte sich einmal in der besonderen Rolle des Feuers unter seinen vier Elementen, zum anderen im ewigen Kreislauf des Werdens und Vergehens und schließlich in der Rolle der gegensätzlichen Kräfte als Quelle der Verschiedenheit der Dinge. Während allerdings bei Heraklit das Werden absolutes Prinzip des Seins war, beschränkte Empedokles das Werden auf die einzelnen getrennten Dinge. Die vier Elemente selber aber blieben bei ihm unveränderlich. Während bei Heraklit die Gegensätze gleichzeitig das Werden bewirkten, ließ Empedokles sie einzeln und nacheinander wirken.

In der Wahrnehmungstheorie vertrat Empedokles eine Auffassung, die in dieser oder jener Form unterschiedlichste Denker der Antike teilten: Von [36:] den Dingen gingen Ausflüsse aus, die in die Öffnungen der Sinnesorgane, sofern diese zusammenpassen, einströmen. Gleiches sei also nur durch Gleiches erkennbar.

**Anaxagoras** von Klazomenai (500-425 v. u. Z.) ist für die Philosophiegeschichte gleich in dreifacher Hinsicht von Bedeutung:

**Erstens:** Er brachte die Philosophie aus dem aufgeklärten Ionien nach Athen und leitete dessen Entwicklung zur Welthauptstadt der Philosophie ein. War zu Zeiten des Thales Athen ein Landwirtschaft treibender Stadtstaat, so wurde die Periode nach dem Sieg über die Perser (490 bzw. 479 v. u. Z.) die politische und kulturelle Blütezeit Athens.<sup>11</sup> Der junge Anaxagoras kam in ein aufblühendes Athen, das militärisch gesichert und politisch relativ frei war. Er brachte den aufgeklärten Geist der ionischen Philosophie mit.

---

<sup>11</sup> Sie endete mit Athens Niederlage im Peloponnesischen Krieg gegen Sparta (404 v. u. Z.)

**Zweitens:** Anaxagoras war der erste griechische Philosoph, der wegen Gottesleugnung (Asebie) angeklagt und verurteilt wurde, und das ausgerechnet in Athen. Doch diese Anklage war vor allem ein Vorwand, um seinen Freund Perikles, den politischen Führer der demokratischen Partei zu treffen.

**Drittens:** Die Aussage des Anaxagoras, daß der Nous (νοῦς), der Geist, die Welt regiere, hat in der griechischen Philosophie Epoche gemacht und seither viele berühmte Nachfolger und noch mehr verschiedene Interpretationen gefunden.

Auch Anaxagoras versuchte eine Synthese von Heraklit und den Eleaten. Den Ausgangspunkt teilt er mit Parmenides und Empedokles: Wahres Sein entstehe und vergehe nicht. Aus Nichts werde nichts. Hinsichtlich der Vielheit der Dinge, ihrer Bewegung und Veränderung teilte er die gegen die Eleatik gerichtete Position des Empedokles: Aller Dinge Entstehen und Vergehen sei nichts anderes als Mischen ewiger und konstanter Teilchen bzw. deren Trennung. Doch Anaxagoras nahm nicht nur vier, sondern unendlich viele, qualitativ verschiedene Grundstoffe an. Diese wurden *Homöomeren* genannt. Jedes konkrete Ding sei durch ihr Mischungsverhältnis bestimmt. Bewegt würden die Homöomeren durch den Nous.

Nach dem überlieferten Fragment des Anaxagoras sei der Nous, der Geist oder die Vernunft, unendlich und selbstherrlich. Außer dem Nous sei kein Ding vollständig von anderen geschieden. Der Nous besitze die größte Kraft, er ordne alles, herrsche über alles, habe Gewalt sowohl über die Wirbelbewegung, die den Kosmos bilde, wie über alles, was eine Seele besitze. Der Nous besitze von jeglichen Dingen jegliche Erkenntnis, und er sei das feinste und reinste aller Dinge. Aristoteles und Hegel haben Anaxagoras für seine Auf-[37:]fassung vom Nous gefeiert, schien sie doch das Leitmotiv des objektiven Idealismus auszudrücken. Doch Platon wußte es in diesem Fall besser. Der Vernunftbegriff (Nous) des Anaxagoras war durch einen Determinismus charakterisiert, der Platons dagegen durch eine Teleologie. Im Lehrgebäude des Anaxagoras hatte der Nous erstens die Funktion des deus ex machina als des ersten Anstoßes, der den Prozeß der Kosmosbildung in Gang setze, und zweitens die Funktion des Gesetzes, das diesem Prozeß zugrunde liege. Damit war der Nous des Anaxagoras im zweiten Punkte analog dem Logos von Heraklit.

Zwei Punkte aus der Lehre des Anaxagoras seien hier noch herausgehoben, weil sie sich als außerordentlich tragfähig erwiesen haben: Aristoteles berichtete, daß „Anaxagoras behauptet, der Mensch sei das klügste der Lebewesen, weil er Hände habe“. <sup>12</sup> Von Aristoteles selbst stammt der Satz, daß die Hand das Werkzeug aller Werkzeuge sei. Und doch polemisierte Aristoteles in diesem Punkte gegen Anaxagoras, weil er es für wahrscheinlicher hielt, daß der Mensch Hände bekommen habe, weil er das klügste Wesen sei und nicht umgekehrt. Doch in diesem Streit war Anaxagoras der Wahrheit näher.

Gegen die Wahrnehmungslehre des Empedokles, daß Gleiches nur durch Gleiches erkennbar sei, behauptete Anaxagoras, daß Gleiches keinesfalls auf Gleiches wirke. Die Hand empfinde eiskaltes oder siedendheißes Wasser als schmerzhaft, aber Wasser mit der Körpertemperatur des Menschen kaum.

## 5. Griechischer atomistischer Materialismus

Empedokles und Anaxagoras bereiteten die materialistische Atomistik vor, die ebenfalls eine Synthese zwischen Eleatik und Heraklit darstellte. Der Begründer der griechischen Atomistik war **Leukipp** (Leukippos) von Abdera (um 500-440 v. u. Z.). Er kam aus der milesischen Tradition des Anaximenes, hatte allerdings in Elea Zenon gehört und mit ihm darüber diskutiert, ob es eine endliche oder eine unendliche Teilbarkeit des Seienden gäbe. Leukipp war der Auffassung, die Teilbarkeit sei begrenzt, folglich müßten unteilbare Teilchen existieren. Diese wurden **Atome** genannt.

In Abdera, einer nordgriechischen Handelsstadt, lehrten nicht nur Leukipp und sein Schüler Demokrit, sondern gleichfalls der bekannte Sophist Protagoras und der berühmte Arzt Hippokrates. Die Atomistik von Leukipp und Demokrit wird im folgenden als eine Einheit am Beispiel der überliefer-

---

<sup>12</sup> Aristoteles, Metaphysik, 99 A, 102.

ten Fragmente von Demokrit behandelt. Die Atomistik war die bedeutendste materialistische Richtung der griechischen Philosophie: Sie führte die ionische Tradition fort und setzte sich wie ihre Zeitgenossen mit den Eleaten auseinander. Sie verarbeitete die Lehren von Empedokles und Anaxagoras [38:] und – dies war neu – befand sich bereits in einer Frontstellung gegen die Sophistik. Abdera war zu Zeiten des Demokrit ein wichtiger Warenumserschlagplatz und ein kulturelles Zentrum.

**Demokrit** (Demokritos) von Abdera (460-371 v. u. Z.) war ein Philosoph von enzyklopädischer Gelehrsamkeit. Wenn von ihm auch keine kompletten Schriften, sondern nur Fragmente überliefert sind, so blieb doch eine Aufstellung seiner Werke erhalten, aus der hervorgeht, wie vielseitig und umfangreich seine Arbeiten waren.<sup>13</sup> Wie die Eleaten fragte Demokrit: was ist das in Wahrheit Seiende? Und er antwortete: „In Wirklichkeit gibt es nur die Atome und das Leere.“ Hinzu komme noch die Zeit. Diese Antwort war natürlich nicht auf empirischen Wege gewonnen worden. Die Atome der griechischen Atomistik waren kein Ergebnis physikalischer Erkenntnis, sondern die Antwort auf die Frage der Eleaten nach dem Sein. Die Atome hatten hier die Qualitäten, die bei Parmenides dem SEIN zukamen. Den Atomen wurden also Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unteilbarkeit, Kompaktheit zugeschrieben. Innerhalb der Atome gebe es keine Leere.

Allerdings widersprach Demokrit der eleatischen Seinsauffassung in drei entscheidenden Punkten. Er behauptete: **Erstens:** Es gibt eine unendliche Zahl von Atomen. **Zweitens:** Die Atome umgibt der leere Raum. **Drittens:** Die Atome befinden sich in Bewegung. Nach Demokrit haben die Atome aber nicht nur jene Merkmale, die bei Parmenides die Qualität des SEINS ausmachten, also Unveränderlichkeit, Ewigkeit etc., sondern auch noch weitere, durch die sich voneinander unterschieden: Doch diese Attribute seien ausschließlich quantitativer Natur, nämlich Gestalt, Größe, Gewicht, Lage und Anordnung.

Die Verkettung der Atome bewirke das Entstehen der Dinge, die Auflösung der Verknüpfung ihr Verschwinden. Beides sei ohne Bewegung nicht denkbar. Folglich dachte Demokrit die Bewegung als wesentliche Eigenschaft der Atome selbst. Es bedürfe daher keiner äußeren Kraft, die Entstehen und Vergehen bewirke. Allerdings verstand Demokrit Bewegung als bloße Ortsveränderung der Atome im leeren Raum. Die Annahme des leeren Raumes außerhalb der Atome wiederum war Voraussetzung dafür, überhaupt eine Bewegungsmöglichkeit der Atome anzunehmen.

Die Eleaten hatten das Leere, d. h. den leeren Raum ausgeschlossen. Dagegen setzten die Atomisten folgende Argumentation: Das Sein sei das Sein der Atome. Atome gebe es unendlich viele. Da es viele seien, müßten sie getrennte, einzelne sein. Was sie trenne, sei der leere Raum. Folglich sei der leere Raum die Bedingung für die Bewegung der Atome und ebenso die Be-[39:]dingung für die Vielheit und die Einzelheit. Der leere Raum sei folglich das Nicht-Sein, er existierte ebenso real wie das Sein der Atome.

Demokrits Auffassung von Sein und Nichtsein unterschied sich von jener Heraklits, auch wenn sie formal gleichlautend waren: Bei Heraklit waren das Werden und Vergehen absolut. Sein und Nichtsein waren ihm daher Bestimmungen, ohne die das Werden undenkbar sei. Auch bei Demokrit bedingten sich Sein und Nichtsein, doch sie standen einander als Unveränderliche gegenüber. Was sich verändere, sei allein die Verkettung der Atome, niemals aber die Atome selbst und niemals das Leere.

Die Bewegung der Atome versuchte Demokrit allein aus physischen Ursachen heraus zu erklären. Seine mechanisch-kausale Betrachtungsweise stand jeder teleologischen diametral gegenüber. Daher kannte Demokrit auch keinen Zufall. Die radikale Leugnung des Zufalls schloß bei ihm auch die Leugnung der Möglichkeit ein. Die Konsequenz dieses Ausschlusses von Möglichkeiten und Zufällen, war ein unbedingter Fatalismus. Dieser wurde seinen Nachfolgern, vor allem Epikur, zum Problem, und dieser unternahm es dann, die Lehre zu modifizieren.

Demokrit wandte seine Grundsätze der Atomistik auf alle damals bekannten Wissensgebiete an. Er war der erste der drei großen Systematiker der antiken griechischen Philosophie – neben Platon und

---

<sup>13</sup> Die Fragmente Demokrits werden zitiert Capelle, Vorsokratiker.

vor Aristoteles. Betrachten wir abschließend seine Psychologie als Grundlage seiner Erkenntnistheorie. Der Mensch war ihm ein Kosmos im kleinen, also eine bestimmte Art der Verknüpfung der Atome. Ähnlich wie Platon hielt er die menschliche Seele für dasjenige, was den Körper bewege. Aristoteles schrieb darüber: „Einige Philosophen haben die Meinung gehabt, die Seele sei Feuer, denn auch dieses sei die feinteiligste Substanz und komme von den Elementen am meisten einer unkörperlichen Natur nahe; außerdem ist es vor allem das Feuer, was sich bewegt und andere Körper in Bewegung setzt. Demokrit hat aber auch den Grund für jede dieser beiden Tatsachen klarer dargelegt. Seele und Geist seien nämlich dasselbe. Dies aber gehöre zu den unteilbaren Urkörpern; beweglich sei es aber infolge seiner Feinteiligkeit und Gestalt. Von den Gestalten aber seien die kugelförmigsten am beweglichsten. Aus solchen (Atomen) bestände der Geist und das Feuer.“<sup>14</sup> Das Verhältnis von Körper und Geist stellte für die Atomistik die Verbindung „feuriger“ Atome mit anderen dar.

In der Wahrnehmungsauffassung entwickelte Demokrit seine berühmte Bildertheorie. Es mag uns heute naiv und mechanisch erscheinen, daß sich von jedem Gegenstand „Bildchen“ (eidolae) ablösen sollen, die dann von den menschlichen Sinnesorganen aufgenommen würden. Doch in dieser [40:] oder jene Weise war diese Bildertheorie Allgemeingut der damaligen griechischen Philosophie. Demokrits Wahrnehmungsauffassung unterschied prinzipiell den real existierenden Gegenstand, der wahrgenommen werde, und die Seele mit ihrer Fähigkeit wahrzunehmen. Wahrnehmung sei eine Veränderung der Seele, die durch Einwirkung von Gegenständen auf diese hervorgerufen werde.

Mit dieser Bildertheorie hatten die antiken Atomisten natürlich große Schwierigkeiten, den Erkenntnisprozeß zu erklären. Wenn die Atome nur quantitativ bestimmt seien, wie könne es dann zu qualitativ verschiedenen Wahrnehmungen kommen? Demokrit unterschied daher zweierlei: objektive Charakteristika der Dinge und subjektive Resultate der Sinnesstätigkeit. Letztere anerkannte er als durch die Einwirkung ersterer verursacht. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhundert hat der englische Philosoph John Locke dann diesen Gedanken wieder aufgegriffen und primäre und sekundäre Sinnesqualitäten unterschieden.

Auch bei der Beantwortung der Frage nach dem Denken blieb Demokrit auf den Positionen seiner materialistischen Atomistik: Wahrnehmung und Denken seien insofern nicht verschieden, als beide mit Veränderungen des menschlichen Körpers verbunden seien, die durch die Einwirkung der Dinge hervorgerufen würden. Doch Demokrit sah durchaus den Gegensatz, ja den Streit zwischen Wahrnehmung und Denken. Erst jenseits der Sinne, im Denken erscheine das Licht der Wahrheit. Das setze aber voraus, so folgerte er, daß alles Erkennen seine Grundlage in der Wahrnehmung habe. Demokrit erklärte, „daß es ein Problem bleibt, zu erkennen, wie jedes Ding in Wirklichkeit beschaffen ist“. (Fr. 114) Und seine Gedanken hatten hier einen stark skeptischen Zug.

Götter kamen im atomistischen Weltbild nicht vor. Die Göttervorstellungen seiner Zeitgenossen erklärte Demokrit aus dem Nichtwissen um die Naturvorgänge und aus der Furcht vor ihnen. Die Not sei die Lehrmeisterin der Menschen und die Kultur das Werk ihrer Hände und ihres Verstandes. Demokrits Streben war auf objektives Wissen gerichtet. Wie Heraklit erschien ihm dies als die selbstverständliche Voraussetzung für eine maßvolle und weise Lebensführung.

---

<sup>14</sup> Aristoteles, Metaphysik 68 A, 101.

[41:]

### ***Dritte Vorlesung***

## **Der Mensch – das Maß aller Dinge? Sophistik und Sokratik**

### **1. Philosophie als Ware auf dem Markt**

Sophist heißt wörtlich Lehrer der Weisheit. Sophisten nannten sich jene Wanderlehrer, die in der griechischen Gesellschaft des 5. Jahrhunderts Bildung und Beredsamkeit gegen Entgelt lehrten. Ihre Positionen waren recht verschieden, sie bildeten keine Schule. Wenn sie dennoch als eine geistige Strömung bezeichnet werden können, so deshalb, weil erstens die Art ihrer Begründung sie von den anderen unterscheidet und weil sie zweitens alle die gleiche Funktion erfüllten: Sie verkauften die Philosophie als Ware auf dem Markt. Die wichtigsten Sophisten waren Protagoras von Abdera (481-411 v. u. Z.), Gorgias von Leontinoi (um 483-375 v. u. Z.), Prodikos von Keos (1. Hälfte des 5. Jh. v. u. Z.), Thrasymachos aus Kaieheton (2. Hälfte des 5. Jh. v. u. Z.), Kallikles (um 400 v. u. Z.), Hippias von Elis (um 400 v. u. Z.), Antiphon aus Athen (um 400 v. u. Z.), Phaleas von Chalkedon (2. Hälfte des 5. Jh. v. u. Z.).

Fragen wir zunächst, wieso die Philosophie zur Ware werden konnte und wer eine zahlungskräftige Nachfrage nach ihr entwickelte. Nach den Perserkriegen entstand mit dem gewachsenen Wohlstand bei reicheren Politen das Bedürfnis nach Bildung, konkret nach ökonomischem und politischem Wissen, vor allem aber nach der Fähigkeit, seine Worte überzeugend und angenehm zu setzen. Die Sophistik wirkte in der Blütezeit der Polis, deren demokratische Staatsform aber forderte vom Politen zunehmend die Fähigkeit, in der Öffentlichkeit, vor allem in der Volksversammlung und vor Gericht überzeugend oder elegant reden zu können. Denn hier war die „Macht des Wortes“ eine Realität. Das Selbstbewußtsein jener Politen wuchs, weil ihre Rede bzw. ihre Stimme tatsächlich mitentscheidend für die Politik des Staates sein konnte. Sie waren als Persönlichkeit angesehen, wenn ihr Wort und ihre Stimme etwas galten. Und je gewichtiger ihre Stimme war, um so stärker wurde ihr Selbstbewußtsein. Die Sophisten befriedigten also ein wirkliches Bedürfnis, das auch so stark war, daß dafür gut bezahlt wurde. Die Lehre der Sophisten hatte einen hohen Gebrauchswert. Überzeugendes Reden wollte gelernt sein, und die Lehrer, die solches Geschäft am besten verstanden, waren die teuersten.

[42:] Der berühmteste Sophist war Protagoras, und wahrscheinlich war er der erste Philosoph, der durch seine Lehre reich wurde. Platon läßt Protagoras in seinem Dialog *Menon* das Angebot so schildern: „Man lernt bei mir Wohlüberlegtheit in seinen häuslichen Angelegenheiten: wie man am besten sei eigenes Hauswesen verwaltet, und, was die Angelegenheiten des Staates betrifft, wird man bei mir so ausgebildet, daß man möglichst befähigt wird, an der Regierung des Staates in Wort und Tat mitzuwirken.“<sup>1</sup>

Mit der Entwicklung der Warenproduktion, mit dem Aufblühen der Poleis nach den Perserkriegen verschärfte sich auch die Polarisierung von Armut und Reichtum. Die demokratischen Staats- und Rechtsverhältnisse aber brachten ein Selbstbewußtsein des reichen Politen hervor, dem weder Götter noch ein Naturgesetz Maßstab seines Handelns waren. Vielmehr erklärte er sein Handeln allein aus seinem Willen heraus und fragte umgekehrt, ob nicht das Gesetz Ausdruck des Willens sei. War das Gesetz Maßstab für den Menschen oder war der Mensch das Maß für die Gesetze? Das Selbstbewußtsein des reichen und erfolgreichen Politen begünstigte eine Weltauffassung, in der er sich selbst als Maß aller Dinge begriff.

„Dieses individualistische, ja egoistische Selbstbewußtsein trat durchaus in Gegensatz zum überkommenen religiösen und moralischen Überbau, wie er aus Vordemokratischen Zeiten, die keine entwickelte Warenproduktion kannten, überkommen war. Diesem Selbstbewußtsein kamen die Sophisten entgegen, ihm verliehen sie philosophischen Ausdruck.“<sup>2</sup> Erst die Rolle des selbstbewußten Politen in der griechischen Demokratie machte z. B. jene von den Sophisten formulierten Fragen überhaupt

---

<sup>1</sup> Platon: *Menon*, 91 D E.

<sup>2</sup> Helmut Seidel: *Von Thales bis Platon*, Berlin 1980, S. 131/132.

möglich, ob denn wohl das Staatsgesetz das Übermächtige sei, dem sich das Individuum zu unterwerfen habe, oder ob nicht vielmehr das Gesetz Ausdruck des Willens der Menschen sei?

In der späteren Philosophiegeschichte hatten die Sophisten einen sehr schlechten Ruf. Das Wort „sophistisch“ drang in die Alltagssprache ein und bedeutete geistige Klopffechtereier oder gewissenlose Wortverdreherei. Schuld an dieser überkommenen, aber falschen Bewertung war vor allem Platon, der in allen uns überlieferten Schriften diesen Ruf immer wieder bekräftigte. In der antiken Sklavengesellschaft galt bezahlte Arbeit als verächtlich. Daran knüpfte Platon an, wenn er die Sophisten verachtete und verächtlich machte. Da die Sophisten keine Schulen bildeten, die ihr Erbe bewahren und pflegen konnten, wurde ihr Andenken nicht bewahrt. Platons gezielte Verleumdungen dagegen errangen beinahe ein Monopol hinsichtlich der Bewertung der Sophisten und hatten über Jahrtausende eine verhängnisvolle Wirkung.

[43:] Diese negative Bewertung verdeckte, daß die Sophisten viele neue Fragen gestellt und weiterführende, ja bahnbrechende Gedanken hervorgebracht haben. Ihre Verunglimpfung durch Platon und seine Nachbeter sollte zugleich vergessen machen, daß Sokrates, Platon und Aristoteles ohne die Sophisten nicht denkbar sind. Sie haben nicht nur die Sophistik kritisiert, sondern immer auch an sie angeknüpft. Die Sophistik bildete für Sokrates, Platon und ihre Nachfolger eine wichtige Voraussetzung und die entscheidende Herausforderung.

## **2. Worin liegt der Maßstab für Wahrheit und Weisheit? Sophistische Auswege aus den Widersprüchen der Vorgänger**

Die Sophistik leitete eine Wende in der antiken griechischen Philosophie ein und zwar eine Hinwendung zum Menschen als sozialmoralisch handelndem und erkennendem Wesen und eine Abwendung von der Naturphilosophie. Die sophistischen Philosophen rückten staats- und rechtsphilosophische, sprachphilosophische und kulturhistorische Probleme, vor allem aber moralphilosophische Fragen in den Vordergrund. Voraussetzung für diese Verlagerung des Gegenstandsinteresses war das Vorschreiten der Erkenntnis auf diesen Gebieten, entscheidende Triebkraft waren die bereits genannten Bedürfnisse der erfolgreichen Politen, ihre Wirksamkeit öffentlicher Rede zu erhöhen. In der Tat ist die historische Stellung der Sophistik dadurch charakterisiert, daß in ihr der Mensch im Mittelpunkt des philosophischen Interesses stand.

Allerdings sollten wir nicht übersehen, daß die Philosophie immer, also auch schon vor der Sophistik, die Beziehung des Subjekts zum Gegenstand reflektiert hat, und daß von Thales bis Demokrit nicht die Natur für sich Gegenstand philosophischen Nachdenkens war, sondern immer das Verhältnis des Menschen zu ihr, das als Subjekt-Objekt-Verhältnis gedacht wurde.

Aber nicht nur der Gegenstand des philosophischen Interesses verlagerte sich, auch der Stil des Philosophierens änderte sich: Die Sophisten verhalfen einer kritischen Denkhaltung zum Durchbruch. „Der Unterschied zwischen den bedeutenden Vertretern der Sophistik und einem Philosophen wie Empedokles beruht auf dem Unterschied zwischen kritischer Rationalität und prophetischer Verkündigung; der Sophist ist Analytiker, der Philosoph vom Typus des Empedokles will Verkünder einer höheren Einsicht sein, die dem Uneingeweihten verschlossen bleibt.“<sup>3</sup> Die neue kritische Rationalität der Sophisten hing unmittelbar mit der von ihnen ausge-[44:]übten Funktion zusammen, Philosophie für eine öffentliche Praxis zu lehren. Sie führte nämlich zu einer Demokratisierung des Wissens, eine solche aber war nur möglich auf der Basis einer Demokratisierung der Gesellschaft, und sie trug wiederum zu dieser bei. Die Sophisten wandten sich ab von esoterischem Wissen. Das von ihnen angebotene Wissen sollte praktisch verwertbar sein, und zwar für jene, denen durch dieses Wissen die Mitwirkung an der Politik ermöglicht wurde. Folglich durchbrachen die Sophisten die bisherige aristokratische Beschränktheit philosophischer Zirkel und öffneten die Philosophie breiteren Kreisen. Deren richtiges Handeln wurde als unmittelbare Konsequenz einer richtigen Beurteilung der Tatsachen und der Auswahl der richtigen Prinzipien angesehen. Dem entsprach ihr Ideal einer rationalen

---

<sup>3</sup> Wolfgang Röd: Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Erster Band: Altertum, Mittelalter, Renaissance, München 1994, S. 77.

Praxis, das Wissen aufgrund angemessener Begriffe zur Voraussetzung zweckmäßigen Handelns erklärte. Die Sophisten sahen es als ihre Aufgabe an, allgemein zugängliches Wissen zu vermitteln.

Auch den Sophisten ging es um Tugend und Weisheit, und nicht darin unterschieden sie sich von Heraklit, sondern in deren Begründung. Objektives, sicheres Wissen erschien Heraklit wie Demokrit als die selbstverständliche Voraussetzung für Tugend und Weisheit. Und auch Sokrates, Platon und Aristoteles ging es um objektives, von den Zufälligkeiten des einzelnen Individuums unabhängiges Wissen. Den Sophisten ging es um praktisch anwendbares Wissen. Weil sie aber keinen objektiven Maßstab des Wissens fanden oder anerkannten, führte ihre Hinwendung zum Menschen als Gegenstand ihrer Untersuchungen sie notwendig zum Relativismus und auch Subjektivismus.

Wir wollen im folgenden einige Vertreter und einige Lehren der Sophisten vorstellen. Protagoras aus Abdera (481-411 v. u. Z.) gilt als der bedeutendste Sophist. Zwei Zitate sollen die Differenz zwischen ihm und Heraklit veranschaulichen:

**Heraklit:** „Die Einsicht ist die größte Tugend, und Weisheit ist es, Wahres zu reden und gemäß der Natur zu handeln, indem man auf sie hört.“<sup>4</sup>

**Protagoras:** „Der Mensch sei der Maßstab aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind.“<sup>5</sup>

Hinsichtlich der Erkennbarkeit der äußeren Dinge ging Protagoras von folgenden Prämissen aus:

*Erste Prämisse:* Die Dinge seien ständig im Fluß. Diese Prämisse faßte Protagoras allerdings nicht wie Heraklit, sondern wie dessen Schüler Kratylos, [45:] der die Relativität verabsolutierte und Heraklit korrigiert hatte: man könne auch nicht einmal in demselben Fluß baden.

*Zweite Prämisse:* All unser Wissen über die äußeren Dinge entspringe der Wahrnehmung.

*Schlußfolgerung:* Protagoras folgerte nun, daß der Fluß der Dinge und der Fluß meiner Wahrnehmungen nicht zusammenkämen. Ich könne daher über die Dinge der Wahrnehmung nur wissen, wie sie zum Zeitpunkt meiner Wahrnehmung für mich wären. Von den äußeren Dingen sei keinerlei objektives Wissen möglich.

Nun sind Wahrnehmungen bei verschiedenen Individuen zweifellos verschieden, auch dasselbe Individuum hat zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche Wahrnehmungen von denselben Gegenständen. Doch mit diesem Hinweis schloß Protagoras grundsätzlich allgemeingültiges Wissen über die Gegenstände aus. Denn er schritt nicht von der Wahrnehmung zum Denken fort, um unterschiedliche oder falsche Wahrnehmungen durch das Denken begreifen oder korrigieren zu können. Protagoras unterstellte vielmehr, daß gegensätzliche Wahrnehmungen und Sätze gleichberechtigt seien. Damit aber konnte er nicht mehr zwischen Traumerscheinungen und realen Erscheinungen unterscheiden. Mit der objektiven Wahrheit schloß Protagoras auch den Irrtum aus. Jede, selbst die abwegigste Wahrnehmung war ihm wahr, irren nicht mehr möglich.

Wie aber kamen die Sophisten zu diesem Subjektivismus? Auf die gesellschaftlichen Grundlagen der Marktgängigkeit der Philosophie, die sich auch als verändertes philosophisches Bewußtsein widerspiegeln, wurde bereits verwiesen. Die entscheidende philosophische Ursache für ihre Wendung zum Subjektivismus aber lag in den Widersprüchen der ihnen vorausgegangenen Philosophie. Von Thales bis Demokrit war das philosophische Denken davon ausgegangen, daß das Erkennen die Wahrheit über das Wesen des Seienden aufzufinden habe, also daß sich das subjektive Erkennen nach dem objektiven Gegenstand richten müsse. Nun lehrten aber die einzelnen Philosophen über ein und denselben Gegenstand sehr Verschiedenes, ja Gegensätzliches. Zwei einander widersprechende Sätze über denselben Gegenstand aber können nicht zugleich und nicht in derselben Hinsicht wahr sein. Die Sophisten fanden aber bei ihren philosophischen Vorgängern keinen Maßstab, an dem deren Sätze hätten geprüft werden können. Im Objekt könne ein solcher Maßstab nicht liegen, da sich die

<sup>4</sup> Fragment 50 (Capelle).

<sup>5</sup> Platon: Theätet, 151 E f.

verschiedenen Denker ja in unterschiedlicher Weise darauf beriefen. Folglich schlossen die Sophisten, das Kriterium könne nur im Subjekt liegen. Das aber leitete sie zu weiteren Folgerungen: Liege der Maßstab der Wahrheit im Subjekt, dann sei das Seiende so, wie wir es wahrnehmen und denken. Folglich richte sich nicht die Wahrnehmung nach dem [46:] wahrgenommenen Sein, sondern die Wahrnehmung befände darüber, was das wahre Sein sei.

### 3. Ist tatsächlich der individuelle Mensch das Maß aller Dinge? Protagoras' Homo-mensura-Satz und seine Kritiker

Der bekannteste Satz des Protagoras und zugleich der berühmteste Satz aller Sophisten lautet „**Der Mensch ist das Maß aller Dinge**“. Dieser bereits ausführlich zitierte „Homo-mensura-Satz“ bildet ein Kernstück sophistischen Denkens. Der Mensch bestimmt das Sein, was darüber hinausgeht, wird abgelehnt. Und alles Sein ist nicht objektiv, sondern subjektiv und wandelbar.

In der Philosophiehistorie gibt es recht unterschiedliche Interpretationen dieses Satzes. Hat Protagoras wirklich den individuellen Menschen gemeint oder zielte der Satz auf die Gattung Mensch? Platon hat für Jahrhunderte der Philosophiegeschichte die Interpretation des Satzes von Protagoras vorgegeben. Denn er hatte in seinem Dialog *Theätet* dem Protagoras folgende Verteidigung des gnoseologischen Relativismus in den Mund gelegt: „Ich behaupte also, daß es mit der Wahrheit so steht, wie ich es geschrieben habe: daß nämlich jeder von uns Maßstab des Seienden und des Nichtseienden ist; daß sich aber der eine vom anderen tausendfach eben darin unterscheidet, daß dem einen die Dinge anders erscheinen und sind als dem anderen. Und ich bin weit davon entfernt, zu leugnen, daß es Weisheit und weise Männer gäbe, vielmehr nenne ich auch eben denjenigen weise, der einen von uns, dem etwas schlimm erscheint und ist, dadurch, daß er ihn umstimmt, dies als gut erscheinen und sein läßt.“<sup>6</sup>

Diese von Platon geprägte Interpretation unterstellte den Sophisten die Grundhaltung, jeden beliebigen Sachverhalt überzeugend vertreten zu können, jede beliebige Haltung überzeugend begründen zu können, gleichgültig, wie er in Wirklichkeit sei, gleichgültig, was wahr sei. Zweifellos waren die Sophisten als abhängige Wanderlehrer in besonderem Maße auch philosophisches Sprachrohr der gesellschaftlichen Bedürfnisse jener Klienten, von denen sie engagiert wurden. Dem Aristokraten Platon aber ging es gerade darum, jene demokratische Partei zu bekämpfen, deren Bildungsbedürfnisse die Sophisten bedienten. Platons Feindschaft richtete sich gegen die aufklärerischen Richtungen der griechischen Philosophie, sowohl gegen Demokrit als auch gegen die Sophisten. Sein Haß und seine Verachtung verzeichneten grob die Positionen der Sophisten, er leugnete geradezu, daß diese Denker überhaupt fruchtbare Erkenntnisse gewonnen haben.

Aristoteles interpretierte den Homo-mensura-Satz des Protagoras so, daß der Ausdruck „der Mensch“ nicht das zufällige Individuum bedeute, [47:] sondern den Menschen als Träger von Gattungseigenschaften der Menschheit. Er schrieb in der *Metaphysik*: „Wenn aber Protagoras sagt, der Mensch sei das Maß aller Dinge, so heißt das soviel als der Wissende oder der sinnlich Wahrnehmende sei das Maß und zwar darum, weil dieser sinnliche Wahrnehmung, jener Wissenschaft besitzt, die wir als Maß ihrer Gegenstände bezeichnen. So nichtssagend also auch der Satz des Protagoras ist, so scheint er doch wunder was zu besagen.“<sup>7</sup>

Hieran knüpfte Hegel an: „Dies ist in einem wahren Sinne ein großes Wort“, schrieb er, „hat aber sogleich auch die Zweideutigkeit: wie, daß der Mensch das Unbestimmte und Vielseitige ist, jeder nach seiner besonderen Partikularität der zufällige Mensch, das Maß sein kann; oder die selbstbewußte Vernunft im Menschen, der Mensch nach seiner vernünftigen Natur und seiner allgemeinen Substantialität, das absolute Maß ist. Auf jene Weise genommen ist alle Selbstsucht, aller Eigennutz, das Subjekt mit seinen Interessen der Mittelpunkt ... dies aber ist gerade der schlechte Sinn der Verkehrtheit, welche man den Sophisten zum Hauptvorwurf machen muß: Daß sie den Menschen nach seinen zufälligen Zwecken setzen – daß bei ihnen noch nicht das Interesse des Subjekts nach seinen Besonderheiten und das Interesse desselben nach seiner substantiellen Vernünftigkeit unterschieden

<sup>6</sup> Platon, *Theätet*, 166 D.

<sup>7</sup> Aristoteles: *Metaphysik*, IV 4, 1007b.

sind. Derselbe Satz kommt bei Sokrates und Plato vor, aber in weiterer Bestimmung; hier ist der Mensch das Maß, indem er denkend ist, sich einen allgemeinen Inhalt gibt.“<sup>8</sup>

#### 4. Sophistische Skepsis und sophistische Einsichten

Die Sophisten knüpften an skeptische Tendenzen bei Demokrit an und wurde selbst zu Vorläufern des hellenistischen Skeptizismus. Gorgias aus Leontinoi in Unteritalien (um 483-375 v. u. Z.) war ebenso wie Protagoras ein glänzender Redner, wie überhaupt eine trennscharfe Abgrenzung der Rhetoren von den Sophisten nicht immer möglich ist. Gorgias hat in seinen berühmten Thesen den sophistischen Zweifel auf die Spitze getrieben, er stellte seine Thesen sowohl Heraklit als auch den Eleaten gegenüber und stand damit in der Reihe jener griechischen Philosophen, die eine Überwindung dieses Gegensatzes versuchten. Seine drei wichtigsten Thesen lauteten:

**Erstens:** Das Nichtseiende gibt es überhaupt nicht. Es existiert aber auch das Seiende nicht.

**Zweitens:** Wenn es aber auch etwas geben sollte, so ist es doch für die Menschen unerkennbar und unvorstellbar.

[48:] **Drittens:** Und wenn es auch durch das Denken erfaßt werden könnte, wäre es doch nicht einem anderen mitteilbar.<sup>9</sup>

Gorgias hat eine nicht erhaltene Schrift *Von der Natur oder dem Nicht-Sein* verfaßt. Darin argumentierte er, daß das Nicht-Sein auch nur Nicht-Sein sei, also doch etwas und also auch sei. Indem aber dem Nicht-Sein Existenz zuerkannt werden müsse, sei auch der Unterschied zwischen Sein und Nicht-Sein hinfällig. Das Sein verliere den ihm von den Eleaten zugesprochenen Vorzug vor dem Nicht-Sein. Gorgias' Negation des Seins-Begriffs richtete sich vor allem gegen Zenon.

Mit dem Argument, daß man niemals der vollständigen Gleichheit der Elementarempfindungen gewiß sein könne, leugnete Gorgias die Erkennbarkeit der Dinge, und falls diese eventuell doch erkennbar seien, die Mitteilbarkeit von Erkenntnissen. Denn wer verbürge uns, daß der Eindruck meines Nachbarn dem meinen gleiche? Diese nihilistische Konsequenz hinsichtlich der Erkenntnisfähigkeit des Menschen führte ihn zu dem Resultat, der Mensch stecke in einem Netz von Worten und Meinungen.

Heraklit und die Eleaten hatten den grundsätzlichen Unterschied zwischen Meinung (doxa) und Wissen (episteme) herausgehoben. Darin folgten ihnen Sokrates und Platon. Protagoras und auch Gorgias aber ebneten diese Differenz zwischen Wissen bzw. Weisheit und Meinung wieder ein. Heraklit hatte Wahrheit immer für ein unverzichtbares, konstitutives Moment von Weisheit gehalten. Protagoras aber machte mit der Wahrheit als Voraussetzung der Weisheit Schluß, Wahrheit wurde ihm für Weisheit entbehrlich. Wenn jeder seine Wahrheit besitze, aber durchaus nicht jeder ein Weiser sei, welche Bestimmung gebe es dann für Weisheit? Weisheit hieß bei Protagoras, aus jeder Sache für sich und für die Polis das Beste zu machen. Damit war der Nutzen in das Zentrum der Weisheit gerückt worden. „Der Bezug auf den Nutzen führt die Sophisten einerseits zu der Einsicht in die gesellschaftliche Bedingtheit und in die Relativität ethischer und rechtlicher Normen. Da diese Einsicht aber andererseits weder erkenntnistheoretisch gestützt noch auf Erkenntnis historischer Gesetze gegründet werden konnte, ist die Differenz zwischen erkenntnistheoretischem und ethischem Relativismus nicht so groß, wie ihre Berufung auf das Naturrecht glauben machen könnte.“<sup>10</sup>

Die philosophischen Erkenntnisse der Sophisten waren vor allem mit der Tatsache verbunden, daß sie die tradierten Auffassungen über Staat und Recht, Moral und Religion in Frage stellten. Nicht selten wird die Sophistik – sei es allein, sei es gemeinsam mit der Atomistik [49:] und anderen Vertretern – als „Aufklärung“ bezeichnet. Diese analoge Verwendung des für eine spezifische historische

<sup>8</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hg. von Gerd Irritz. Textredaktion Karin Gurst, Band I, Leipzig 1971, S. 547.

<sup>9</sup> Sextus Empiricus: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Felix Meiner Verlag Hamburg 1998, VII 65. (Zenon, S. 39)

<sup>10</sup> Seidel, Von Thales bis Platon, S. 136.

Situation der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts geprägten Begriffs ist dann nicht abwegig, wenn man bedenkt, daß sie mit der Religions- und Gesellschaftskritik, der Berufung auf das Naturrecht sowie mit Gleichheitskonzepten und Erziehungsvorstellungen vergleichbare Momente enthielt. Für diese „aufklärerische“ Funktion sollen an dieser Stelle zwei Beispiele benannt werden:

**Erstes Beispiel:** Im philosophischen Rechtsdenken wurden die geltenden Gesetze kritisch befragt. Das führte die Sophisten zum Gegensatz von natürlichem Recht (physei) und Satzung (nomos). Platon überlieferte den Satz des Hippias: „Das Gesetz tyrannisiert den Menschen und zwingt ihn zu vielem, was der Natur zuwiderläuft.“ Die Sophisten erkannten: das positive Recht ist nicht von Natur aus gültig, sondern entspringt einer Setzung, die im Interesse der Gesetzgeber erfolgte. Entsprechend erklärte Thrasymachos, das positive Recht sei ein Instrument der Mächtigen, um die Schwächeren zu unterdrücken. Kallikles erkannte aber auch: das Gesetz ist ein Schutzwall der Schwachen gegen die Starken.

Im Rechtsdenken wie in der Religionskritik formulierten die Sophisten die Frage, ob die gegebene Gesellschaft der Natur des Menschen entspreche? Und sie entwickelten aus der postulierten Natur des Menschen erste Ansätze eines Naturrechtes, die Jahrhunderte später aufgegriffen und systematisiert wurden. Der Gedanke des Naturrechts sollte erst in der Neuzeit und in der Aufklärung seine größte Wirksamkeit entfalten. Am konkretesten faßte Antiphon den Gedanken von der natürlichen Gleichheit der Menschen und vom Unterschied zwischen natürlichem Recht und menschlichen Satzungen. Hippias von Milet ging über Antiphon, der die Erziehung zum Hauptmittel der Veränderung der menschlichen Satzungen erklärt hatte, noch hinaus und machte sich lange vor Platon daran, „ein Bild des besten Staates zu entwerfen.“<sup>11</sup> Phaleas war noch konsequenter und forderte die Einführung der Besitzgleichheit im Staate. Die Berufung auf die Natur des Menschen führte allerdings bei anderen Sophisten zu gegenteiligen Folgerungen: So wurde bei Kallikles die Berufung auf die Natur des Menschen zum Argument, um eine Herrenmoral zu begründen: Die Gerechtigkeit sei die Herrschaft des Stärkeren, denn: „Von Natur ist allemal das Schwächere auch das Schlechtere.“<sup>12</sup> Auch Thrasymachos hielt die Gerechtigkeit für nichts anderes als den Nutzen des Stärkeren.

**Zweites Beispiel:** Analog zum Recht begriffen die Sophisten auch die Religion als Erfindung der Menschen. Protagoras hatte geschrieben: „Von den [50:] Göttern vermag ich nichts festzustellen, weder, daß es sie gibt, noch, daß es sie nicht gibt, noch, was für eine Gestalt sie haben.“<sup>13</sup> Dies brachte ihm in Athen einen Prozeß wegen Gottesleugnung (Asebie) ein, doch Protagoras entzog sich ebenso wie Anaxagoras der Anklage durch die Flucht.

Kritias erklärte die Religion zum Manöver, die Furcht vor den Göttern als Abschreckungsmittel zu nutzen. Prodikos hielt die Götter für einen Ausdruck menschlicher Gefühle: Die Menschen projizierten alles, was ihnen Nutzen bringe, ins Göttliche. Diagoras schließlich brachte vor, die Annahme einer göttlichen Gerechtigkeit widerspreche der Erfahrung der Ungerechtigkeit in der Welt.

Fassen wir die philosophiehistorische Bedeutung der Sophisten zusammen, so besteht sie wesentlich in folgenden Veränderungen der Gegenstände philosophischer Untersuchungen:

**Erstens:** Der Mensch wurde unmittelbar zum Mittelpunkt philosophischen Bemühens.

**Zweitens:** Das Denken wurde selber zum philosophischen Thema.

**Drittens:** Mit dem Denken wurde die Sprache zum Problem der Philosophie, sie spielte bei den Sophisten die überragende Rolle.

**Viertens:** Die Kritik der traditionellen moralischen Wertmaßstäbe eröffnet dem griechischen Denken einen neuen Horizont und ebnete einer autonomen, vernunftbegründeten Ethik den Weg.

---

<sup>11</sup> Aristoteles, Politik, II 7, 1267b.

<sup>12</sup> Platon, Gorgias, 483/484.

<sup>13</sup> Protagoras: Fragment 4 (nach Capelle, Vorsokratiker, S. 333.)

## 5. Sokrates als Begründer einer autonomen Ethik

**Sokrates** von Athen (470-399 v. u. Z.) war eine der größten und merkwürdigsten Gestalten der Philosophiegeschichte. Seinen Zeitgenossen galt er als Prototyp der Sophisten, bei Platon erschien er als deren schärfster Gegner. Und beides traf zu. Mit den Sophisten teilte er das Interesse am Menschen. Von ihnen trennte ihn sein Beharren auf objektivem Wissen als Grundlage des Verhaltens.

Sokrates hat keine Schriften verfaßt. Sein Philosophieren geschah in Gesprächen mit Schülern und zufälligen Passanten auf dem Markt, der Agora der griechischen Polis. Seine Persönlichkeit und seine Denkweise riefen bei den Zeitgenossen ganz unterschiedliche Reaktionen hervor. Dementsprechend haben wir auch verschiedene Sokratesbilder. Das für die Philosophiegeschichte entscheidende Bild aber hat Platon geprägt. So haben wir zwei Paradoxa: Sokrates lehrte nur mündlich, doch sein Einfluß auf die griechische Philosophie war so tief und so nachhaltig, daß wir von einem Einschnitt sprechen müssen. Obwohl die Wirkung des Sokrates über Jahrtausende bis in die Gegenwart reicht, wissen wir von ihm und [51:] von seiner Philosophie nichts Sicheres. Denn er hat kein philosophisches System entwickelt, keine Akademie oder Schule gegründet. Die wichtigste Quelle für die Auffassungen des Sokrates bilden für uns jene Dialoge seines Schülers Platon, in denen jener Sokrates den Dialog führen ließ. Weitere wichtige Quellen sind Xenophons Schrift über Sokrates sowie die Lehren der anderen sokratischen Schulen und die Schriften des Aristoteles.

Sokrates wurde 470 v. u. Z. geboren, zur Blütezeit Athens nach den Perserkriegen. Er nahm an der Schlacht von Potidäa 432 als einfacher Soldat teil und mußte auch noch die Niederlage Athens im Peloponnesischen Krieg 404 durch das mit Persien verbündete Sparta erleben. Obwohl einige der danach von Sparta eingesetzten 30 Tyrannen aus dem Kreis seiner Schüler stammten, lehnte Sokrates es ab, sich zum Vollstrecker ihrer Tyrannei machen zu lassen. Auch in anderen bezeugten Fällen war seine unbestechliche Rechtlichkeit weder von der Mehrheitsmeinung noch von anderem Druck zu beeinflussen.

Sokrates' Vater war Bildhauer, seine Mutter Hebamme. Den zunächst ausgeübten väterlichen Beruf gab er zugunsten der Philosophie bald auf. Auf beide Berufe kam er in übertragenem Sinne in seinen philosophischen Gesprächen ständig zurück: Wie der Vater wolle er schöne Menschen bilden, wie die Mutter aus jungen Menschen das herausholen, was verborgen in ihnen stecke, also die Menschen über sich selbst aufklären und mit der Hebammenkunst diese Klarheit zutage fördern. Wie wir uns sein Fragen auf dem Markt vorstellen könnten, hat Ernst Bloch humorvoll beschrieben:

„Dieser Weise lebte unter Menschen, er war nicht einsam wie ein anderer großartiger Weise: Heraklit, auch Parmenides. Er war kein erhabenes Schulhaupt wie Pythagoras, sondern ein angenehmer, fröhlicher Nichtstuer, der sich den ganzen Tag auf dem Markt herumtrieb, sehr zum Leidwesen seiner Frau Xanthippe ... Er stand bald bei dem und bald bei jenem herum, bald bei einem Mädchen, das auf den Strich ging, bald bei einem Hufschmied, bald bei einem Leineweber, bald bei einem anderen Bürger, der auch nichts tat, unterhielt sich über dieses und jenes und stellte sich dumm. Und weil er angeblich einen solch schwachen Kopf hatte, fragte er immerzu. Zunächst knüpfte er an das Gewerbe an. Mit dem Mädchen unterhielt er sich darüber, wie man es macht, daß man mehr Männer bekommt und besser verdient, und mit den anderen unterhielt er sich über die beste Art, Hufe zu schmieden, über das Elend mit den Gesellen und Lehrlingen heutzutage und so immer weiter, wobei er jeden an seinem Interesse packte und dadurch das Gespräch interessant machte, bis man dann auf irgendeinen Begriff kam, auf etwas Gemeinsames. Da stellte er sich erst recht dumm und fragte weiter, und diese Fragen waren so abgefeimt, daß der andere sich in Widersprüche verwickelte, das heißt, daß sich das, was er zu wissen glaubte, als Nichtwissen, als bloße doxa, als landläufige platte Meinung herausstellte. Darauf ließ Sokrates [52:] den in einen Knäuel von Widersprüchen Verwickelten stehen und ging lachend weg zum nächsten. Der Befragte aber blieb zurück mit offenem Maul.“<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Ernst Bloch: Antike Philosophie (Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950-1956, Bd. 1), Frankfurt/Main 1985, S. 112.

Diese Denk- und Verhaltensweise des Sokrates mußte jene provozieren, die seinen Fragen nicht standhalten konnten. Nahmen sie gar öffentliche Ämter ein, so fühlten sie sich in ihrer Zuständigkeit getroffen durch die öffentliche Entblätterung des vorgeblichen Wissens als Scheinwissen. Erklärte Sokrates doch, die Staatsgeschäfte sollten nur solchen Personen anvertraut werden, die dazu durch ihr Wissen und Können qualifiziert seien, nicht aber jenen, die sie allein dem Zufall vornehmer Herkunft oder der Gunst der Massen verdankten. Dennoch konnte Sokrates dieses Philosophenleben über Jahrzehnte unbehelligt führen.

Der größte Satiriker der Antike, der Komödiendichter Aristophanes, hatte in seinem Stück *Die Wolken* Sokrates als sophistischen Schwätzer auf die Bühne gebracht und verspottet. Die in diesem Stück dem Sokrates in den Mund gelegten lächerlichen Behauptungen beweisen nur, daß Aristophanes nichts von Sokrates verstanden hatte. Dennoch bereitete die Wirkung dieser Komödie den späteren Prozeß gegen Sokrates vor. Denn im Jahre 399 v. u. Z. wurde Sokrates angeklagt. Die Beschuldigungen lauteten (1.) Verführung der Jugend und (2.) Asebie, das heißt Verstoß gegen die herkömmlichen religiösen Auffassungen.

Diese Anklagepunkte konnten aber den politischen Kern nicht verdecken. Sokrates war Vertreter demokratischer Ideen. Doch er hatte einige Schüler, die mit Sparta konspiriert hatten, vor allem Kritias, Alcibiades und Charmides. Die vom Sieger Sparta über Athen 404 eingesetzten 30 Oligarchen ließen 1.500 politische Gegner enteignen und hinrichten. Diese tyrannische Herrschaft der Aristokraten wurde bald gestürzt. Die 403/402 wiederhergestellte athenische Demokratie stand vor einer sehr schwierigen Situation: Der Krieg war verloren, die Schreckensherrschaft mit Mühe gestürzt, nun sollte Athen gerettet werden durch die Berufung auf die Tradition. Der alten Verfassung der Polis Athen samt ihren Göttern sollte erneut Achtung erwiesen werden. Gerade diese Traditionen aber stellte Sokrates mit seiner Lehre in Frage. Mit der Anklage der Verführung der Jugend sollte der Lehrer für die Politik einiger Schüler verantwortlich gemacht und diese zugleich diszipliniert und abgeschreckt werden. Die Athener Richter schlossen von den Taten der Schüler auf die Lehre des Meisters, aber sie wollten zugleich jede Kritik an den erneuerten Traditionen unterbinden. Es war ganz klar ein politischer Prozeß, getroffen werden sollten wirkliche oder vermeintliche Gegner der athenischen Demokratie. So konnte das unbestechliche Streben des Sokrates nach Wahrheit und Recht-[53:]lichkeit mit dem Streben der Athener Demokraten nach Rettung ihrer Polis in Kollision kommen.

Sokrates hätte sich dem Todesurteil entziehen können, wenn er sich für schuldig erklärt hätte oder weniger apodiktisch auf der Unrechtmäßigkeit der Anklage bestanden hätte. Auf seine Richter aber mußte seine strenge Rechtlichkeit wie eine Verhöhnung wirken, forderte er doch statt Verurteilung die höchste Auszeichnung, auf Staatskosten gespeist zu werden.

„Soviel Hohn, Stolz und Hochmut hat die Kleinbürger, die zu Gericht saßen und nichts verstanden, aufs allerhöchste erbittert, so daß sie ihn daraufhin fast einstimmig – vorher hatte es noch mit der Mehrheit geschwankt – zum Tode durch den Schierlingsbecher verurteilten. Er hätte dem Tod entgehen können, wenn er seine Philosophie widerrufen oder wenn er sich nur die Mühe gemacht hätte, auf die beispiellosen Dummheiten, die der ungebildete Pöbel für die Sokratische Lehre nahm, auch nur einzugehen. Aber sein Hochmut war, wie es scheint, unerschöpflich“<sup>15</sup> – so kommentierte Bloch das vermutliche Empfinden der Richter.

Platon hat die Gerichtsreden des Sokrates in der *Apologie* niedergeschrieben und in mehreren Dialogen die Gespräche mit seinen Anhängern vor dem Tode des Sokrates geschildert. Aus Achtung vor dem Gesetz lehnte Sokrates es ab, zu fliehen. Wenn Platon ihm im *Phädon* die Annahme einer Unsterblichkeit der Seele in den Mund gelegt hat, so war dies Platons eigene Auffassung, nicht die des Sokrates. Sokrates starb, ohne den Tod als Eintrittsbillet in eine andere Welt anzusehen, er starb, ohne seine Philosophie zu widerrufen und aus Achtung für die Gesetze seiner Polis, selbst wenn deren Richter ihn unschuldig schuldig sprachen. Hegel nannte den Tod des Sokrates tragisch. Angesichts

---

<sup>15</sup> Bloch, Antike Philosophie, S. 117.

des heutzutage inflationären Gebrauchs des Wortes „tragisch“ und der ständigen Verwechslung von *traurig* und *tragisch*, sei an dieser Stelle zitiert, was Hegel tragisch nannte: „Im wahrhaft Tragischen müssen berechnete, sittliche Mächte von beiden Seiten es sein, die in Kollision kommen.“<sup>16</sup>

Sokrates Philosophieren bedeutete in der Geschichte der Philosophie einen Wendepunkt. Seine beispielhafte Bedeutung drückt sich in folgenden Momenten aus:

**Erstens** durch die Art seines Philosophierens: Sokrates lehrte nicht, er fragte. Er verhalf durch Fragen zur Einsicht. Die Sokratische Methode sollte zu sicherer, begrifflicher Erkenntnis verhelfen.

**Zweitens:** Zur Art seines Philosophierens gehörte die unbedingte Einheit von Philosophie und Leben. Sokrates verbrachte sein ganzes Leben im philosophischen Gespräch, er wurde von vielen, denen sein beharrliches [54:] Nachfragen auf die Nerven ging, als Querkopf und Störenfried betrachtet, von anderen verehrt und geschätzt.

**Drittens:** Sokrates war nicht der erste Philosoph, der wegen Mißachtung der Volksgötter angeklagt und verurteilt wurde, so wurden in Athen Anaxagoras und Protagoras vor ihm beschuldigt. Aber Sokrates starb durch den Giftbecher.

**Viertens:** Sokrates begründete die wissenschaftliche Ethik als Lehre von der Autonomie menschlicher Moral. Er hatte begriffen, daß aus der Erkenntnis der Naturgesetze keine Moralgesetze abgeleitet werden können. Sokrates ging es um die Frage, ob ein strenges Wissen über einen moralischen Wertmaßstab möglich sei, an dem menschliche Handlungen zu messen seien.

**Fünftens:** Sokrates' harsche Kritik richtete sich gegen die Sophisten. Diese gaben vor, Tugend zu lehren. Demnach mußten sie auch wissen, was Tugend ist. Aber genau dies war nicht der Fall. Sokrates forderte allgemeingültiges Wissen über die Tugend. Hier hat der Gedanke seine Wurzel, daß die Ethik als philosophische Teildisziplin die Logik erfordert. Davon wissen heutige positivistische Denker nichts mehr.

**Sechstens:** Nichtwissen über die Tugend war für Sokrates der eigentliche Grund der Untugend. Wenn ich das Rechte wisse, könne und werde ich das Rechte tun. Denn niemand tue wesentlich Unrecht, war seine Grundüberzeugung. Sokrates nahm also keinen Bruch zwischen dem Wissen und dem Handeln an.

Durch die Jahrtausende wirkten verschiedene religiös begründete Ethiken. Eine naturalistische Moralbegründung, die religiöse Begründungen der Moral ausschließt, finden wir von Heraklit über Feuerbach bis zu heutiger Anthropologie. Mit Sokrates begann ein Typus von Ethik, der sich im Kontrast sowohl zur religiösen wie zur anthropologischen Moralbegründung befand und befindet, denn für ihn lag der Grund der Moral im menschlichen Selbstbewußtsein. Mit ihm begann eine Strömung, die sich bis zu Kant fortsetzte. Sokrates begründete die Autonomie der Ethik gegenüber anderen philosophischen Teildisziplinen, aber er begründete zugleich die Notwendigkeit für die Ethik, sich der Logik zu versichern, um zu sicherem Wissen zu gelangen. Sokrates begründete die autonome Ethik als Vernunftethik. Das heißt, er bemühte sich, moralische Wertungen in rationaler Weise zu begründen, und er identifizierte – wie wir heute wissen und bereits Aristoteles kritisierte, zu kurzschlüssig die Tugend mit dem Wissen.

Um überhaupt ein Bedürfnis nach rationaler Begründung von Normen und Werturteilen zu entwickeln, mußte jene Tradition, die eine allgemeine [55:] Auffassung von Pflichten und Tugenden vorgab und sich dabei auf den Willen der Götter berief, bereits bruchig geworden sein. Hier stützen sich die Sophisten und auch Sokrates auf dieselbe Voraussetzung: Die Macht der Tradition war bereits gebrochen. Auch ein Athener Gerichtshof konnte sie gegen kritisches Denken nicht wiederherstellen. Die Sophisten zogen daraus die Schlußfolgerung, daß all das zu billigen sei, was dazu diene, anerkannten Zwecken nützlich zu sein. Dagegen hob Sokrates die Selbständigkeit der vernünftigen Einsicht gegenüber der Wahrnehmung hervor. Vernünftige Einsicht aber beruhe auf klaren Begriffen. Diese Begriffe zu klären, insbesondere solche für das praktische Verhalten relevanten Begriffe wie

---

<sup>16</sup> Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I, S. 566.

„Gerechtigkeit“, „Tapferkeit“ und andere, war sein Anliegen. Sokrates praktische Philosophie führte ihn daher zu Begriffsanalysen, die eine theoretische Philosophie erforderten, mit deren Hilfe erst die der Vernunft für das Verhalten zugewiesene Rolle begründet werden konnte. Sokrates selbst entwickelte kein solches System, erst sein Schüler Platon.

Sokrates' Annahme, daß die Tugend Wissen sei, führte zu seiner wichtigsten ethischen Aussage: Niemand tut freiwillig Unrechtes! Dieser Satz ist berühmt geworden, in ihm faßte sich seine Ethik zusammen. Dieser Satz wurde von Aristoteles und vielen anderen zu Recht kritisiert. Denn die Annahme, die bloße Einsicht sei bereits hinreichend für die Tugend, widersprach so kraß der wiederholten Erfahrung, daß einer das Rechte nicht tut, obwohl er es weiß. Sokrates ignorierte in seiner Ethik alle anderen Determinanten des Verhaltens. „Er nimmt eine sittliche Freiheit an, die jede andere Freiheit verschluckt oder ersetzt. Die Wahlfreiheit ist völlig aufgehoben; kein Mensch hat mehr die Wahl zwischen Gut und Böse, wenn er das Gute kennt.“<sup>17</sup> So unrealistisch diese Position auch ist, sie bedeutete eine außerordentlich hohe Wertschätzung der Tugend als sittlicher Freiheit, als wahres menschliches Sein.

Sokrates Ethik führte zu einer reinen Reflexionsmoral, die gewöhnlich als intellektualistisch bezeichnet wird. Aber nicht deshalb, weil sie jede Gefühlsmoral ausschloß, sondern weil sie noch vor den moralischen Grundfragen später ausgebildeter Sittenlehren lag. Die Frage, ob das Gute allein im Willen eines Menschen liege, oder in dem, was er tue und praktisch durchsetze, war Sokrates fremd. Die gegenwärtige gepflegte Alternative von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik war nicht sein Problem. Für Kants Gesinnungsethik war nichts gut in der Welt als allein der gute Wille, ganz egal, was ihm praktisch entspringe. Eine Wertethik dagegen fragt nicht nach der Gesinnung, sondern nach dem praktischen Verhaltensergebnis. Für Sokrates gab es diese Alternative nicht.

[56:] Im Zentrum sokratischen Philosophierens stand die Frage nach dem Guten (agathon) und nach der Tugend (arete). Sokrates' Aufforderung „Erkenne dich selbst!“ richtete sich darauf, das menschliche Wissen zu prüfen und das Gute zu bestimmen. Tugend bedeutete dabei im antiken griechischen Verständnis die einer Sache ihrer Natur nach zukommende Tauglichkeit. Im Umgang mit seinen Gesprächspartnern machte Sokrates die Erfahrung, daß die Prüfung des Wissens folgendes ergab: Alle glaubten über das Gute und die Tugend Bescheid zu wissen. Doch ihr Wissen erwies sich meist als ein Scheinwissen, es hielt im Gespräch einer Prüfung durch den Logos nicht stand. Um daher zu sicherer Erkenntnis zu gelangen, entwickelte Sokrates eine bestimmte Gesprächsmethode: Durch sein Fragen erschütterte Sokrates das Scheinwissen seines jeweiligen Gesprächspartners und führte ihn bis zum jenem Punkt, da er bekennen mußte, das angeblich Gewußte nicht zu wissen. Dieses Bekenntnis war bereits eine Einsicht, aber an diesem Punkt trat eine Aporie (Ausweglosigkeit) ein. Sie konnte zum Umschlagspunkt des Gesprächs werden, zur Suche nach sicherem Wissen. Wir wollen im folgenden diese sokratische Gesprächsmethode noch etwas genauer betrachten.

## 6. Die sokratische Methode

Das von Sokrates gesuchte Wissen war ein praktisches Wissen, ein Wissen, das auf einen rechten Gebrauch in der Praxis abzielte. Er entwickelte ein Verfahren, das die Erkenntnis durch selbstkritische Überprüfung absichern und aus der Erfahrung zu Allgemeinbegriffen führen sollte. Diese Methode wurde von ihm selbst als *Mäeutik* (Hebammenkunst) bezeichnet, weil sie nicht über eine Lehrdoktrin, sondern im Dialog über Einsicht und Selbsterkenntnis zum Wissen führe. Sie wurde getragen vom Vertrauen in den Logos, gemäß dessen Gesetzlichkeit des Denkens jeder Denkende auch zur Einsicht kommen könne. Die sokratische Methode schloß folgende Momente<sup>18</sup> ein:

**Erstens:** Der Lehrvortrag der Sophisten wurde ausgeschlossen, an seine Stelle trat der Dialog der Lernenden. Sokrates war ein Meister der Gesprächsführung. Platon hat den sokratischen Dialog zur literarischen Kunstform entwickelt.

<sup>17</sup> Bloch, Antike Philosophie, S. 123.

<sup>18</sup> Dargestellt nach Seidel, Von Thales bis Platon, S. 160.

**Zweitens:** Der Dialog ging von den herkömmlichen Vorstellungen aus. Kein Satz und keine Vorstellung wurden dabei als selbstverständlich hingenommen. Sie mußten erörtert werden, gegen jeden waren Einwände vorzubringen. Keine Behauptung war so unsinnig, daß man ihr eine nüchterne Analyse, die auf eine Prüfung ihres Wahrheitsgehaltes ziele, verweigern dürfe.

[57:] **Drittens:** Sokrates war ein erbitterter Gegner des Vorurteils als der unkritisch-selbstsicheren Meinung. Vorurteile bekämpfte er mit Hilfe der Ironie.

**Viertens:** Sokrates gewann Begriffsbestimmungen auf zwei Wegen: Der erste Weg war ein Vergleich moralischer Bestimmung mit nachfolgender Ableitung, der zweite Weg die Prüfung angegebener Begriffsbestimmungen, ob und inwieweit sie gemeinsame Merkmale beschriebener Einzelfälle erfaßten.

**Fünftens:** Als Gegner des Relativismus der Sophisten widmete Sokrates der Relativität moralischer Wertungen große Aufmerksamkeit und hütete sich vor vorschnellen Verallgemeinerungen. Daher blieb bei ihm letztlich alles in der Schwebe. Er half, die Wahrheit hervorbringen, aber er lehrte sie nicht als autoritative Verkündung. Sein Ausgangspunkt war das Selbstbewußtsein des Menschen. Doch sein rationalistisch-ethisches Denken wollte nicht in Vorstellungen oder Relativismus verharren, sondern allgemeingültige Begriffe gewinnen.

Diese Methode hat das folgende philosophische Denken vor allem in zwei Hinsichten befruchtet: Sokrates war der Entdecker der Frage und zugleich der Entdecker des Begriffs. Denn er fragte nach dem Wesen einer Sache, wenn er nach ihrem allgemeingültigen Begriff fragte. Nicht den gegebenen Sprachgebrauch wollte er feststellen, auch keine neuen Konventionen einführen, sondern das Wesen des erfragten Sachverhalts herausfinden. Die Ionier hatten das Wesen einer Sache als Arche bestimmt. Die Arche war der Ursprung, das Allgemeine sowohl im kosmologischen als auch im logischen Sinne. Sokrates fragte nicht, was ist der Urgrund, sondern: was ist die Tugend, was die Gerechtigkeit, das Gute?

## 7. Die sokratischen Schulen

Sokrates' Erbe ist bis heute wirksam. Zunächst wirkten sein Leben und Philosophieren im Denken seiner Zeitgenossen und Nachgeborenen weiter. Dabei wurden sein Fragen und seine Anregungen von den verschiedenen philosophischen Schulen jeweils unterschiedlich aufgenommen und in jeweils anderer Richtung fortgesetzt. Sein unmittelbarer Fortsetzer- und auch Überwinder war Platon, der zugleich am meisten dazu beitrug, Sokrates' Lehre unsterblich zu machen. Platon bildete aus den sokratischen Fragestellungen ein eigenes philosophisches System, was sein Lehrer vermieden hatte. Platons Ideenlehre wurde das erste System des objektiven Idealismus in der Philosophiegeschichte; es soll uns in der nächsten Vorlesung beschäftigen.

Doch Platon hatte und hat kein Monopol auf dieses Erbe. Zum Teil gegen Platon gerichtet, knüpften gleich mehrere Richtungen griechischer Philosophie an Sokrates an. Sie werden sokratische Schulen genannt, ein-[58:]mal weil sie sich ausdrücklich auf Sokrates beriefen, zum anderen weil sie das Ziel ihrer Philosophie in der Begründung moralischer Grundsätze sahen, nach denen das Individuum leben soll, wenn es Glückseligkeit erlangen will, und schließlich weil sie das menschliche Selbstbewußtsein zum Ausgangspunkt nahmen. Ansonsten aber ist diese Bezeichnung unpräzise, denn die Auffassungen aller unter *Sokratik* subsumierten Richtungen wichen z. T. beträchtlich von Sokrates ab. Sie nahmen viele sophistische Denkmotive auf, knüpften aber auch an andere vorsokratische Richtungen an. Und alle sokratischen Schulen taten das, was Sokrates strikt vermieden hatte, sie gaben nämlich positive, lehrhafte Antworten auf die Frage, wie tugendhaft zu leben sei. Damit wurden sie einseitig, ihre jeweiligen Antworten führten notwendig zu Gegensätzen zwischen diesen Schulen, obwohl sie sich alle gleichermaßen auf Sokrates beriefen. Die elische Schule wirkte erst in Elis und wurde dann nach Eritrea verlegt, ihr bekanntester Vertreter war Phaidon (4. Jh. v. u. Z.). Die Hauptvertreter der megarischen Schule waren Eukleides und Eubulides. In Athen wirkten die kynische Schule in Athen mit Antisthenes und die kyrenaische Schule, deren Schulhaupt Aristippos aus Kyrene war. Von diesen vier Schulen hatte die megarische große Bedeutung für die spätere Platonische Akademie, nämlich als Konkurrenz und Herausforderung. Die kynische und die kyrenaische Schule sind für die

Geschichte der Ethik von Bedeutung. An sie knüpften jeweils die Stoiker bzw. die Epikureer an und modifizierten ihre Lehren. Gedanken und Bilder der Kyniker und der Kyrenaiker sind bis heute wirksam.

Die **megarische Schule** entwickelte eine Synthese von Sokratik und Eleatik. Ihr Gründer **Euldeides** aus Megara (450-380 v. u. Z.) war Schüler des Sokrates. Mehrere seiner Schüler, darunter auch Platon, versammelten sich nach dem Tod des Sokrates in Megara, um in Athen Verfolgungen zu entgehen. Die megarische Schule wurde eine Art Geburtshelfer für die entstehende Platonische Philosophie. Später bildeten die Megariker zeitweise eine ernsthafte Konkurrenz zur Platonischen Akademie. Sie beschäftigten sich vor allem mit logischen Fragen, besonders mit der Frage, wie Beweise zu widerlegen seien. Sie entwickelten die Technik des wissenschaftlichen Streitgesprächs, **Eristik** genannt, zu einer hohen Perfektion. Im Umkreis der Megariker entstanden so wichtige Argumente wie das Lügner-Paradoxon: Wenn ein Kreter sagt „Alle Kreter lügen“ – sage er dann die Wahrheit oder lüge er? Denn wenn seine Aussage wahr sei, so müsse er als Kreter gelogen haben, lüge er aber nicht, so könne seine Aussage nicht wahr sein. Die megarische Schule verschmolz später mit der elisch-eriträischen Schule.

Die **kynische Schule** ging von Sokrates' These aus, daß die Erkenntnis des Guten die Grundlage der moralischen Praxis sei. Sie erweiterten sie dahingehend, daß alles Erkennen praktischen Zielen unterzuordnen sei. [59:] Die Tugend war ihnen nicht nur ein Gut unter anderen, selbst wenn es das höchste sei, sondern das einzige Gut. Folglich werde der Weise nichts außer ihr anstreben. Die Tugend sei daher Selbstzweck. Sie werde nicht geübt, um irgendein anderes Ziel, etwa Glück oder Lust, zu erreichen. Sie selbst sei das einzige Glück, sie habe ihren Lohn in sich. Umgekehrt sei die Schlechtigkeit bereits ihre eigene Strafe.

Auf Sokrates' These aufbauend, daß der sittlich autonome Mensch von den Umständen unabhängig sei, wollten die Kyniker alle Abhängigkeiten überwinden, die die Selbstgenügsamkeit des tugendhaften Menschen einschränken könnten. Sie lehnten daher alle jene Bedürfnisse ab, die auf Trieben beruhten. Andererseits glaubten sie an die Güte der Natur einschließlich der menschlichen Natur. „Natur“ wurde kritisch als Kontrastbegriff zu „Kultur“ gesetzt, das bezog sich auf die eigene Gesellschaftsordnung. Ein Grundzug der antiken Kyniker war daher die radikale Kritik der antiken Zivilisation. Im Zentrum stand dabei die Kritik des Geldes:

„Das Geld bringt denen, die es erworben haben, keineswegs immer Nutzen, sondern sie haben davon viel mehr Schaden und Nachteil als von der Armut, wenigstens wenn sie unverständlich sind. Du wirst dich dann nämlich nicht zuerst darum bemühen, wie du aus allem Nutzen ziehen und deine eigenen Verhältnisse am besten regeln kannst, sondern höher als Einsicht wird dir das Streben nach Geld, Landbesitz, Sklaven, Vieh, Schiffen und Häusern stehen, deren Sklave du sein wirst und die dir Kummer, vergebliche Mühe und fortwährende Sorgen durch das ganze Leben machen werden, ohne daß du irgendeinen Nutzen davon hast. Siehst du nicht die Vögel und die anderen Tiere? Wieviel sorgloser und fröhlicher leben sie als die Menschen, sind dabei noch gesünder, und jedes lebt so lange, als es überhaupt möglich ist. Und doch haben sie weder Hände noch den Verstand des Menschen; aber alle diese Nachteile werden durch einen Vorzug aufgewogen; sie besitzen kein Eigentum.“<sup>19</sup>

Die Kyniker radikalisierten die sokratische Geringschätzung materieller Güter. Ihre Kritik des Eigentums, des Reichtums und des Geldes traf Entfremdungserscheinungen, die unvermeidlich mit Privateigentum, Warenproduktion und Geldwirtschaft verbunden sind. Aber die Kyniker dehnten diese Kritik auf menschliche Produktivität überhaupt aus. Dies wird nicht nur deutlich an dem überlieferten Bild ihres bekanntesten Vertreters, **Diogenes** aus Sinope (bis 324 v. u. Z.), der sich selber Kyon (Hund) nannte und sich in eine Tonne zurückzog. Es findet tragfähiger seinen Ausdruck in ihrer Neuinterpretation der Prometheus-Sage. Die Kyniker verurteilten Prometheus, weil er den Menschen das Feuer und damit Wärme und Licht gebracht habe. Zeus habe ihn zu Recht gestraft, denn mit dem

---

<sup>19</sup> Die Sokratiker. In Auswahl übersetzt und herausgegeben von W. Nestle, Jena 1922, S. 109.

Feuer [60:] habe der Weg zur Verweichlichung des Menschen, zum Luxus, zu übermäßiger Lust begonnen, die wiederum das größte Elend gebäre.

Hauptangriffspunkt der Kyniker war die Lust. Der Kampf gegen sie, so urteilte ihr wichtigster Denker **Antisthenes** (435-365 v. u. Z.), „erfordert die größte Kraft“. Die Kritik an der Lust, am Geld, am Luxus, an der Weichlichkeit wurde ergänzt durch die Kritik an den staatlichen Verhältnissen, sowohl der Aristokratie als auch der Demokratie. Die Kyniker aber entwarfen keinen Idealstaat, sondern begannen den Rückzug vom öffentlichen Leben in die Innerlichkeit. Die Befreiung von allen Übeln sei nur möglich, wenn man seinen Verstand gebrauche. Verstand bewaise jener, der den Übeln der Zivilisation den Rücken kehre und sich ausschließlich um die Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse sorge, so wie die Tiere. Die Tonne des Diogenes wurde zu Recht zum Symbol des Kynismus. Mit dieser antizivilisatorischen Wende der Kyniker zur „Natur“ waren folgende weitere Denkmotive verbunden:<sup>20</sup>

**Erstens:** Sie setzten die Gleichheitsvorstellungen der Sophistik fort. Der Unterschied zwischen Sklaven und Freien, zwischen Hellenen und Barbaren sei künstlich, also kritikwürdig. „Die einzige richtige Staatsordnung ist die Weltordnung“, das heißt die Naturordnung, der Kosmos.

**Zweitens:** Die Kyniker adelten die anstrengende körperliche und geistige Arbeit. Sie sei natürliches Bedürfnis, aber nicht Mittel zur Reichtumsproduktion. Ihrem Asketismus zufolge sei die Arbeit der Antipode des Müßigganges. Wer arbeite, dem vergehe die Lust, die Wurzel aller Übel.

**Drittens:** Sie lobten die Armut als die beste Bedingung für jeden, der seinen Verstand richtig gebrauchen wolle.

Der Kult der Natur und der Natürlichkeit führte die Kyniker dazu, den Menschen in die Geborgenheit der Natur zurückführen zu wollen. Sie solle an die Stelle von Familie und Polis treten. Die Kyniker waren Kosmopoliten, die den Kosmos als Ersatz für die verlorengehenden Bindungen der Polis ansahen. Diese kosmopolitische Orientierung übernahm später die Stoa.

Obwohl das Wort Zynismus auf die antiken Kyniker zurückgeht, ist doch der antike Kynismus keineswegs gleichzusetzen mit dem modernen Zynismus. Als Zyniker gilt im heutigen Sprachgebrauch jener, der sich bewußte und verächtlich über geltende Regeln der Moral hinwegsetzt, deren Geltung und Befolgung durch andere Menschen aber trotz Verspottung einkalkuliert. Versuche, eine kynische Tradition als Tradition der provokativen Rebellion von unten von einer zynischen Tradition als aristokrati-[61:]scher Herrenmoral der kalkulierten Verletzung für andere gültiger Normen unterscheiden zu wollen, wie sie in Deutschland Peter Sloterdijk unternommen hat, sind wissenschaftlich unhaltbar.<sup>21</sup>

Von entgegengesetzter Einseitigkeit waren die Auffassungen der **kyrenaischen Schule**. Lebten die Kyniker eine Bedürfnislosigkeit vor, so bestimmten die Kyrenaiker die Genußfähigkeit als Tugend. „Während die Kyniker den vollkommenen Bettler vorzustellen suchten, der nimmt, was er gerade hat, pointierten die Hedonisten den vollkommenen Schmarotzer, den Lumpenaristokraten.“<sup>22</sup> Für diese Denker war die Lust das höchste Gut. Das griechische Wort *hedoné* heißt Lust, aber keinesfalls im groben Sinne. Bereits die spätere Übersetzung ins Lateinische als *voluptas* war eine ordinäre Vergröberung. Hedonismus heißt eine Philosophie, die den individuellen Genuß zum Ziel des menschlichen Handelns erklärt. Als ihr Begründer gilt **Aristipp** aus Kyrene (435-355 v. u. Z.). Nach ihm bildete die Lust, der körperliche wie geistige Genuß Motiv und Ziel menschlichen Handelns.

Obwohl Kyniker und Kyrenaiker also hinsichtlich der Lust entgegengesetzte Positionen hatten, gingen doch beide mit Sokrates davon aus, daß Glückseligkeit das Ziel menschlicher Existenz sei und die Philosophie zu ergründen habe, wie zu ihr zu gelangen sei. Die Unterschiede lagen in den Antworten auf die Frage nach diesem Weg. Für Sokrates war Glückseligkeit nur durch eine tugendhafte Lebensführung erreichbar, diese beruhte auf objektiver Erkenntnis des Guten. Für die Kyniker war

<sup>20</sup> Nach Seidel, Von Thales bis Platon, S. 168 f.

<sup>21</sup> So bei Peter Sloterdijk: Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt am Main 1983.

<sup>22</sup> Bloch, Antike Philosophie, S. 128.

nur der glücklich zu nennen, der die Zivilisation des Reichtums negiere. Für Aristipp und die Kyrenaiker dagegen war Glück die Summe aller Lustempfindungen.

Aristipp wandte gegen die Kyniker ein, daß Herr der Lust nicht jener sei, der sie meide, fliehe oder sich ihrer enthalte, sondern nur jener, der sich ihrer zu bedienen wisse. Der Gegensatz der Lust sei nicht das Glück, sondern der Schmerz. „Das höchste Gut ist die Lust, das größte Übel der Schmerz“<sup>23</sup>. Daher sei es natürlich den Schmerz zu fliehen, die Lust aber zu suchen. Einziges Kriterium des Wertes der Handlungen sei die Lust. Dieses Kriterium schloß aber den Verstand aus moralischen Entscheidungen nicht aus, denn Aristipp differenzierte zwischen den Lüsten. Die Lust, die der Befriedigung geistiger Bedürfnisse entspringe, sei höher zu bewerten als die Befriedigung anderer Bedürfnisse. Eine Unterscheidung aber erfordere eine verständige Beurteilung. Aristipps Schule wollte also ihre Anhänger zu einer Lust führen, die vernünftig erstrebt und vernünftig genossen werde. Wirkliche Genußfähigkeit könne daher nur der Weise ent-[62:]wickeln, wenn er seinen Lustempfindungen nicht blind folge, sondern sie zu beherrschen vermöge. Abhängigkeit von äußeren Umständen, von Konventionen, selbst vom Aberglauben könnten die Genußfähigkeit beeinträchtigen. Der Verständige entziehe sich dem Zwang der Verhältnisse, er stehe über den Dingen. Dazu gehöre, daß er nicht Sklave der Lust werde, sondern die Vorzüge eines ungestörten Lebens genieße.

Der Hedonismus führte Aristipp zu einer anderen Stellung zu den Wissenschaften von der Natur als Sokrates sie eingenommen hatte und erst recht, als Diogenes sie bezog. Naturwissenschaft sei dann für den Menschen nützlich, wenn sie untersuche, was für den Menschen gut bzw. schädlich sei. Sie erhalte ihren Sinn dadurch, daß sie dem glücklichen Leben der Menschen diene. Dieser Ausgangspunkt bestimmte auch die Position des Aristipp zu Fragen der Erkenntnis. Er setzte hier die sensualistische, aber zugleich subjektivistische Linie der Sophistik fort: „Maßgebend für die Erkenntnis sind die Empfindungen: sie allein sind erfaßbar und untrüglich; die Ursachen der Empfindungen dagegen sind nicht erfaßbar und nicht untrüglich.“<sup>24</sup>

Als philosophische Schule waren die Kyrenaiker der gleichzeitig wirkenden Platonischen Akademie wie dem Aristotelischen Peripatos in jeder Hinsicht unterlegen. Modifiziert wurde ihr Hedonismus später von der Schule Epikurs aufgenommen.

---

<sup>23</sup> Sokratiker, S. 164.

<sup>24</sup> Sokratiker, S. 163.

[63:]

## ***Vierte Vorlesung***

### **Die Geburt des objektiven Idealismus. Platons Ideenlehre**

#### **1. Geldwirtschaft und Krise der Polis**

**Platon** (427-347 v. u. Z.) wurde zu einem Zeitpunkt in Athen geboren, als diese Polis ihren Höhepunkt bereits überschritten hatte und in eine Krise geraten war. Die vielfältigen Widersprüche der griechischen Polis aber, für die Platon nach einer Lösung suchte, waren Produkt ihrer eigenen Entwicklung. Die Ursachen des Aufblühens der Polis waren dieselben wie die für ihren Niedergang und später ihren Untergang. Die wirtschaftliche und die kulturelle Blüte der Polis basierten auf einer entwickelten Arbeitsteilung, zuerst der Teilung von körperlicher und geistiger Arbeit, sodann der Teilung innerhalb beider Sparten. Diese Arbeitsteilung war nun Gegenstand der Reflexion Platons und er hat, wie Marx später bemerkte, eine für seine Zeit „geniale Darstellung der Arbeit“ gegeben. Die Arbeitsteilung trieb die Produktivität der menschlichen Arbeit voran und schuf die Grundlagen für die ökonomische und auch militärische Macht der griechischen Polis, für die Herausbildung der Demokratie der Politen, für das Aufblühen ihrer Kultur und auch für ihren Sieg über die Perser. Da diese Arbeitsteilung aber zur Entwicklung privaten Eigentums führte und zunehmend auf ihm basierte, da sie die Warenproduktion entwickelte und die Ware-Geld-Beziehungen universalisierte, führte die Arbeitsteilung auch zu einer bis dahin nicht bekannten krassen sozialen Differenzierung.

Die überkommenen Wertvorstellungen basierten auf der Naturalwirtschaft und einer auf Gebrauchswerte gerichteten Produktion. Die neuen, den sich durchsetzenden Ware-Geld-Beziehungen entspringenden Verhältnisse, Institutionen und auch Wertvorstellungen der Menschen aber unterlagen jener Verkehrung von Mittel und Zweck der Produktion, die die entwickelte Geldwirtschaft hervorgebracht hatte. Die Umwandlung aller gesellschaftlichen Verhältnisse durch die Geldwirtschaft fand ihren Ausdruck in einer seither nie wieder verstummten Kritik des Geldes. Bereits Sophokles dichtete in seiner *Antigone*:

„Die schlimmste Frucht, die je entsetzlich eingeführt ward unter den Menschen, ist das Geld. Ja, Geld zerstört eure Städte, Geld verjagt euch Männer aus dem Haus, und Geld ist der Lehrer, der das Herz betört, so daß der brave Mensch [64:] Abscheuliches begeht. Ja alle Schliche bringt das Geld dem Menschen bei und zeigt zu jedem Werk der Sünde einen Weg.“<sup>1</sup>

Auch William Shakespeare schilderte zweitausend Jahre später in seinem Drama *Timon von Athen* trefflich das Wesen des Geldes:

Gold? Kostbar, flimmernd, rotes Gold? Nein Götter! nicht eitel fleht ich.  
So viel hiervon macht schwarz weiß, häßlich schön;  
Schlecht gut, alt jung, feig tapfer, niedrig edel.  
Dies lockt ... den Priester vom Altar;  
Reißt Halbgenesnen weg das Schlummerkissen;  
Ja dieser rote Sklave löst und bindet  
Geweihete Bande; segnet den Verfluchten;  
Er macht den Aussatz lieblich, ehrt den Dieb  
Und gibt ihm Rang, gebeugtes Knie und Einfluß  
Im Rat der Senatoren: dieser führt  
Der überjäh'rigen Witwe Freier zu;  
Sie, von Spital und Wunden giftig eiternd, mit Ekel fortgeschickt,  
verjüngt balsamisch zu Maienjugend dies. Verdammt Metall,  
Gemeine Hure du der Menschen, die die Völker tört.

Die mit Arbeitsteilung, Warenproduktion und Geldwirtschaft entstandenen Widersprüche wirkten nicht nur innerhalb jeder Polis. Auch die Konkurrenz zwischen den Polis spitzte sich zu, schließlich

---

<sup>1</sup> Sophokles: *Antigone*, Leipzig 1978, S. 16/17.

bis zum Krieg zwischen ihnen, und trug dazu bei, daß aus der Krise der griechischen Poleis schließlich ihr Untergang wurde.

Platon kam aus einer aristokratischen Familie. Väterlicherseits stammte er vom letzten attischen König ab, seine Mutter zählte den Gesetzgeber Solon zu ihren Ahnen. Auch Platon sollte eine politische Laufbahn einschlagen. Herkunft und Erziehung bewirkten, daß er die Krise der Polis besonders schmerzhaft empfand. Sein Staatsideal, nach welchem die Bürger frei und nach besten Gesetzen regiert werden sollten, und die Wirklichkeit klafften weit auseinander. Keine Polis ohne Nomos (Gesetz). Die Suche nach dem richtigen Nomos für die Polis wurde Platons wichtigstes politisches Anliegen. Obwohl er sich von einer direkten politischen Laufbahn als Ziel abwandte und sein Lebensziel in der Wissenschaft fand, war und blieb Platon ein zutiefst politischer Philosoph, dessen Denken auf Eingreifen abzielte und der seine philosophische Lehre für die ontologische Voraussetzung seines Staatsideals hielt. In seinem berühmten siebenten Brief heißt es darüber:

„Trotzdem härte ich nicht auf, darüber nachzudenken, wie in solchen Zeiten und im ganzen Staate eine Besserung herbeizuführen wäre; zum tätigen Eingreifen wartete ich indes die geeignete Gelegenheit ab, bis ich schließlich zu der Erkenntnis kam, daß alle bestehenden Staaten schlecht verwaltet werden. Denn ihr Rechts-[65:]wesen befindet sich, ehe es nicht unter günstigen Auspizien neu gestaltet wird, in einem unheilbaren Zustand. Der Philosophie zur Ehre mußte ich es aussprechen, daß aus ihr die Formen öffentlichen und bürgerlichen Rechts erkannt werden können; nicht eher wird daher das Menschengeschlecht seiner Leiden ledig werden, als bis entweder die wirklichen, wahrhaftigen Philosophen zu staatlicher Macht gelangen oder die politischen Führer durch eine göttliche Fügung echte Philosophen werden. Mit solchen Ansichten trat ich meine erste Reise nach Italien und Sizilien an.“<sup>2</sup>

Hegel hat Platon einen „Lehrer des Menschengeschlechts“ genannt. Dies ist verständlich, war doch Platon der Stammvater des philosophischen Idealismus als System, das auch Hegel vertrat. Und zweifellos hat Platon eine welthistorische Wirkung ausgeübt. Doch warum sollten auch Anhänger des Materialismus Platon eine überragende Größe zusprechen? Ist dies wirklich gerechtfertigt, wenn man sich vergegenwärtigt, welche eine Lehre Platon aufgestellt hat? „Sollte man sich nicht vielmehr lustig machen über einen Mann, der unabhängig vom menschlichen Hirn existierende Ideen annimmt, für den die realen Dinge nur die Schatten dieser Ideen sind, der ständig von der Unsterblichkeit der Seele redet, für den sich die Erkenntnis auf die Wiedererinnerung einst geschauter Ideen reduziert, der utopisch einen aristokratisch-reaktionären Ständestaat konstruiert?“<sup>3</sup> So fragte der Leipziger Philosophiehistoriker Helmut Seidel und gab selbst eine verneinende Antwort auf seine Frage. Die philosophiehistorische Forschung aber hat jene historischen Gründe herauszufinden, „die die Platonische Philosophie zu einem welthistorischen Phänomen machten; sie arbeitet die Fragestellungen heraus, die zu diesem idealistischen System führten, und die historisch auch nur innerhalb desselben gestellt werden konnten. Diese Fragestellungen sind nun allerdings ... bedeutsam genug, um der Hegelschen Wertung einen rationellen Kern zusprechen zu können“, resümierte daher Seidel seine Antwort.<sup>4</sup>

In der Tat dominierten vor Platon in der griechischen Philosophie materialistische und dialektische Tendenzen, sei es bei den ionischen Philosophen, sei es bei der Vorbereitung und Begründung der materialistischen Atomistik. Zwar finden wir bei der Betrachtung der Pythagoreer, der Eleaten, der Sophisten und bei Sokrates auch Momente, die idealistisch interpretierbar sind, doch sie alle haben kein System des philosophischen Idealismus begründet. Auch der Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus war historisch noch nicht voll ausgebildet. Dies vollzog erst Platon: Mit seiner Begründung des objektiven Idealismus trat dieser Gegensatz [66:] historisch in klassischer Gestalt ins Leben. Platon selbst reflektiert ihn und sprach im *Sophist* von einer „wahren Riesenschlacht ... über das Sein.“<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Platon, 7. Brief, 325 E-326 B.

<sup>3</sup> Helmut Seidel: Von Thales bis Platon, Berlin 1980, S. 173.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 174.

<sup>5</sup> Platon, *Sophist*, 246 st.

## 2. Persönlichkeit und Schriften

Platon ist der erste Philosoph, von dem nicht nur Fragmente oder spätere Berichte überliefert sind, sondern seine eigenen Schriften. Und nicht nur einzelne Bücher, sondern sein komplettes Lebenswerk ist uns erhalten geblieben. Aber dieses Lebenswerk ist keineswegs aus einem Guß, wie bei den überlieferten Arbeiten des Aristoteles. Während z. B. Hegels Schriften nach seiner *Phänomenologie des Geistes* die systematische Ausführung seines Systems nach verschiedenen Seiten hin darstellen, sind Platons Schriften durch ein ständiges, immer erneutes Bemühen um die Lösung philosophischer Probleme charakterisiert. Diese Haltung zur Philosophie führte zu ständig neuen Ansätzen, selbstkritischen Reflexionen und Akzentverschiebungen, selbst zu abrupten Brüchen in seinem philosophischen Entwicklungsgang. Die Tatsache, daß uns Platons Werk überliefert ist, macht also in seinem Fall die Analyse nicht leichter.

Platons Philosophieren unterlag in seinem Entwicklungsgang vielfaltigen philosophischen Einflüssen. Sein erster Lehrer war der Heraklit-Schüler Kratylos, sein wichtigster und bleibender Lehrer aber wurde Sokrates. Platon nahm – nach dem Tode des Sokrates – aber auch Gedanken der Eleaten, der Megariker, der Pythagoreer und anderer auf. In der Entwicklung des Platonischen Denkens gab es zwei wichtige Brüche. Der junge Platon brach den Weg der Dichtkunst ab und wandte sich Sokrates zu. Mehrere Jahre nach Sokrates' Tod sprengte Platon die Sokratik und begründete seine eigenen Philosophie, die Ideenlehre.

Die innere Entwicklung der Platonischen Philosophie war unmittelbar mit dem Lebensweg des Philosophen verknüpft. Als Anhänger des Sokrates verließ Platon nach dessen Tod Athen und bildete sich ein Jahrzehnt lang auf Reisen. Er bereiste Ägypten und Kyrene, Sizilien und Unteritalien. Sein erster Zufluchtsort war Megara. Die megarischen Sokratiker strebten eine Art Synthese aus Sokrates und Parmenides an. Ihre Fragestellungen nach den ontologischen Voraussetzungen sokratischer Ethik hatten zweifellos großen Einfluß auf Platon. Der große und im Alter noch zunehmende Einfluß pythagoräischer Denkmotive im Werk Platons ist sicherlich auf seine Freundschaft mit dem Pythagoräer Archytas in Tarent zurückzuführen, den er auf seinen Reisen nach Syrakus kennenlernte.

Unter einem anderen Aspekt waren seine Reisen vielleicht noch wichtiger für sein Denken: In Syrakus, das er insgesamt dreimal bereist hat, knüpfte Platon eine Verbindung zum dortigen Tyrannen Dionysios I., um mit [67:] dessen Hilfe sein Staatsideal zu realisieren. Dieser Versuch scheiterte wie auch zwei Wiederholungen mit dem Nachfolger Dionysios II. Platon wurde hinausgeworfen und konnte künftig seine Erfahrungen, nämlich das Scheitern seines Staatsideals an der Wirklichkeit, nicht einfach in den Wind schlagen. Andererseits vermochte Platon weder sein Staatsideal noch die dieses Ideal begründende Ideenlehre preiszugeben. Im Spätwerk hat er versucht, diesen Widerspruch zu lösen, vor allem in den *Gesetzen*.

Nach Athen zurückgekehrt, gründete Platon 387 v. u. Z. dort eine Schule. Diese *Akademie* war sowohl Forschungs- als auch Bildungsstätte und zugleich eine Art Gelehrtenengesellschaft. Nach ihr tragen auch heute viele Zentren wissenschaftlicher Forschung in aller Welt den Namen „Akademie“. Die Platonische Akademie nahm in Athen eine autonome Stellung ein und enthielt sich der aktiven Politik. Sie bestand bis zum Anfang des 6. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, als der oströmische Kaiser Justinian alle nichtchristlichen Schulen schließen ließ. In dieser Akademie verfaßte Platon seine reifen Werke und seine Altersschriften. Hier wurde wissenschaftliche, besonders mathematische Forschung betrieben. In dieser Akademie wurde auch Aristoteles herangebildet.

Betrachten wir die philosophischen Schriften Platons, so lassen sie sich grob drei Perioden zuordnen:

**Erstens:** In den Schriften der sokratischen Periode (*Apologie*, *Kriton*, *Protagoras*, *Charmides*, *Lysis*, *Euthyphron*) wurde der Umkreis ethischer Fragestellungen nicht überschritten. In ihnen wurden sokratische Grundsätze formuliert und sophistische Positionen kritisiert. Alle diese Dialoge endeten wie bei Sokrates' Gesprächen in Aporien: Die jeweiligen in Dialogform gekleideten Versuche, definitives Wissen über die Tugend zu erlangen, führten zu keinem endgültigen Resultat, sondern nur zum Wissen vom Nichtwissen.

Der bedeutendste Dialog dieser Periode ist *Protagoras*. Bereits der Titel verweist darauf, daß die Auseinandersetzung mit der Sophistik den Hauptinhalt ausmacht. Die wichtigste Frage im Gespräch zwischen Sokrates und Protagoras lautete: Ist Tugend lehrbar? Die Ausgangspunkte waren gegensätzlich: Der Sophist Protagoras bejahte die Frage, weil auf der Zustimmung seine Lehre als Geschäft beruhte. Da er die Tugend lehrte, mußte er voraussetzen, sie sei lehrbar. Im Verlauf des Dialogs aber kehrten sich die Positionen quasi um: Sokrates entwickelte den Standpunkt, daß Tugend Wissen sei, Protagoras bestritt dies am Beispiel der Tapferkeit. Der Umschlag sah so aus: Protagoras war von der Lehrbarkeit der Tugend ausgegangen, wandte sich aber gegen ihre Identifizierung mit dem Wissen. Da nur das gelehrt werden könne, was auch gewußt werde, wurde Protagoras durch das Gespräch zum Gegensatz seines Ausgangspunktes ge-[68:]führt. Sokrates dagegen war von der Nichtlehrbarkeit ausgegangen, identifizierte aber die Tugend mit dem Wissen. Was aber gewußt werde, das könne auch gelehrt werden. Also kam auch Sokrates im Verlaufe des Dialogs zum Gegensatz seiner Ausgangsthese.

**Zweitens:** In den Dialogen der mittleren Periode (*Phaidros*, *Phaidon*, *Menon*, *Theätet*, *Symposion*, *Staat*) durchbrach Platon die Sokratik und entwickelte und begründete schrittweise seine Ideenlehre. Hatte Platon in den früheren Schriften danach gefragt, was die Tugend ihrem Wesen nach sei, so verschob sich nun der Akzent: Jetzt wurde nach dem Wesen des Wissens gefragt. Der untrennbare Zusammenhang von Tugend und Wissen blieb zwar erhalten, aber statt ethischer rückten jetzt erkenntnistheoretische und ontologische Fragestellungen in den Vordergrund. Damit sprengte Platon den ethischen Rahmen der Sokratik und begründete seine Erkenntnis-, Seelen- und Ideenlehre, auf denen sein Staatsideal gründete. Das wichtigste Werk dieser Periode Platons war zweifellos *Der Staat*. Es enthielt sowohl seine Ideenlehre als auch seine Staatsutopie.

Im Dialog *Menon* gab Platon eine Antwort auf seine Frage nach dem Wesen des Wissens. Sie lautete: **Wissen ist Wiedererinnerung** (Anamnesis). Zu dieser Auffassung kam er durch folgende Überlegung. Gehe man von Heraklits Lehre vom ständigen Werden und Vergehen aus und nehme man gleichzeitig die sophistische These an, nach der Wissen gleich Wahrnehmung sei, dann sei begrifflich fixiertes Wissen ausgeschlossen. Weder im Fluß der wahrzunehmenden objektiven Erscheinungen noch im Fluß der subjektiven Wahrnehmungen gebe es einen Halt, etwas Beständiges, was begrifflich auszudrücken wäre. Nun stelle aber im Gegensatz dazu die Geometrie Sätze auf, an deren Allgemeingültigkeit nicht zu zweifeln sei. Diese Sätze könnten aber nicht aus der Wahrnehmung erklärt werden, denn Wahrnehmung habe immer nur das Einzelne, Zufällige, Veränderliche zum Gegenstand. Folglich könnten diese allgemeingültigen Sätze nur als Produkt einer anderen Seelentätigkeit, des Denkens erklärt werden. Daraus folgerte Platon, daß die Fähigkeit, logisch zu denken, nicht aus der Erfahrung stamme, sondern der Seele eingeboren sei.

Im *Phaidros* begründete Platon diese Annahme durch eine mythische Erklärung der Unsterblichkeit der Seele. Der Körper habe keine Selbstbewegung, sondern er werde bewegt, die Seele sei das Sich-Selbst-Bewegende. Der Körper habe Anfang und Ende, Geburt und Tod, die Seele nicht, folglich sei sie unsterblich. Während bei Demokrit die Atome selbst bewegt waren, aber nach unten fielen, erhoben sich bei Platon die Seelen in die Höhe, sobald sie von Körper getrennt würden. Die wertvollsten Seelen aber schwängen sich an den Rand des irdischen Himmels und schauten, was außerhalb sei, nämlich das überhimmlische Reich der Ideen:

[69:] „Das farb- und gestaltlose und unantastbare Sein, das wirklich ist, läßt sich allein von dem Geist, dem Steuermann der Seele, erschauen; um dasselbe wohnt an diesem Ort des Geschlecht des wahren Wissens. Der göttliche Verstand nun, der mit Geist und reinem Wissen sich nährt, und der einer jeden Seele, der es vergönnt ist aufzunehmen, was für sie paßt, indem sie nach langer Zeit wieder das Sein erschaut, findet seine Befriedigung und erhält Nahrung und Wonne aus dem Anblick der Wahrheit.“<sup>6</sup>

Jene Menschen, deren Seelen nie das überhimmlische Reich der Ideen geschaut hätten, seien weder moralisch vollkommen noch zur wissenschaftlichen Einsicht fähig. „Denn der Mensch muß verste-

---

<sup>6</sup> Platon, *Phaidros*, 26/27.

hen, was in begrifflich-allgemeiner Form bezeichnet wird als die Zusammenfassung vieler sinnlicher Einzelwahrnehmungen zur gedankenmäßigen Einheit. Und dieses Verständnis besteht in Wiedererinnerung an die Dinge dort, die unsere Seele einstmals schaute, da sie im Gefolge ihres Gottes dahinziehend über das hinausblickte, was wir jetzt als seiend bezeichnen und in das wirkliche Sein empor tauchte.“<sup>7</sup> Jene Seelen, die das Reich der wahren Ideen nicht schauten, hätten daher zu dienen. Wie im Individuum der Vernunftteil der Seele über Begierden und Willen zu herrschen habe, so auch im Staate: Jeder habe im Staate das zu tun, wozu er durch den Zustand seiner Seele berufen oder befähigt seien.

In dem Maße, wie Platon seine Ideenlehre ausbaute, nahmen die aristokratischen Tendenzen zu, und nicht nur in der Staatslehre. Er wollte in seinem idealen Staate jeder auch nur formalen Gleichheit, die er mit Arbeitsteilung in der warenproduzierenden Gesellschaft voraussetzte, entgegenwirken. Platon verachtete die ihn umgebende gesellschaftliche Wirklichkeit. Doch sein Polisideal war nicht nur rückwärtsgewandte Utopie, sondern die Auseinandersetzung mit den gegebenen Widersprüchen der Polis seiner Zeit.

**Drittens:** In den Altersschriften (*Gesetze*, *Parmenides*, *Sophist*, *Timaios*) wird dies noch stärker deutlich. Vor allen in den *Gesetzen* ging es Platon darum, wie ein auf seine Realisierung hin entworfenes Staatsideallebensfähig sein könnte. Nach dem Scheitern seiner Versuche praktischer Realisierung seines Staatsideals hat Platon in den *Gesetzen* versucht, einen realistischeren Verfassungsentwurf als in *Der Staat* zu geben. Ausführlich untersuchte er praktische Fragen der Polis – von der Landverteilung bis zur Säuglingspflege. Stärker traten historische Untersuchungen über bestehende Verfassungen und Rechtsordnungen hervor. Das Werk bietet all das in mehr fragmentarischer Form und ist für den unkundigen Leser wenig verständlich. Lange Zeit galt es als unechtes Werk, noch heute als skurriles Alterswerk. [70:] Eine vergleichende wissenschaftliche Analyse der beiden Schriften *Der Staat* und *Gesetze* steht noch aus.

Die theoretisch interessantesten und für die Entwicklung des dialektischen Denkens wichtigsten Altersdialoge Platons sind *Sophist* und *Parmenides*. In ihnen kritisierte er nicht nur Parmenides, sondern vollzog eine Korrektur seiner bisherigen Idee- und Seinslehre, ja stellte sie in Frage. Im *Sophist* erklärte Platon das Sein als das Vermögen, bei anderen Dingen eine Veränderung hervorzurufen oder selbst eine Einwirkung zu erfahren. Dies aber war mit der Ideenlehre seiner mittleren Periode unvereinbar, kam aber der später von seinem Schüler Aristoteles entwickelten Position nahe. Ausgehend von der absoluten Trennung zwischen dem Sein und dem Werden, wie sie sich als Gegensatz zwischen Parmenides und Heraklit darstellte, führte aber diese Bestimmung des Seins zu einer für die Ideenlehre unlösbaren Schwierigkeit: Wenn die Seele erkenne, das Sein aber erkannt werde, dann hieße dies: Erkennen ist eine Tätigkeit, mittels derer auf das Zu-Erkennende eingewirkt werde. „Wenn das Erkennen ein Tun (Wirken) ist, dann muß notwendig das Erkannte leiden. Diesem Satz zufolge müßte das Sein, wenn es von der Erkenntnis erkannt wird, genau in demselben Maße als es erkannt wird, auch leiden und folglich sich bewegen, was wir von dem Ruhenden nimmer zugeben können.“<sup>8</sup> Indem aber Platon damit dem Seienden Erkennbarkeit zuschrieb, mußte er es als bewegt anerkennen.

Der mittlere Platon hatte Heraklits These vom Sein als Bewegung negiert und seine These von den unbewegten und sich immer gleichbleibenden Ideen als dem wahren Sein dagegen gesetzt. Im Alter ging er zwar keineswegs zu Heraklit über, faßte aber das Seiende als Einheit von Ruhe (Unveränderlichkeit) und Bewegung. In der Dialektik der Begriffe überwand der späte Platon den Satz des Parmenides über das Sein:

„Die Begriffe treten miteinander in Gemeinschaft und der Bereich des Seienden und der Verschiedenheit erstreckt sich auf alle Begriffe sowie auf ihr gegenseitiges Verhältnis zueinander, dergestalt, daß das Verschiedene durch seine Teilnahme am Seienden, die ihm zukommt, zwar

---

<sup>7</sup> Ebenda, 29.

<sup>8</sup> Platon: *Sophist*, 248.

ist, aber doch nicht jenes selbst ist, an dem es Anteil hat, sondern ein davon Verschiedenes; als verschieden aber von dem Seienden ist es nach augenscheinlicher Notwendigkeit nicht seiend. Andererseits ist das Seiende, als teilnehmend an der Verschiedenheit von den anderen Geschlechtsbegriffen verschieden, und diese Verschiedenheit von allem anderen bedeutet, daß es alles jenes nicht ist, weder im Einzelnen noch im Ganzen, sondern sein Sein für sich hat. Mithin ist es unzweifelhaft, daß das Seiende andererseits in tausend und abertausend Fällen nicht ist und daß demnach auch das andere im [71:] Einzelnen und zusammengenommen in vielfachem Betracht ist, ebensooft aber auch nicht ist.“<sup>9</sup>

Platon hat den Satz des Parmenides, daß das Nicht nicht sei, nunmehr aufgegeben: Das Nicht-Sein sei nicht einfach das Nichts, sondern es sei, nämlich das vom Seienden Verschiedene. Damit war Platons eigene Lehre von den Ideen als dem wahrhaften Sein, als unveränderlich, bewegungslos, jede Verschiedenheit ausschließend von ihm selbst überwunden.

Noch bemerkenswerter ist der Altersdialog *Parmenides*. Hier ließ Platon seine Figur „Parmenides“ drei Einwände gegen seine eigene Ideenlehre vortragen, die sein „Sokrates“, gewöhnlich der Hauptfigur aller Platonischen Dialoge und Verkünder der Auffassungen des Verfassers, nicht zu entkräften wußte. Manche dieser Einwände werden uns später bei der Aristotelischen Kritik der Ideenlehre wieder begegnen. Der erste lautete: Die Idee habe Teil an den Einzeldingen. Das sei nur möglich, wenn sie teilbar sei. Folglich werde die unterstellte Einheit der Idee gesprengt. Der zweite Einwand lautete: Wenn die Ideen die Muster der einzelnen Dinge seien, dann müsse für das Verhältnis von Idee und Ding ein Drittes als Vermittlung angenommen werden, für diese wiederum ein Viertes usw. Der dritte Einwand des „Parmenides“ schließlich lautete, es sei nicht widerlegbar, daß die Ideen für die Menschen unerkennbar seien. Denn Ideen wirken immer nur auf Ideen, sinnliche Dinge aufeinander. Da aber die Menschen sinnliche Wesen sind, könnten sie die Ideen nicht erkennen.

In diesen beiden Altersdialogen hatte Platon also seine Philosophie insbesondere in der Auseinandersetzung mit der Eleatik wesentlich modifiziert: Das Sein erwies sich als entstehend und vergehend, als wirkend und leidend, als identisch und verschieden, als Eins und Vieles. Und das Sein der Ideen als eines, mit sich selbst identisches Sein war dies nur für sich, im Hinblick aber auf die Dinge als ein Anderes nicht mehr. Platon erwies sich so in seinen späten Schriften als „Vater der Begriffsdialektik“.

Eine Sonderstellung im gesamten Schaffen Platons nimmt die Schrift *Timaios* ein. Zuvor hatte Platon die Naturphilosophie abgelehnt und kritisiert. Im *Timaios* versuchte er nun, ausgehend von den Grundsätzen seines Buches *Der Staat* eine Naturphilosophie zu entwickeln. Allerdings unterschied sie sich grundsätzlich von jener der Ionier. Platon begründete nämlich eine Art Weltschöpfungsmythos. Ein göttlicher Weltenordner (Demiurg) habe den Kosmos nach idealen Mustern aus geometrischen Elementen erzeugt. Im *Timaios* sind pythagoreische Motive so stark vertreten, daß zeitweise die Behauptung aufgestellt wurde, Platon habe ein pythagoreisches Werk als eigenes ausgegeben. Platon vermengte in diesem Werk [72:] kausale und teleologische Betrachtungsweisen. Der *Timaios* hatte auf den spätantiken Neuplatonismus und auf die mittelalterliche Philosophie großen Einfluß; über Jahrhunderte war er das wirkungsvollste Werk Platons, während andere zeitweise in den Hintergrund traten.

Unter Platons Namen sind auch dreizehn Briefe überliefert. Allerdings ist sich die Forschung weitgehend einig, daß zwölf davon nicht als echt gelten können. Auch der siebente Brief, der gewöhnlich als authentisch gilt, ist nicht unumstritten. Dieser Brief nun legte für manche Interpretatoren die Auffassung nahe, daß Platon in seinen Schriften nicht seine ganze Philosophie niedergelegt habe. Diese Vermutung wird von einer Bemerkung des Aristoteles gestützt, in der jener von Platons „ungeschriebenen Lehren“ sprach.<sup>10</sup> Ohne Zweifel ist anzunehmen, daß Platon in den Disputen innerhalb der Akademie auch Fragen erörtert haben wird, die sich in seinen Dialogen, die für eine breitere Öffentlichkeit bestimmt waren, nicht finden. Nach Aristoteles habe der späte Platon die Ideen als Zahlen

---

<sup>9</sup> Ebenda, 259.

<sup>10</sup> Aristoteles: Physik, IV 2, 209 b 15.

aufgefaßt.<sup>11</sup> Doch alle Vermutungen und Spekulationen, ob es eine von Platons Schriften abweichende oder über sie hinausgehende ungeschriebene Lehre Platons gegeben habe, können sich nur auf Indizien stützen. Wir gehen im folgenden allein von den überlieferten Schriften als Grundlage aus.

### 3. Philosophische Quellen Platons

Betrachten wir zusammenfassend noch einmal die wichtigsten philosophischen Quellen, aus denen Platon schöpfte. Mit ihnen werden die Wurzeln seiner Ideenlehre und der Kern ihrer Begründung deutlich. Platon verhielt sich zu diesen Quellen sehr unterschiedlich, so können wir zwei Gruppen von Quellen unterscheiden, erstens jene, die er vor allem bekämpft hat, und zweitens jene, die er entscheidend übernommen hat.<sup>12</sup> Zur ersten Gruppe gehören Heraklit, Anaxagoras und die Sophistik, zur zweiten Sokrates, Parmenides und Pythagoras.

**1. Heraklit:** Platon stand im Gegensatz zum Materialismus der ionischen Philosophen und der Atomistik. Aber sein Hauptangriff galt hier Heraklit. Gegen ihn argumentierte Platon wie folgt:

a) Wenn alles in ständiger Veränderung sei, wenn niemals etwas sich gleichbleibe, wenn alles in sein Gegenteil umschlage, dann sei begriffliches Wissen nicht möglich. Denn die Funktion des Begriffs sei es, zu fixieren. Und dem Wesen eines Begriffs entspreche es, keiner Veränderung zu unterliegen.

[73:] b) Wenn das den Sinnen erscheinende Werden als wahres Sein gefaßt werde, dann bleibe die Kluft zwischen Sein und Denken unüberbrückbar.

Den Ausweg sah Platon im radikalen Gegensatz zu Heraklit, nämlich im Anschluß an eleatische Auffassungen: Nicht das den Sinnen erscheinende Werden sei das wahre Sein, sondern das wahre Sein sei das Sein der Begriffe, der Ideen, des Unveränderlichen, dessen, was ewig mit sich identisch bleibe. Allein eine intellektuelle Schau dieses Seins mache apodiktisches Wissen sowie Tugend möglich. Den Logosbegriff allerdings spart Platon in seiner Heraklit-Kritik aus.

**2. Anaxagoras:** Der Satz des Anaxagoras, daß der Nous die Welt regiere, kam Platon durchaus entgegen. Allerdings setzte er dem mechanisch-kausalen Weltbild des Anaxagoras eine objektive Teleologie entgegen. Siebesage, daß die Vernunft nur im Reiche der Ideen herrsche. Nur hier sei vollendete Zweckmäßigkeit und Harmonie, nicht aber im chaotischen Fluß der Wahrnehmungen wie der Dinge. Vernünftige Tätigkeit des Menschen könne deshalb nur in dem Streben nach Vernunftkenntnis liegen.

**3. Sophistik:** An den Denkern der Sophistik kritisierte Platon ihren Sensualismus und Relativismus. Er stellt dem Satze des Protagoras, wonach der Mensch das Maß aller Dinge sei, seine These entgegen: Nicht der veränderliche, sterbliche Mensch ist das Maß, an dem gutes Leben zu messen ist, sondern das ewig sich selbst gleichbleibende Sein, die zeitlosen Ideen des Guten, Schönen, Wahren und Gerechten.

Obwohl Platon diese Philosophen bekämpfte, bildeten ihre Arbeiten unverzichtbare Voraussetzungen seiner Philosophie. Die Sätze jener Denker waren nämlich die Prämissen seiner jeweiligen Gegensätze. Anders verhielt sich Platon zu den folgenden Quellen. Trotz partieller Kritik übernahm er deren Grundpositionen, führte sie weiter und vereinigte sie in seiner Philosophie.

**4. Sokrates:** Der entscheidende Ansatzpunkt Platons war die sokratische Begriffsethik. Das Gute als Maßstab moralischen Wertens konnte nach Sokrates nicht aus den zu bewertenden Handlungen abgeleitet werden, sondern war präexistent, obwohl Sokrates selbst die Frage nach dem Sein des Begriffs noch offengelassen hatte. Platon stellte sie und sprengte die Sokratik, blieb aber ihrem Ausgangspunkt, der Frage nach der Tugend verhaftet.

**5. Parmenides:** Platon übernahm die Auffassung des Parmenides vom Sein. Nach dieser war bekanntlich das wahrhafte Sein ewig, unveränderlich gleichbleibend, ohne Widersprüche und Teilungen. Es war nur dem Denken, nicht aber der Wahrnehmung zugänglich, ja praktisch war es mit den

<sup>11</sup> Aristoteles: Metaphysik, XIII 8, 1083 a 18.

<sup>12</sup> Vgl. Seidel, Von Thales bis Platon, S. 198-201.

Denken identisch. Aber trotz dieser Übernahme wurde aus Platon kein eleatischer Philosoph. Denn für einen solchen gab es nur *ein* Sein. Das [74:] wahre Sein sei eins. Bereits die Atomisten hatten aber die Qualitäten des Seins den Atomen, also einer unendlichen Vielzahl zugesprochen. Platon wählte den Ausweg, das eleatische Sein als rein ideell aufzufassen und die Differenzierung der Atomisten in dieses ideelle Sein zu verlegen. Den vielen unveränderlichen Atomen des Demokrit stellte er so die vielen unveränderlichen Ideen gegenüber. Beide aber repräsentierten jeweils das wahrhafte Sein.

**6. Pythagoras:** Von den Pythagoreern übernahm Platon die Lehre von der Unsterblichkeit der individuellen menschlichen Seele. Da er das wahre Sein nichts als eins, sondern als Einheit des Einen und Vielen bestimmte, wuchs auch seine Zuneigung für die pythagoreische Zahlenlehre. Platon baute diese Zahlenlehre so in sein System ein, daß sie seiner Ideenlehre ähnlich bzw. nahekommend erscheint. Entgegen manchen Interpretationen, die sich vor allem auf Vermutungen über die nicht niedergeschriebene Lehre Platons beziehen, wurden allerdings pythagoreische Zahlenlehre und platonische Ideenlehre niemals identisch.

#### 4. Grundzüge der platonischen Ideenlehre

Diese negativen wie positiven Bezüge auf die genannten philosophischen Positionen bezeichnen den Zugang zur Ideenlehre Platons. Was nun verstand Platon in seiner Philosophie unter einer *Idee*? Helmut Seidel hat Platons Bestimmungen so zusammengefaßt:

„Unter Idee versteht Platon 1. einen allgemeinen Begriff, der 2. weder entsteht noch vergeht und keinen Veränderungen unterworfen ist, der 3. durch sich selbst ist, also – wie es Aristoteles ausdrücken wird – substantiell. Er bleibt 4. ewig sich selbst gleich, weshalb von der Präexistenz der Idee nur hinsichtlich des menschlichen Denkens gesprochen werden kann. Er ist 5. Ursache und 6. Paradigma der Qualität der Dinge, da erst durch die Idee die Dinge zu dem werden, was sie sind. Er gibt 7. letztlich das Ziel an, zu dem alles strebt, und er existiert 8. mit anderen Begriffen in hierarchischer Ordnung, deren Spitze die Idee des Guten bildet.“<sup>13</sup>

Ideen hießen bei Platon also allgemeine Begriffe, denen er eine eigene Existenz zuschrieb, unabhängig vom begreifenden Erkennen und auch unabhängig von dem, was da begriffen werde. Wie kam Platon dazu, das Allgemeine als selbständigen Gegenstand in Form der Ideen anzunehmen? Seine Lehre, daß es nicht nur konkrete Gegenstände, sondern neben und vor ihnen ideale Gegenstände gebe, war weder ein bloßer Irrtum noch bloßer Unsinn, sondern eine einseitige und falsche Interpretation wirklicher Erkenntnisprobleme. Platon faßte das Allgemeine als etwas Objektives und etwas Ideelles auf, als ein Seiendes, das von den konkreten, empirisch wahrnehmbaren Dingen radikal getrennt sei. Diese Trennung war in erster [75:] Linie eine ontologische und eine des Ranges, doch sie hatte – entgegen der Interpretation etwa von Wolfgang Röd<sup>14</sup> – auch ihren räumlichen Aspekt. Die idealen Gegenstände wären nicht durch die Sinne zu erkennen, sondern nur aus reiner Vernunft. Da Platon die Mathematik außerordentlich schätzte, sind wir geneigt anzunehmen, daß er zu dieser Schlußfolgerung durch die mathematische Erkenntnis gekommen war. Auch wenn Platon in seiner Spätphase den mathematischen Objekten eine Zwischenstellung zwischen den Ideen und den konkreten Dingen zuwies, kann uns ein mathematisches Objekt zur Veranschaulichung seiner Auffassung der Idee dienen.

Jedes in der Wirklichkeit angetroffene oder vom Architekten konstruierte Dreieck ist nicht Gegenstand mathematischer Erkenntnis, auch wenn es hilfsweise zur Veranschaulichung herangezogen werden kann. Gegenstand der mathematischen Erkenntnis ist vielmehr das Dreieck als solches oder das idealisierte Dreieck, ein in der Tat nur ideeller Gegenstand. Die Winkelsumme im Dreieck beträgt 180 Grad, und zwar nicht in diesem oder jenem, sondern in jedem Dreieck. Das ist aber nicht mit absoluter Sicherheit aus der Erfahrung mit einzelnen Dreiecken abzuleiten, denn wir können die unendliche Zahl möglicher Dreiecke nie erschöpfen.

<sup>13</sup> Ebenda, S. 201.

<sup>14</sup> Vgl. Wolfgang Röd: Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Erster Band: Altertum, Mittelalter, Renaissance, Verlag C. H. Beck, München 1994, S. 109.

Das idealisierte Dreieck mag uns als Beispiel für Platons Konstruktion der Idee dienen. Der Begriff des Dreiecks erfaßt das Dreieck als Idee, d. h. praktisch als mathematischer, ideeller und idealisierter Gegenstand. Doch die Idee des Dreiecks existierte für Platon ganz unabhängig von der Mathematik, sie hatte eine eigene Seinsweise, sie war „wirklicher“ als die tatsächlichen Dreiecke. Die Idee – des Dreiecks – sei unwandelbar, nicht entstanden und nicht vergänglich. Sie gehöre zur separaten Welt der Ideen, sie sei das reine, ideale Muster aller wirklichen Dreiecke, diese seien nur ihr unvollkommenes Abbild, Nachahmungen von geringerer Wirklichkeit. Platon erklärte, die Dinge hätten teil an der Idee, was heißen sollte, die Ideen hätten sie auch hervorgebracht. Andererseits seien die Dinge von ihren Ideen durch eine grundsätzliche Kluft (*Chorismos*) geschieden.

Das Wort „Dialektik“ bedeutete vor Platon die Kunst der Gesprächsführung. Platon nun wich von diesem Sprachgebrauch ab, für ihn bezeichnete „Dialektik“ die Wissenschaft von den Ideen als dem wahrhaft Seienden. Sie untersuche den Weg zur Einsicht in die Beziehungen zwischen den Ideen. Ideen seien also keine Erfahrungsgegenstände, sondern bezeichneten Gattungen des Seins, deren konkrete Abbilder dann wahrnehmbar seien.

[76:] Ideen waren für Platon nicht nur allgemeine Gegenstände vernünftiger Einsicht, sondern auch die idealen Muster, deren unvollkommene Abbilder die konkreten Dinge seien. Weil diese Dinge an den Ideen teilhätten, insofern ihre Abbilder seien, könne von einer grundlegenden, strukturellen Übereinstimmung zwischen den Ideen und den Dingen ausgegangen werden. Das heiße aber auch, daß die Begriffe von diesen Dingen den Ideen entsprächen. Damit haben wir in der Ideenlehre eine grundlegende Erklärung Platons dafür, warum und in welcher Weise die Strukturen vernünftigen Denkens und die Strukturen vom Denken unabhängiger Wirklichkeit übereinstimmen: Beide seien nämlich von den Ideen abhängig.

Die wichtigste Frage für Platon und zugleich seine größte Schwierigkeit war nun die, wie er vom Reich der ewig gleichen Ideen zur wirklichen Welt der entstehenden und vergehenden Dinge kommen könne, in der ja sein Staatsideal realisiert werden sollte. Hier muß zunächst einmal daran erinnert werden, daß Platon kein griechischer Philosoph und kein christlicher Theologe war, wie seine augustinische Rezeption im Mittelalter unterstellte. Platon hatte nichts mit dem jüdisch-christlichen Mythos zu tun, demzufolge Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen habe. Die Griechen kannten keine Schöpfung aus dem Nichts. Platons Demiurg, wie er uns im Dialog *Timaios* entgegentritt, war Schöpfer nach dem Muster der Handwerker und Künstler: Ideen und Material müssen ihnen gegeben sein. Platons Schöpfergott war gebunden an die Ideen, also das wahre Sein, und an das nicht wahre Sein, nämlich das Werden, Veränderliche, das Nichtsein. Nicht Platon selbst, sondern erst Plotin machte platonische Ideen zu Gedanken Gottes, die dieser sich angeblich bereits vor der Erschaffung der Welt durch den Kopfgehen ließ. Nicht der originale Platon, sondern erst der Neuplatonismus Plotins, welcher in seiner Emanationslehre die Ideen Platons aus der Überfülle eines Urwesens strömen ließ, war mit dem entstehenden Christentum kompatibel.

In der Philosophie Platons waren das Sein und das Nichtsein die Ausgangspunkte. Das Nichtsein wurde zwar als Gegensatz zum wahren Sein, aber keineswegs als das absolute Nichts gefaßt. Vielmehr sei das Nichtsein das Grenzenlose und Unbestimmte, die Bedingung aller räumlichen Besonderung, der negative und passive Grund alles Entstehens. Mit einem griechischen Wort, das Nichtsein sei *Hyle*, das heißt Stoff, Materie. Als Grenzenloses und Unbestimmtes, Passives könne die Materie ihre Formen, Gestalten und Bestimmungen nicht aus sich selbst hervorbringen, sie müsse sie vielmehr empfangen. Und die zeugende Kraft sei hier die Idee. Alle einzelnen, sinnlichen, gegenständlichen Dinge seien immer eine Vereinigung von Sein und Nichtsein. Es sei die Idee, die das Wesen des Dinges ausmache. Die Teilhabe der Ideen an den Dingen mache sie zu dem, [77:] was sie sei. Die Dinge selbst seien dem Vergehen unterworfen, ihr Wesen bleibe beständig, und sei der einzige echte Gegenstand der Erkenntnis.

Hier begann nun Platons unlösbare Schwierigkeit: Wie solle und könne die ewig gleiche Idee das Wesen der veränderlichen Dinge bestimmen, wie ihre Bewegung bewirken? An diesem Problem setzte auch Aristoteles spätere Kritik an. Dieser bezeichnete Platons Aussage von der Teilhabe der

Ideen an den Dingen als eine bloße Metapher, die nichts aussage. Dabei war bereits dem alten Platon durchaus bewußt gewesen, daß es zwischen dem wahren Sein und dem Nichtsein keine unmittelbare Vereinigung geben könne. Er führte daher ein Drittes ein, das die Vermittlerrolle spielen soll. Dieses Dritte war ihm die Seele, die nur vermitteln könne, weil sie Gemeinsamkeiten mit beiden, mit den Ideen und mit den Dingen, habe.

## 5. Erkenntnis als Wiedererinnerung

Die Seele unterscheide sich von den ewigen, unbewegten Ideen durch ihre Bewegung, dies habe sie mit den Körpern gemeinsam. Von den Körpern wiederum sei sie durch ihre Geistigkeit und ihre Unsterblichkeit unterschieden. Im Mittelpunkt der platonischen Seelenlehre stand die menschliche Seele. Diese sei durch drei Vermögen charakterisiert: Denkvermögen, Begehrungsvermögen und Entscheidungsvermögen bzw. Vernunft, Begierde und Willen. Die Qualität der Seele werde durch das Verhältnis dieser drei Teile zueinander bestimmt. Vernunftgemäßes Handeln setze Zügelung der Begierde voraus. Das Verhältnis der drei Teile zueinander sei unterschiedlich, folglich seien die Seelen der Menschen ungleich und auch ungleichwertig.

Was nun das Erkenntnisvermögen dieser Seelen anbetrifft, so waren für Platon die durch die Tätigkeit der Sinne erlangten Vorstellungen und Ansichten keine Einsichten, d. h. kein zuverlässiges Wissen. Außerdem sei sinnliche Erfahrung immer mit Affekten verknüpft, was reine Erkenntnis von vornherein ausschließe. Also müsse auf den Intellekt gebaut werden. Aber auch das diskursive Denken des Verstandes bleibe angesichts der Veränderlichkeit der Dinge hypothetisch. Der Verstand sei zwar höher zu achten als die Meinung, aber apodiktisches Wissen vermöge auch er nicht zu erreichen. Erst die Vernunft vermöge begriffliches Wissen zu gewinnen. Hier nun setzte Platons entscheidende gnoselogische Aussage ein, sie lautet: **Erkenntnis ist Wiedererinnerung**. Das hieß in der Praxis, Platon wich vor der Schwierigkeit zurück, wirkliche Erkenntnis als Produktion von Einsicht zu erklären, indem er sie als bereits gegeben und zurückrufbar voraussetzte.

Platon bestritt nicht, daß Erkenntnis mit der Sinnlichkeit beginne. Aber er bestritt, daß Empfindung bereits Wissen sei. Nur durch Negierung der Sinnlichkeit sei der Weg zum Wissen gewiesen. Mathematische Erkenntnis könne niemals in der Sinnlichkeit wurzeln, sondern nur im Denken. Platon postulierte für Verstandeserkenntnis und Vernunftkenntnis den Apriorismus, das Wissen sei bereits in der Seele enthalten, Wissen war ihm Wiedererinnern oder griechisch *Anamnesis*. **A priori** hießen ihm jene Begriffe und jenes Wissen, daß vor jeder Erfahrung gegeben und ihr mithin vorgegeben seien. Diese Grundthese war untrennbar mit dem Mythos von der Ideenschau der Seele verbunden.

Nun entstand die Frage, wie die menschliche Seele überhaupt von den Ideen wissen könne? Diese Frage hat zwei Aspekte, erstens wie die Seele beschaffen sein müsse, um die Ideen zu erkennen, zweitens auf welche Weise sie die Kenntnis erhalten habe? Platon nahm einfach an, daß das Wissen von den Ideen in der Seele angelegt sei. Was aber die Quelle angehe, so griff er auf den Mythos der Wanderung der vorgeblich unsterblichen Seele zurück. Die Seele sei also nicht mit dem individuellen Menschen entstanden, sondern hätte bereits vorher existiert und sich auf ihrer Wanderung auch einmal im Reich der Ideen befunden. Dort hätte sie Gelegenheit gehabt, die Ideen in deren Reinheit anzuschauen. Trete nun die Seele in den menschlichen Körper ein, so ginge ihr dieses Wissen erst einmal verloren, es werde durch die Körperlichkeit quasi verschüttet: Diese Annahme wirft ein bezeichnendes Licht auf die Rolle, die Platon dem Körper, bzw. der Materie zuschreibt. Durch die Berührung mit dem Körper werde das ursprüngliche Wissen der Seele vergessen. Eine Lösung der Seele vom Körper aber erscheint als Befreiung, die Seele kehre ins Reich der Ideen, ihre überweltliche Heimat zurück. Unterschwellig jedoch, bleibe das vergessene Wissen aber doch während der Verbindung der Seele mit dem Körper dispositiv erhalten und könne daher aktualisiert werden, z. B. durch eine Wahrnehmung oder durch Anregungen des Denkens im Dialog. Dieses zwar verschüttete, aber schlummernde Wissen wieder in Erinnerung zu bringen, das mache die vernünftige Erkenntnis aus.

Wahrnehmung war für Platon kein Wissen im echten Sinne, keine sinnliche Erkenntnis. Sie führe nur zu einem hypothetischen Fürwahrhalten. Als erfahrungsbedingt sei Wahrnehmung immer nur wahrscheinlich. Ausgehend von der bereits erwähnten negativen Rolle des Körpers für die Seele schrieb

Platon ihr daher auch für den Erkenntnisprozeß nur eine untergeordnete Bedeutung zu. Niemals könne sie der Grund, sondern allerhöchstens ein Anlaß des Wissens sein. Wahrhaftes Wissen beruhe auf der Ideenschau, es sei daher unbedingt gewiß, endgültig und unkorrigierbar.

Vollendet habe die Vernunft ihre Abkehr von der Sinnlichkeit erst mit der Erfassung der Idee des Guten.

[79:]

## 6. Das Höhlengleichnis

Das von Platon im *Staat* präsentierte berühmte Höhlengleichnis nimmt für die Veranschaulichung seines Weltmodells eine Schlüsselstellung ein:

In einer Höhle befinden sich Menschen und schauen auf die Höhlenwand. Sie sind seit der Kindheit so gefesselt, daß sie den Kopf nicht zum Eingang der Höhle wenden können. Von dort, aus der Ferne leuchtet ihnen ein Feuerschein, der Schatten auf die Höhlenwand vor ihnen wirft. Zwischen dem Feuer und den Gefesselten verläuft ein Weg. Entlang des Weges ist eine niedrige Mauer errichtet. Hintern dieser Mauer tragen andere Menschen allerlei Gerätschaften vorbei, wobei sie teils reden, teils schweigen. Im Schein des Feuers werfen diese vorübergehenden Menschen sowie die von ihnen getragenen Gerätschaften Schatten auf die Höhlenwand. Diese Schatten und nur sie werden von den gefesselten Menschen gesehen. Da sie nichts anderes kennen, halten sie die Schatten für die einzigen wirklichen Dinge.

Platon überließ es nicht dem Leser, das Gleichnis zu entschlüsseln. Im *Staat* gab er durch seine literarische Figur „Sokrates“ selbst die Deutung:

„Sie gleichen uns, ... denn sie sehen doch von dem, was in Wahrheit geschieht, nur die Schatten. Würde man diese Menschen von ihren Fesseln lösen und von ihrem Unverstand zu heilen suchen, so ergäbe sich zunächst: Sie würden vom Lichte der Wahrheit geblendet und hätten Schmerzen. Diejenigen aber, die besonders gut die Schatten zu erkennen vermeinten ... würden sich auf den Befreier stürzen und ihn umbringen. Der Versuch der Befreiung der Gefesselten und der Versuch, ihnen allmählich die Augen für die wahren Dinge zu öffnen, deren Schatten sie bisher schauten, erschiene frevelhaft.“<sup>15</sup>

Die Höhle symbolisierte die uns erscheinende Raumwelt, die Schatten die uns gegebenen Wahrnehmungen der Dinge, der Lichtschein des Feuers aber das Licht der Ideen. Nur weil die Seelen der Gefesselten bei früherem Aufenthalt im überhimmlischen Reich der Ideen bereits Ideen geschaut hätten, könnten sie die Schatten an der Wand als deren Abbilder wiedererkennen.

## 7. Gnoseologische Wurzeln: Das Geheimnis der spekulativen Konstruktion

Platons objektiver Idealismus bildete innerhalb der philosophischen Entwicklung eine Reaktion auf jenen welthistorischen Übergang vom Mythos zum Logos, wie er uns beispielhaft bei Heraklit entgegentrat. Die Begründung des philosophischen Idealismus war eine Gegenreaktion gegen den philosophischen Materialismus, der sich sowohl gegen den religiösen Mythos als auch den mit diesem durchaus vereinbaren naiven Realismus wandte. Doch diese Gegenreaktion stellt den religiösen Mythos nicht wieder [80:] her, sondern erfolgt auf der herausgebildeten philosophischen Ebene. Fragen wir nach den Ursachen für diesen Prozeß der neuen Form von Ideologie, so können zwei Gruppen von Ursachen unterschieden werden:

**Erstens:** Die gnoseologischen Ursachen lagen in den Besonderheiten des menschlichen Denkprozesses. Denn dieser wurde ja durch den Übergang zum Logos selbst zum Gegenstand rationalen Denkens.

**Zweitens:** Die sozialhistorischen Ursachen lagen in den gesellschaftlichen Grundlagen des Denkprozesses, vor allem in der Arbeitsteilung.

<sup>15</sup> Platon: Der Staat, VII, 517 A – 518 B.

Nur in Sprache kann gedacht werden. Denken ist ohne Abstraktion nicht möglich. Es kann auch kein Wort ausgesprochen werden, das nicht bereits Resultat der Abstraktion ist. Bei Platons Idealismus erfolgte nun eine Verwandlung der Abstraktion in ein selbständiges Wesen: Aus dem Begriff des Hauses z. B. wurde ein einzelnes Wesen gegenüber und in Abstraktion von den wirklichen einzelnen Häusern. Die Möglichkeit der Verwandlung einer Abstraktion in einer Phantasievorstellung war und ist mit jedem Akt der Abstraktion gegeben. Marx nannte diese gnoseologische Wurzel des Idealismus im Hinblick auf Hegel das „Geheimnis der spekulativen Konstruktion“. Wenn ich mir aus den sinnlich gegebenen Äpfeln, Birnen, Erdbeeren oder Pflaumen die allgemeine Vorstellung „Frucht“ bilde, dann habe ich eine einfache Abstraktion vollzogen. Ich habe von den unterscheidenden Merkmalen abgesehen und nur das gemeinsame Merkmal, daß alle diese Früchte „Frucht“ einer Pflanze sind, herausgehoben. Das vollzieht jeder Mensch täglich viele Male. Die idealistische Spekulation beginnt in dem Moment, wo ich „weitergehe und mir einbilde, daß meine aus den wirklichen Früchten gewonnene abstrakte Vorstellung ‚die Frucht‘ ein außer mir existierendes Wesen, ja das wahre Wesen der Birne, des Apfels etc. sei“. <sup>16</sup> Die allgemeine Vorstellung „Frucht“ drückt Real-Allgemeines ideell aus. Wenn aber diese Vorstellung von der ideellen Tätigkeit abgetrennt wird, wenn das ideell ausgedrückte Allgemeine mit einem substantiellen Wesen identifiziert und den einzelnen Äpfeln etc. gegenübergestellt wird, dann komme ich zum Idealismus: Äpfel, Birnen etc. sind dann bloße Existenzweisen, Modi „der Frucht“, diese aber gilt als Substanz. Und so wird die „Frucht“ nicht nur allen Äpfeln, Birnen etc. gegenüber zur selbständigen Existenz, sondern zum Schöpfer, zum Produzenten der wirklichen Früchte erklärt.

Bisher handelte es sich um eine ganz elementare Abstraktion, aber bereits an ihr läßt sich der Verkehrungsmechanismus aufzeigen. In der Mathematik, Philosophie etc. aber handelt es sich um weit kompliziertere Abstraktionsvorgänge. Noch heute wird die reine Mathematik zur Kronzeugin für idealistischen Apriorismus erklärt, d.h. für eine Wissenschaft, deren Grundlagen dem Denken von vornherein und unabhängig von der Erfahrung zukämen. Wieso diese Wissenschaft dann aber auf die wirkliche, empirisch erfahrbare Welt anwendbar ist, das wird dann zum Hauptproblem, wie wir bei René Descartes sehen werden.

Es hängt nicht nur mit der Höhe der mathematischen Abstraktion zusammen, wenn im Idealismus Platons die realen Gegenstände, von denen abstrahiert wurde, verschwinden und apriorischer Idealismus erzeugt wurde. Logisches und mathematisches Denken basieren auf zwei Grundfunktionen des Verstandes: Identifizieren und Differenzieren. Die logischen Gesetze der Identität ( $a = a$ ) und des Gegensatzes ( $a \neq a$ ) liegen aller verstandesmäßigen Tätigkeit zugrunde. Beide bedingen einander, wie sie sich auch ausschließen. Ohne Identifizierung ist Differenzierung ebenso unmöglich wie umgekehrt. Da alles verstandesmäßige Denken diesen beiden logischen Gesetzen unterworfen ist, sie also Bedingungen der Verstandestätigkeit sind, schloß Immanuel Kant, daß sie nicht aus dem verstandesmäßigen Denken selber abgeleitet werden könnten. Denn die Bedingung könne nicht aus dem Bedingten abgeleitet werden. Kant postulierte so ebenfalls einen Apriorismus, auch wenn seiner sich von jenem Platons dadurch unterschied, daß er subjektiver Natur war. Ob nun diese Voraussetzungen in der Form des Eingeborensens der Ideen (wie bei Descartes) oder des Substantiellen – der objektiven Existenz der Ideen (wie bei Platon) – erscheinen, ist für die Unterscheidung der Formen des Apriorismus wichtig, nicht aber für sein Wesen.

Eine weitere gnoseologische Wurzel des Idealismus Platons erschließt sich uns, wenn wir uns von der Logik zur Ethik wenden, vom Schließen zum Werten. Sokrates erläuterte im Dialog, daß ich ein Verhältnis zu einem Mitmenschen nur dann als freundschaftlich werten könne, wenn ich wisse, was Freundschaft sei. Der Begriff „Freundschaft“ müsse also der Bewertung eines bestimmten Verhältnisses als freundschaftlich vorangehen. Er könne nicht aus dem Verhältnis selbst abgeleitet werden, das gerade bewertet werden solle. Wenn dieser Begriff aber empirisch nicht konstatierbar sei, so könne er nur substantiell und apriorisch sein.

---

<sup>16</sup> Karl Marx/Friedrich Engels: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, in: MEW, Bd. 2, Berlin 1959, S. 60.

Schließlich gehört zu den gnoseologischen Voraussetzungen des Idealismus auch die Stellung menschlicher ideeller Tätigkeit im menschlichen Arbeitsprozeß. In der Arbeit geht das ideelle Produkt dem materiellen voraus. Das klassische Gleichnis von der Biene und dem Baumeister veranschaulicht uns dies:

„Eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten [82:] Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß.“<sup>17</sup>

Wird nun aber der Naturprozeß nach dem Muster des menschlichen Arbeitsprozesses interpretiert, wie dies klassisch Aristoteles getan hat, so ist das zwar eine verständliche Anthropologisierung, doch ihr Resultat ist philosophischer Idealismus.

## 8. Soziale Wurzeln des Idealismus

Die bisher genannten Voraussetzungen für philosophischen Idealismus sind notwendige, aber noch keine hinreichenden Bedingungen. Außer den im Denkprozeß liegenden Wurzeln wirken weitere, nämlich soziale Wurzeln. Sie liegen im historisch bestimmten Grad der Arbeitsteilung, im Austausch der Tätigkeiten und in jenem Verkehrszusammenhang der Produzenten, der seit Fichte *Entfremdung* heißt. Diese sozialen Wurzeln sind zugleich die Quellen jener falschen Bewußtseinsformen, in denen sie sich widerspiegeln.

Mit der Arbeitsteilung, eingeschlossen jene zwischen körperlicher und geistiger Arbeit, entstand auch eine Spaltung zwischen dem besonderen und dem gemeinsamen Interesse der Produzenten. Ihre Tätigkeit war naturwüchsig geteilt, daraus folgte, daß ihr Produkt der Kontrolle der Produzenten entglitt und sie wiederum beherrschte. Die Menschen machen ihre Geschichte selbst, allein sie sind auf die gegebenen, vorgefundenen Voraussetzungen angewiesen. Ihr gesellschaftlicher Produktions- und Reproduktionsprozeß ist seit der Antike ein unbewußter, spontaner. Das Produkt wird gegenüber den Produzenten zu einer selbständigen Macht, die sie nicht mehr kontrollieren, die ihnen als fremde und beherrschende gegenübertritt. Weder Wunsch noch Phantasie noch bloße Anstrengung des Willens können diese Verkehrung aufheben. Das Gesamtergebn der einzelnen Tätigkeiten ist aufgrund des Austauschs der Tätigkeiten und der Produkte eine Macht, die keiner so gedacht noch gewollt hat. Das Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, die Konsolidation des Gesamtprodukts zu einer sachlichen Gewalt über den Menschen, die seiner Kontrolle entwächst, die seine Erwartungen durchkreuzt, seine Berechnungen zunichte macht, diese aus Arbeitsteilung, Privateigentum und Austausch sich ergebende Verkehrung von Produzent und Produktion bildete und bildet die soziale Wurzel dafür, daß den Philosophen jene Summe von Produktionskräften, [83:] Kapitalien und Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als Bestimmendes vorfindet, als Substanz, Idee, Geist oder Gott erschien. Wenn also der philosophische Idealist Platon die allgemeine Vorstellung vom Produzenten dieser Vorstellung losriß und dieses Produkt zum substantiellen Wesen erhob und seinen Produzenten gegenüberstellte, dann sprach er ideell aus, was in der materiellen Wirklichkeit der Gesellschaft erfolgte. Und Platon bezug sich dabei selbst ausdrücklich auf die Arbeitsteilung.

Während der mechanistische Materialismus etwa des 18. Jahrhunderts nur die gnoseologischen Wurzeln des philosophischen Idealismus erkannte und kritisierte und darum Idealismus und Religion für Betrug erklärte, kommt es darauf an, den Produktions- und Reproduktionsprozeß seines spontanen Charakters zu entkleiden, durchschaubar und planbar zu machen. Kritik des Idealismus heißt also für einen dialektischen und historischen Materialismus, diesen Idealismus erstens in seinem historischen

---

<sup>17</sup> Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals, in: MEW, Bd. 23, Berlin 1983, S. 193.

Entstehungs-, Entwicklungs- und Wirkungszusammenhang zu betrachten, und zweitens herauszufinden, was er auf welche Weise widerspiegelt.

## 9. Das Gute

Die Idee des Guten nahm in Platons Ideenreich die höchste Stellung ein. Er verglich sie mit der Sonne. Wie alle Lebewesen ihr Licht von der Sonne erhielten, so alle Ideen ihre Bestimmtheit von der Idee des Guten. Die Idee des Guten verhalte sich zu den übrigen Ideen wie diese zu den einzelnen Dingen. Ihre Stellung entrückte sie daher auch der diskursiven Erkenntnis, sie könne nur geschaut werden. Je mehr sie entrückt wurde, desto inhaltleerer aber wurde sie. Dieser Zusammenhang wurde geradezu exzessiv vom Neuplatonismus vorgeführt, der die Idee des Guten vergöttlichte, der gegenüber nur ekstatische Schau möglich blieb. Die Sonderstellung der Idee des Guten selbst im Reich der Ideen aber brachte auch für Platon einige Schwierigkeiten mit sich. Wie sollte die Idee des Guten der menschlichen Praxis als moralische Richtschnur dienen, wenn sie, aller Erfahrungswirklichkeit entrückt, weder theoretisch noch praktisch erfahrbar war?

Sollte die Idee des Guten für die Ethik eine regulative Funktion erfüllen, so müßten Kriterien angebar sein, unter denen eine Handlung als gut gelten soll. Die Idee des Guten mußte also konkretisiert werden, denn wenn sie jenseits im Bereich der Ideen liege und zu etwas Unsagbaren werde, dann blieb sie der menschlichen Welt so weit entrückt, daß sie für diese kaum als inhaltlicher Wertungsmaßstab taugen konnte. Platon befand sich hier einer widerspruchsvollen Situation. Er lehnte jede empirische Lehre vom Guten, besonders aber sophistische Gleichsetzungen von gut und nützlich scharf ab. Moralischer Relativismus könne nur durch Allgemeingültigkeit aufgehoben werden. Das hieß für den praktischen [84:] Bereich menschlichen Verhaltens, daß die Maßstäbe seiner Bewertung nicht aus der Erfahrung stammen und nicht von ihr abhängen dürfen.

Moral und Recht dürften, so Platon, weder auf Konventionen noch auf Gewohnheiten beruhen, sie müßten von Vorteil und Nachteil, von Lust und Unlust ebenso unabhängig sein wie von Herkunft oder Übereinkunft. Streng allgemeingültig könnten Werte und Normen auch nur dann sein, wenn nicht der Nutzen bestimmter Menschen zum Maßstab moralischer Bewertung von Handlungen gemacht würde, denn der Nutzen basiere auf den Interessen, diese aber seien verschieden und änderten sich zudem. Es könne nicht ein für allemal gesagt werden, was als nützlich gelten solle. Es müsse daher, so folgerte Platon, objektive Werte und einen absoluten, letztgültigen Wertmaßstab geben. Und dieser sei die Idee des Guten. Allgemeingültige normative Sätze müßten darum auf der Einsicht in solche objektiven Werte beruhen.

Was war nun das Gute für Platon? *Das Gute ist das Geordnete*, lautete seine Antwort. Je nachdem, um welche Ordnung es sich handle, falle darum die Bestimmung des Guten verschieden aus: Der einzelne Mensch sei gut, wenn der Körper der Seele untergeordnet sei, das heißt, er sich nicht von Trieben und Bedürfnissen leiten lasse. Die Seele wiederum sei gut, wenn ihre Teile Affekt, Begehren und Vernunft richtig geordnet seien, also die Vernunft über die anderen Seelenvermögen herrsche. Die Staatsverfassung sei gut, wenn die Stände der Gesellschaft in einem angemessenen Verhältnis zueinander stünden.

Wenn daher das Gute in einer bestimmten Ordnung bestehe, so sei es Gegenstand vernünftiger Einsicht. Ausgehend von seinem Lehrer Sokrates neigte auch Platon dazu, die Tugend als eine Art des Wissens aufzufassen. Der alte Platon modifizierte allerdings seine vorherige schroffe Entgegensetzung von Streben nach dem Guten einerseits und dem Glücksverlangen des Menschen andererseits und trug der Tatsache Rechnung, daß zum Guten der Aspekt der Befriedigung gehört. Wolfgang Röd kommentierte diese Wendung so:

„Das Gute stellt sich dem alten Plato demnach als eine Synthese von vernünftiger Einsicht und Lust dar, bei der sich die Komponenten im richtigen Maß verbunden. Sofern das Gute auf der Harmonie mehrerer Komponenten beruht, steht es dem Schönen nahe, ohne jedoch in ihm aufzugehen. das Gute weist somit (a) einen normativen Aspekt auf, ausgedrückt durch die Auffassung der Idee als Maß; (b) es ist nicht möglich ohne Einsicht in das Wesen des Guten selbst

und ohne die Erkenntnis des Zusammenhangs von Zwecken und Mitteln, einschließlich empirischer Umstände; (c) es enthält eine ästhetische Komponente, sofern es durch die Symmetrie der beteiligten Faktoren bestimmt ist; und ihm eignet (d) eine emotionale Komponente, die dafür verantwortlich ist, das es beglückt. Da die ersten drei Komponenten auf die Seite der Vernunft gehören, steht das Gute [85:] der Vernunft näher als der Empfindung. Dennoch zeigt sich auch in Platons Bestreben, eine Ethik zu konzipieren, die auch dem Glücksverlangen des Menschen Rechnung trägt, eine Tendenz zur Vermittlung einer asketischen Einstellung pythagoreischer Herkunft und einer Glückseligkeitsmoral, die jedoch weit von einer Ethik auf der Grundlage des Lust-Prinzips entfernt ist. Das Gute wird vernünftig erkannt und äußert sich als sittliche Schönheit; zugleich bietet eine an der Idee des Guten orientierte Praxis die Gewähr größtmöglicher Befriedigung.“<sup>18</sup>

## 10. Staatsutopie und Arbeitsteilung

Das beherrschende Thema der Staatsphilosophie Platons war die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit. Im vierten Buch von *Der Staat* gab er darauf eine bündige Antwort: „Gerechtigkeit sei, daß jeder das Eigene und Seinige hat und tut.“<sup>19</sup> Was er darunter verstand, wird schnell deutlich, sobald wir fragen, was das Seinige sei? Platon Gerechtigkeitsauffassung bezog sich nämlich erstens nur auf die Politen und ging zweitens davon aus, daß auch diese Vollbürger einer Polis aufgrund der Beschaffenheit ihrer Seelen ungleich seien. Dementsprechend herrsche in der Polis dann Gerechtigkeit, wenn die einzelnen Stände im richtigen Verhältnis zueinander stünden, sprich die niederen Seelen sich den höheren unterordneten und die Standesgrenzen nicht in Frage stellten. Entsprechend handle auch der einzelne Polite dann gerecht, wenn er die Aufgaben seines Standes erfülle und die Hierarchie anerkenne.

Platon hat seine Staatsphilosophie in zwei Schriften niedergelegt, in der mittleren Periode im *Staat* und im Alter in den unvollendet gebliebenen *Gesetzen*. Der *Staat* enthielt Platons Vorstellungen von der Verfassung, der gesellschaftlichen Ordnung und der Arbeitsteilung einer idealen Polis. Ausgangspunkt dieser utopischen Staatskonstruktion war die tiefe Krise der Polis. Platon diagnostizierte die Auflösung der traditionellen Ordnungen. Deren Regelungen verlören ihre selbstverständliche Geltung und prägende Kraft. Platon beklagte diese Auflösung, wollte aber nicht zurück zur alten Ordnung. Er war vielmehr der Auffassung, eine neue politisch-moralische Staatsordnung könne nur eingeführt werden, wenn sie zwei Voraussetzungen erfülle: (1.) Sie müsse das Ergebnis vernunftgemäßer Planung sein, und (2.) sie könne nur von Menschen mit hinreichender Kompetenz, das heißt mit Vernunft und entsprechender Macht entworfen und durchgesetzt werden. In diesen beiden Erfordernissen liegt die Wurzel seiner Forderung: „Wenn nicht ... entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber wahr-[86:]haft und gründlich philosophieren und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie ..., dann gibt es keine Erholung vom Übel für die Staaten ...“.<sup>20</sup> Platons Staatsentwurf war die Utopie eines diktatorischen Überwachungsstaates, die insgesamt oder in markanten einzelnen Zügen in den folgenden Jahrhunderten immer wieder rezipiert wurde. Wir wollen daher einige wesentliche Züge dieses historisch ersten Ideals eines absolutistischen Polizeistaates aufzeigen.

Die Realisierung der Gerechtigkeit war in Platons Staatswesen nicht Sache aller Politen, sondern nur der dazu Berufenen. Diese hätten zugleich dafür zu sorgen, daß jeder nur das Seine tue. Die Individuen seien verschieden, auch ihre Fähigkeiten und Bedürfnisse. Daraus leitete Platon die Teilung der Arbeit im Gemeinwesen ab. Er bestimmte die drei Grundklassen seines Idealstaates, indem er die technische Arbeitsteilung als eine unmittelbar soziale konstituierte.

<sup>18</sup> Röd, *Der Weg der Philosophie*, I, S. 134/ 35.

<sup>19</sup> Platon, *Staat*, IV, 433 E. Die deutschen Faschisten haben Platons Satz „Jedem das Seine“ an das Tor des Konzentrationslagers Buchenwald geschrieben. Sie wollten damit die Häftlinge zusätzlich verhöhnen, vor allem aber hielten sie entsprechend ihrer Herrenrassenideologie diese neue Form von Sklavenarbeit durchaus für „natürlich“.

<sup>20</sup> Platon, *Staat*, 473 cd

An der Spitze stünden die Regenten (*archontes*) oder der Lehrstand. Es handelt sich hier um die von Platon apostrophierten Philosophen-Könige. Ihre Haupttugend habe die Weisheit zu sein, in ihrer Seele herrsche die Vernunft über alle anderen Teile. Ihre Überlegenheit solle darauf beruhen, daß sie die Gesetze kennen, die in der Wirklichkeit herrschen. Entsprechend werde bei ihrer Ausbildung größter Wert auf die Vermittlung des Wissens gelegt, vor allem in Mathematik und Philosophie. In seiner Staatsverfassung sah Platon vor, daß die *archontes* ganz unabhängig von bestehenden Staatsgesetzen allein ihrer Einsicht folgen sollen. Was der Herrscher im Besitze der Einsicht als das Beste erkenne, das solle er notfalls auch entgegen bestehenden Gesetzen und Rechtstraditionen und gegen den Widerstand der unwissenden Massen erzwingen. Die Einsicht der *archontes* in das Wesen der Gerechtigkeit müßte auf jeden Fall Vorrang vor den formalen Gesetzen haben. Gegenüber den angeblich Einsichtigen aber war in Platons Staatskonstruktion keinerlei Kritik mehr zugelassen. Denn nur die *archontes* selbst könnten darüber entscheiden, was vernünftige Einsicht sei und was nicht. „Die Überzeugung der vermeintlich Einsichtigen von der unbedingten Richtigkeit ihrer Urteile ist der letzte Maßstab, gegen den nicht mehr an eine andere Instanz appelliert werden kann.“<sup>21</sup>

Die zweite Grundklasse sollen die Krieger oder Wächter (*phylakes*) als Wehrstand bilden. Sie hätten als Tugend die Tapferkeit auszubilden. In ihren Seelen dominiere der Wille. So wie in der Seele der Wille sich der Vernunft unterordnen solle, so hätten die Wächter den Geboten der Regenten zu folgen. Die künftigen Wächter und die künftigen Regenten sollten die Ausbildung in Musik und Gymnastik gemeinsam haben. Während [87:] die *archontes* jedoch das entscheidende Herrschaftswissen danach allein vermittelt bekommen, sei die Erziehung der Wächter auf militärische Disziplin und Kampffähigkeit zu richten.

Für die herrschenden Stände – nicht aber für die Bauern, Handwerker und Arbeiter – sah Platons Staatsutopie zwei Regelungen vor, die wie keine andere Aussage seines Buches *Der Staat* seit Jahrtausenden Gegenstand heftiger Kontroversen waren: Das war erstens die Gleichberechtigung der Frauen und zweitens die Aufhebung der Familie. Beide hängen unmittelbar zusammen. Den Frauen wurden von Platon nur quantitative Unterschiede zu den Männern, nicht aber qualitative zugesprochen. Sie sollten dieselbe Erziehung wie die Männer erhalten, den Wächtern völlig gleichgestellt werden und Zutritt zu den höchsten Ämtern haben. Dies schloß auch die Teilnahme am Krieg ein.

Damit die Wächter sich ihren Aufgaben uneingeschränkt widmen könnten und nicht durch private Interessen abgelenkt oder beeinflußt würden, sollten sie erstens ohne privates Eigentum und zweitens unverheiratet sein. Dieselben eigentumsrechtlichen Gründe haben eineinhalb Jahrtausende später die katholische Kirche zur Einführung des Zölibats für Geistliche geführt. Im Unterschied zur katholischen Kirche aber hatte Platon den Wächtern seines Idealstaates keineswegs ein unnatürliches Leben vorgeschrieben. Sein Staatsentwurf sah keinen Zölibat vor, sondern die Frauengemeinschaft und die gemeinschaftliche Erziehung der Kinder. Die Aufhebung der herkömmlichen Familie und ihre Ersetzung durch die Frauengemeinschaft für die herrschenden Klassen war jenes Element seiner Staatslehre, das immer wieder Anstoß erregte, nicht nur von Seiten moralisierender Heuchler. Platon wollte aber mit der Frauengemeinschaft für die Wächter keineswegs die Promiskuität einführen. Vielmehr schlug er Zeitehen vor, „die vor allem mit Rücksicht auf die Erzielung der leistungsfähigsten Nachkommenschaft geschlossen werden und an die strengsten obrigkeitlichen, auf das Vorbild der Tierzüchter gestützten Vorbilder gebunden sind.“<sup>22</sup> In den *Gesetzen* hat Platon dann sowohl die Frauenemanzipation als auch die Aufhebung des Privateigentums wieder abgeschwächt.

Die Arbeiter, Handwerker und Bauern (*demiourgoi*) bildeten als Nährstand die dritte Grundklasse der platonischen Gesellschaftsutopie. In ihren Seelen dominiere die Begierde, doch als Tugend hätten sie sich vor allem der Besonnenheit zu befleißigen, einschließlich der Mäßigung im Verhältnis zu den anderen Ständen. Für das Gemeinwesen sei es das Zweckmäßigste, so Platon, wenn jeder von ihnen in der gegebenen Arbeitsteilung das Seine tue. Denn nur durch die arbeitsteilige Spezialisierung

<sup>21</sup> Röd, *Der Weg der Philosophie*, I, S. 142.

<sup>22</sup> Theodor Gomperz: *Griechische Denker. Eine Geschichte der Antiken Philosophie*, Bd. 2, Frankfurt/Main 1996 (Reprint der vierten Auflage), S. 371.

werde je-[88:]der sein Werk auch gut tun. Daher sollten die Landwirte und Baumeister, die Weber und Schuhmacher, die Schmiede und Kaufleute jeweils das Ihre tun. Der Austausch der Tätigkeiten und ihrer Produkte aber konstituiere das Gemeinwesen. Platon sah daher für die *demiourgoi* keineswegs die Abschaffung des Privateigentums und der Familie vor. Im Gegenteil, für die Angehörigen der niederen Stände sollten sie ausdrücklich beibehalten werden.

Platon sah in der staatlichen Rechtsordnung ein Abbild der kosmischen Ordnung. Für beide aber gelte der absolute Vorrang des Ganzen von den Einzelnen. Laut seiner Staatsphilosophie sei der Einzelne nur um des Staates willen da und habe entsprechend zu handeln. Seine Einordnung ins staatliche Gefüge wurde zwar auf Einsicht gegründet, doch darauf verließ sich Platon keineswegs, sondern forderte und entwarf ein System völliger Reglementierung und Kontrolle. In Platons Idealstaat verfiel alles der Ablehnung, was nicht dem Staatszweck entsprach. So verbannte Platon die Dichtung aus seinem idealen Staatswesen, mit Ausnahme der Hymnen an die Götter oder der Preislieder auf die Helden. Auch die Religionsgesetzgebung habe nur die vom Staate anerkannte Religion zu erlauben, jeden anderen Kultus und erst recht den Atheismus als staatsgefährdend zu verbieten. Drakonische Strafen sollten einer Übertretung der Vorschriften entgegenwirken. Bei Verstößen gegen die Religionsgesetze schrieb Platon sogar für die Angehörigen eine Anzeigepflicht vor. Doch damit nicht genug. Auch die Lehren seiner philosophischen Gegner (Sophisten) wollte Platon in seinem Idealstaate vernieten lassen. Kurz:

„Platons Staatslehre bietet somit das erste Beispiel eines Versuches, unter Berufung auf bestimmte Ziele ein alle wichtigen Lebensbereiche regelndes und kontrollierendes absolutistisches Regime zu rechtfertigen, das die Freiheit der Staatsangehörigen gewissen als sittlich deklarierten Zielen opfert.“<sup>23</sup>

Das platonische Staatswesen, fand Marx, sei das idealisierte ägyptische Kastenwesen.<sup>24</sup> Damit bezog er sich vor allem auf jene Teilung von körperlicher und geistiger Arbeit, die der Priesterkaste die Muße zur wissenschaftlichen, vor allem mathematischen und astronomischen Untersuchung ermöglichte. Grundlage von Platons Philosophie war aber nicht die ägyptische, sondern die antike griechische Gesellschaft mit einer völlig anderen Eigentumsstruktur. Aber ebenso wie im alten Ägypten wurde bei Platon die gegebene Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit als unmittelbar soziale Konstitution gefaßt und zur Bestimmung der Klassen erhoben.

Für Platon war eine Harmonie des Gemeinwesens nur durch den Ausschluß derjenigen, denen die soziale Charakteristik der gegebenen techni-[89:]schen Arbeitsteilung keine herrschende Stellung anwies, aus der Politik möglich. Mit diesem Ausschluß der Masse der Politen aus der Politik entwickelte er ein extrem antidemokratisches Staatsmodell. Die Begründung dafür entnahm er der Ideenlehre: Die von der Herrschaft ausgeschlossenen Politen hätten bloß eine subjektive Meinung, aber keinen Begriff der Gerechtigkeit. Während jeder praktisch Tätige in seinem Bereich seine Sache verstehe, glaube in der Politik jeder, seine Meinung sagen zu müssen. Folglich triumphiere in der Demokratie das Meinen über das Wissen. Dies aber war für Platon die Ursache der Krise der Poleis und das direkte Gegenteil von Gerechtigkeit.

In demselben Buche, in welchem Platon seine Staatsutopie entwarf, findet sich eine Passage über die Staatsentstehung, deren Aussagen sich teilweise wörtlich in der *Deutschen Ideologie* von Marx und Engels aus dem Jahre 1845 wiederfinden und dort die ersten Grundsätze der materialistischen Geschichtsauffassung vorstellen.<sup>25</sup> Sie lautet bei Platon:

<sup>23</sup> Röd, *Der Weg der Philosophie*, I, S. 139.

<sup>24</sup> Marx, *Das Kapital*, Bd. I, in: MEW, Bd. 23. S. 388.

<sup>25</sup> „Wir müssen bei den voraussetzungslosen Deutschen damit anfangen, daß wir die erste Voraussetzung aller menschlichen Existenz, also auch aller Geschichte konstatieren, nämlich die Voraussetzung, daß die Menschen imstande sein müssen zu leben, um ‚Geschichte machen‘ zu können. Zum Leben aber gehört vor allem Essen und Trinken, Wohnung und Kleidung und noch einiges andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und

„Die Entstehung also des Staates ist meiner Meinung nach darauf zurückzuführen, daß der einzelne sich nicht selbst genug ist, sondern vieler Helfer bedarf ... So zieht denn einer den anderen zu Hilfe, einen für diese, einen anderen für jenes Bedürfnis, und die Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse läßt viele Genossen und Helfer sich auf einem Wohnplatz zusammenfinden, der wir den Namen Staat geben ... Was nun aber den Grund zu ihr legt, ist eben ... unser Bedürfnis ... Das erste und größte aller Bedürfnisse ist aber die Beschaffung der Nahrung um der Existenz und des Lebens willen ... Das zweite dann die Beschaffung einer Wohnstätte, das dritte die von Kleidung und was dahin gehört.“<sup>26</sup>

Dies verweist uns darauf, daß selbst die utopische Lösung des Philosophen aus der Analyse realer Probleme seiner Gesellschaft, ihrer Arbeits- und Klassenteilung resultierte.

---

stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen nur am Leben zu erhalten.“ Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, in: MEW, Bd. 3, Berlin 1958, S. 28. Platon, Staat, II, 369 B-371 B.

[90:]

## ***Fünfte Vorlesung***

### **Aristoteles' Begründung der Philosophie als Wissenschaft**

Aristoteles war der universellste Kopf der griechischen Philosophen, er hat die Philosophie als Wissenschaft begründet und sie so zum System entwickelt, daß seine Philosophie für Jahrtausende den Maßstab für diese Wissenschaft abgab. Dabei hat er sein philosophisches System gar nicht so aufgebaut, wie dies etwa Hegel im Sinn gehabt hat. Dieser kritisierte den Aristoteles denn auch dafür, daß er empirisch vorgegangen sei und sein System nicht aus einem Prinzip abgeleitet habe. Aristoteles hat eine so außerordentliche Wirkung auf die Philosophie und die Wissenschaftsentwicklung ausgeübt wie seither kein anderer Forscher. Diese Wirkung – einschließlich ihrer Mißverständnisse, Verfälschungen und Fehlinterpretationen – zu verfolgen, hieße einen Großteil der Philosophiegeschichte zu schreiben. Den arabischen, jüdischen und den christlichen Denkern des Mittelalters galt er nicht als *ein* Philosoph neben anderen, sondern als *der* Philosoph, neben dem sich z. B. Avicenna als sein Kommentator verstand.

#### **1. Leben und Schriften**

**Aristoteles** lebte von 384 bis 322 v. u. Z. Er stammte aus Stageira auf der Halbinsel Chalkidike. Dies ist nicht deshalb wichtig, weil er in der Literatur als der „Stagirite“ fungiert, sondern weil er in Athen kein Bürgerrecht besaß. Sein Vater war Leibarzt des Königs Amyntas II. von Makedonien, starb aber bald. Aristoteles selbst eignete sich schon früh medizinische und naturwissenschaftliche Kenntnisse an. Sein Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis hat sich im Laufe seines Lebens sowohl erweitert als auch vertieft, die Wissenschaft bildete das Zentrum seines Lebens und seines Denkens. In Aristoteles verkörpert sich das theoretische Verhältnis des antiken Menschen zur Wirklichkeit, er war Theoretiker par excellence.

Mit 17 Jahren reiste Aristoteles 367 v. u. Z. nach Athen und trat dort als Student in die Akademie Platons ein. Er blieb dort 20 Jahre, bis zu Platons Tod. Viele spätere Denker haben sich gewundert, daß ein so originärer Kopf wie Aristoteles so lange Zeit im Schatten eines anderen Genius geblieben und in diesem Schatten groß geworden ist. Tatsächlich löste er sich vom Platonismus sehr langsam, obwohl er bereits während seiner Zugehörigkeit zur Akademie ein selbständiger Denker wurde. Erst spät im Leben [91:] hat Aristoteles auf dem Boden der platonischen Philosophie sein eigenes systematisches Lehrgebäude der Philosophie errichtet.

Im Unterschied zu Platon, dessen Lebensweg als philosophischer Denker in der Abfolge seiner Schriften vor uns liegt, stammen die uns überlieferten aristotelischen Schriften alle aus den letzten zwölf Jahren seines Lebens seit 335 v. u. Z., jenem Jahr, in dem er in Athen seine eigene Schule, das *Lykeion*, eröffnet hatte. Alle diese Werke gehen von der damals bereits errungenen philosophischen Position des Aristoteles aus und bauen diese systematisch nach vielen Seiten aus. Seine Schriften – meistens redigierte Lehrschriften – zeigen also nicht die Entwicklung oder den Wandel des Philosophen, sondern die abgeschlossene, vollendete Auffassung.

Von seinen Werken ist uns allerdings nur etwa die Hälfte überliefert, und die Art der Überlieferung war der Bewahrung des Originaltextes nicht günstig. Es handelt sich um die sog. esoterischen Schriften, die nur zum inneren Gebrauch in der Lehranstalt bestimmt und den Außenstehenden nicht bekannt waren. Für die Öffentlichkeit bestimmte Schriften, sog. exoterische, hat Aristoteles ebenfalls verfaßt, darunter auch Dialoge im platonischen Stil. Bis auf wenige Fragmente sind diese Werke aber verloren gegangen. Sie waren jedoch seinen Zeitgenossen und auch in den folgenden Jahrhunderten noch bekannt. So hat sich durch die Überlieferung ergeben, daß die Zeitgenossen des Aristoteles ein ganz anderes Werk des Philosophen kannten als wir heute. Ihr Aristoteles und unserer Aristoteles sind zwar historisch dieselbe Person, den Werken nach aber deutlich getrennt. Die überlieferten Fragmente der exoterischen Werke lassen von der Art der wissenschaftlichen Lehrvorträge nichts ahnen.

Als Platon 347 v. u. Z. starb, wurde nicht Aristoteles sein Nachfolger in der Akademie, sondern der philosophisch wenig bedeutende Speusippos, ein Neffe Platons. Eine Wahl des Nachfolgers fand nicht statt. Aristoteles verließ Athen, in dem zu jener Zeit die antimakedonische Partei einflußreich und der promakedonische Philosoph gefährdet war. Er folgte einer Einladung des Hermeias nach Assos in Kleinasien, wo sich eine Kolonie der Akademie befand. Mit ihm nach Assos ging auch der konservative Platoniker Xenokrates (396-312 v. u. Z.), der sich ebenfalls Chancen auf die Nachfolge Platons ausgerechnet hatte. Übrigens wurde Xenokrates nach dem Tode Speusipps 339 v. u. Z. von den Schülern Platons doch noch zum Scholarchen der Akademie gewählt.

Hermeias von Atarneus, der Fürst von Assos, war ein Anhänger Platons und wurde der Schwiegervater des Aristoteles. Hermeias' Herrschaft bildete seinerzeit einen Außenposten der makedonischen Politik gegenüber dem Perserreich, er selbst wurde später von den Persern angegriffen, gefangengenommen und hingerichtet. In Assos wurde Aristoteles das [92:] Haupt eines Kreises von Platonikern. Hier wirkte faktisch eine zweite Akademie. Noch fühlte sich Aristoteles als Platoniker, entwarf aber hier zum ersten Mal ein eigenes umfassendes philosophisches Programm.

Im Jahre 343 v. u. Z. kehrte Aristoteles nach Makedonien zurück. Er war eingeladen worden, Erzieher jenes Prinzen zu werden, der später als Alexander von Makedonien bekannt und der Große genannt werden sollte. Alexander war damals 15 Jahre alt und Aristoteles unterrichtete ihn bis zu dessen Thronübernahme 336 v. u. Z. Dieses Verhältnis erfordert ein paar Bemerkungen. Zweifellos war Alexander ein dieses Lehrers nicht ganz unwürdiger Schüler, auch wenn sein Trachten nicht auf Theorie, sondern auf herrschaftsbegründende Taten zielte. Lehrer des Kronprinzen zu sein, das war ein Geschäft, das zweifellos auch lebensbedrohliche Risiken barg. Aber niemals war Aristoteles ein Hof-Philosoph der makedonischen Könige. Seine politische Haltung korrespondierte nicht mit der Politik Makedoniens. Er blieb zeit seines Lebens ein Anhänger der Polis als Staatsform. Es ist daher auch nicht anzunehmen, daß er Alexanders Eroberungen vorbehaltlos gebilligt hat. Alexanders Taten haben auch nicht, wie noch Hegel vermeinte, des Aristoteles Philosophie realisiert. Aber Alexanders hervorragende intellektuelle Fähigkeiten mit ausgebildet zu haben, war wohl ein Verdienst des Aristoteles.

Die Gründung einer eigenen Schule in Athen 335 v. u. Z. markierte auch äußerlich die Selbständigkeit des Aristoteles. Zwölf Jahre lehrte er im *Lykaion* in Athen. Die Gründung seiner Schule war für ihn als Metöke nicht einfach. Denn ohne Bürgerrecht in Athen durfte er keinen Grundbesitz als Stiftungsgrundlage der Schule erwerben. Mit Hilfe von Freunden – so erwarb Theophrast – sein Schüler und Nachfolger – das Grundstück und durch seine Beziehungen zur promakedonischen Partei konnte Aristoteles dennoch sein Lykeion eröffnen. Er genoß die Unterstützung des mit ihm befreundeten makedonischen Statthalters in Athen, Antipater. Der Wandelgang, in dem die Denker umhergehend philosophierten, gab der Schule ihren Namen *Peripatos*.

Das Lykeion war sowohl Lehranstalt als auch Forschungsinstitut und zugleich eine wissenschaftliche Gesellschaft gemeinsam Lehrender, Lernender und Forschender. An die Stelle des Dialogs trat der Lehrvertrag, und mit ihm eine nüchterne Wissenschaftssprache. Aristoteles verarbeitete in seinen Schriften eine solche Fülle empirischen Materials, sein methodisches Vorgehen und seine logische Darstellungsweise und seine Resultate haben in den nächsten Jahrtausenden welthistorisch eine solche Wirkung entfaltet, daß Alexanders Eroberungen dagegen als Episode erscheinen, was sie zweifelsohne nicht waren. Alexander hielt seinen Lehrer hoch und sandte ihm später von seinen Eroberungszügen Fragmente der indischen Logik, seltene Gesteine, Tiere und Pflanzen.

[93:] Nach dem Tode Alexanders mußte Aristoteles aus Athen fliehen. Als Anhänger der makedonischen Partei wurde er von deren Gegnern wie von den Mitgliedern konkurrierender Rhetorikschulen denunziert, politisch verfolgt und angeklagt. Wie bereits bei Anaxagoras und Sokrates lautete die fingierte Anklage auf Gottesleugnung (*Asebie*). Aristoteles ging nach Chalkis auf Euböa, um den Athenern, wie er sarkastisch sagte, die Schande zu ersparen, sich noch einmal an der Philosophie zu versündigen. Dort starb er im Jahre darauf im Alter von 63 Jahren.

Die überlieferten Schriften des Aristoteles, das *Corpus Aristotelicum*, sind Vorlesungsskripten, die als Lehrschriften ausschließlich zum Gebrauch am Lykeion bestimmt waren. Diese sog. esoterischen Schriften lassen sich in mehrere Gruppen einteilen, die Titel und selbst die Anordnung stammen nicht von Aristoteles, sondern von jenen Nachfolgern, die sie herausgaben. Dabei wurden in die Schriften auch Textteile aufgenommen, die zu einer anderen Zeit niedergeschrieben worden waren. Wiederholungen sind dem Zweck des Lehrvortrages geschuldet, aber auch Unstimmigkeiten sind zu verzeichnen. Es ist auch nicht auszuschließen, daß diese Schriften Zusätze von Schülern enthalten. Zum Corpus der Aristotelischen Schriften gehören nicht nur philosophische Werke, sondern auch einzelwissenschaftliche Arbeiten über Naturkunde, Meteorologie, Astronomie, über Staatsrecht und Ökonomie, über Poetik und Rhetorik.

Das **Corpus Aristotelicum** umfaßt:

a) Die Schriften des Aristoteles zur Logik wurden von Andronikos unter dem Titel *Organon* zusammengefaßt. „Organon“ heißt Werkzeug – hier ist gemeint Werkzeug des Denkens. Es handelt sich um die Bücher *Kategorien*, *Lehre vom Satz*, *Lehre vom Schluß oder Erste Analytik*, *Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik*, *Topik* und *Sophistische Widerlegungen*. Diese Schriften entstanden wahrscheinlich in der Zeit der Zugehörigkeit Aristoteles zur Akademie.

b) Seine Naturphilosophie sind in der *Physik* niedergelegt. Auch *Über die Seele* gehört in diesen Umkreis.

c) Die 14 Bücher der Ontologie (Erste Philosophie) sind in der *Metaphysik* zusammengefaßt, ihre Anordnung stammt von Andronikos und schließt mit dem Buch XI eine wahrscheinlich nacharistotelische Kompilation ein.<sup>1</sup>

d) Die Ethik finden wir in drei parallelen Werken, der *Eudemischen Ethik*, die von seinem Schüler Eudemos redigiert wurde, der von seinem Sohn [94:] Nikomach redigierten *Nikomachischen Ethik*, von denen die drei mittleren Kapitel identisch sind, sowie in der *Magna Moralia*.

e) Zu den sozialphilosophischen und politischen Schriften gehören die *Ökonomik*, die *Politik*, sowie aus der Sammlung von 158 Verfassungen das Fragment *Staat der Athener*.

Q Die drei Bücher der *Rhetorik* bestehen aus zwei Schriften, nämlich der *Kunst der Rhetorik* und *Von der Prosa*. Hier ist auch die *Poetik* einzuordnen.

g) Naturwissenschaftliche Arbeiten bilden die Schriften *Physik*, *Meteorologie*, *Über die Welt*, *Über Entstehen und Vergehen*, *Bau der Tiere*, *Über den Himmel*.

Zu den „exoterischen“, also literarischen, für einen breiteren Leserkreis geschriebenen und zu Lebzeiten veröffentlichten Schriften des Aristoteles gehören die Dialoge *Eudemos*, *Über die Philosophie* und *Über die Gerechtigkeit* sowie die nichtdialogischen Arbeiten *Über das Gute*, *Über die Ideen* und der *Protreptikos* (Mahnrede)<sup>2</sup>. Von ihnen sind nur Bruchstücke als Zitate in den Werken späterer Autoren überliefert.

Die überlieferten sogenannten akroamatischen, d. h. zum Vortrag vor Schülern bestimmten Schriften, stammen aus verschiedenen Zeiten und wurden für verschiedene Zwecke ausgearbeitet. Da Aristoteles sie nicht durchgängig geordnet hat, ist ihr weiteres Schicksal ziemlich verworren gewesen. Erst 300 Jahre nach dem Tode des Aristoteles, in den Jahren 65-50 v. u. Z., wurden sie erstmals von **Andronikos** von Rhodos, dem Erneuerer und Schulhaupt des Peripatos, herausgegeben. Er ordnete sie nach thematischen Gesichtspunkten, ungeachtet ihrer Entstehung. Das führte dazu, daß bis ins 20. Jahrhundert Aristoteles als ein Philosoph behandelt wurde, der keinerlei Entwicklung durchlaufen habe. Die ahistorische Interpretationsweise der Antike wurde hier einfach fortgesetzt. Damit aber mußte die Beziehung des Aristoteles zu Platon unklar bleiben. Erst Werner Jaeger hat durch seine

<sup>1</sup> Der Neuplatoniker Simplicios hat den Begriff „Metaphysik“ zur Bezeichnung für die Wissenschaft von dem, was jenseits der Physik liege, eingebürgert.

<sup>2</sup> Protreptikos ist nicht der Titel der Schrift, sondern bezeichnet ihre Funktion als Werbeschrift für die Philosophie.

Analyse der Schriften dem Entwicklungsgedanken in der Aristoteles-Forschung seit 1923 zum Durchbruch verholfen.<sup>3</sup>

## 2. Aristoteles Kritik der Ideenlehre Platons

Bevor wir die Lehre des Aristoteles selbst darstellen, sei zunächst auf seine Kritik der Platonischen Ideenlehre eingegangen, weil Aristoteles seine Philosophie aufbauend auf der Lehre Platons und in systematischer Auseinandersetzung mit ihr entwickelt hat. Aristoteles war der bedeutendste Schüler Platons und blieb dies auch, nachdem er kritisch gegenüber Platon eine selbständige Philosophie entwickelt hatte. Seit jedoch die Neuplatoniker die grundlegende Differenz beider Denker eingeebnet hatten, wurden die Schriften des Aristoteles jahrhundertlang in einer neuplatonischen Version rezipiert, die alle Unterschiede zwischen Platon und seinem Schüler einebnete. Erst sehr allmählich, beginnend mit der großen Aristoteles-Renaissance im 13. Jahrhundert wurde die Differenz zwischen beiden Denkern wieder erkannt und ihr Gegensatz in seiner Tragweite begriffen. Wenn im folgenden die grundsätzliche Unterschiedlichkeit der philosophischen Positionen beider anhand der Platon-Kritik des Aristoteles in den Vordergrund gestellt wird, so soll damit die Gemeinsamkeit beider Philosophen nicht unterschlagen oder herabgemindert werden.

Beide Denker gingen davon aus, daß das vernünftige Denken die Wirklichkeit erfassen könne. Unsere Urteile könnten mit den beurteilten Sachverhalten übereinstimmen, weil beide dieselben Strukturen aufwiesen. Über den Charakter der Wirklichkeit aber gingen beide auseinander: Für Aristoteles hatte die Wirklichkeit keine mathematische Struktur, war nicht aus den schönsten Dreiecken gebaut. Vielmehr gibt es in ihr weder Linien, noch Flächen noch geometrische Körper, sondern alle diese würden erst durch Abstraktion und Idealisierung erzeugt. Beide Denker teilten die Auffassung, daß die vernünftige Erkenntnis auf das Allgemeine der Wirklichkeit und auf das Wesen der Dinge abziele. Doch dies war für Aristoteles keine besondere, ideale Welt der Ideen, sondern Bestandteil der Welt der Dinge. Das Wesen der Wirklichkeit sei weder von ihr abgesondert existent noch durch mathematische Verhältnisse konstituiert.

In gewisser Weise wurde Aristoteles zu einem Antipoden Platons. Er kritisierte nicht nur dessen Ideenlehre, sondern auch dessen Ethik und Staatstheorie systematisch. Auch beider praktisches Verhältnis zur politischen Realität unterschied sich wesentlich, wie Wolfgang Röd beschrieb:

„Während für Plato die Politik sozusagen seine unglückliche, stets unerfüllte Liebe blieb, ließ sich Aristoteles mit der politischen Macht ein, die er theoretisch zu legitimieren und praktisch zum Vorteil seiner Forschungen zu nutzen suchte. Dazu kommt der Unterschied der Herkunft: Während Plato der Aristokratie Athens entstammte und den Traditionen der Stadt aufs engste verbunden blieb, war Aristoteles ein Zugewanderter, der sich in Athen wohl nur als Gast fühlte.“<sup>4</sup>

Die Argumente des Aristoteles gegen Platons Ideenlehre sind von den Philosophiehistorikern auf unterschiedliche Weise geordnet und bewertet [96:] worden. Ich folge der Systematik, die Helmut Seidel 1984 entwickelt hat.<sup>5</sup>

Seine Einwände gegen die Ideenlehre entwickelte Aristoteles hauptsächlich in der *Metaphysik*, sie wurden jedoch überall dort erneut herangezogen, wo er seine besondere Auffassung einführte, z. B. auch in den *Ethiken*. Die folgende Zusammenfassung schließt sich an die *Metaphysik* (Buch A 9, Buch B 1 bis B 9) an. Die Argumentation des Stagiriten war methodisch unterschiedlich, teils handelte es sich um Einwände inhaltlicher Art, die die Ideenlehre widerlegten, teils um solche pragmatischer Natur, die deren Nutzen oder Schaden für die wissenschaftliche Erkenntnis benannten. Es darf

<sup>3</sup> Vgl. Werner Jaeger: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923. Jaegers Versuch einer Zuordnung von Schriften bzw. deren einzelnen Büchern zu differenten Entwicklungsphasen des A. ist allerdings umstritten.

<sup>4</sup> Wolfgang Röd: *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Erster Band: Altertum, Mittelalter, Renaissance*, München 1994, S. 149.

<sup>5</sup> Helmut Seidel: *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie*, Berlin 1984, S. 31/32.

auch nicht verkannt werden, daß Aristoteles an die Selbstkritik des späten Platon anknüpfte und deren Argumente aufgriff.

**Erster Einwand:** Für wissenschaftliche Erkenntnis sei die Ideenlehre nutzlos, denn die Ideen hätten keinen anderen Inhalt als die sinnlichen Dinge. Sie seien daher nicht nur die „Zwillingsschwester“ der Dinge, sondern „verewigte“ Sinnesdinge.

**Zweiter Einwand:** Platons Beweis, daß wissenschaftliche Erkenntnis nur möglich sei, weil allgemeine Ideen als selbständig existierende vorausgesetzt werden, sei nicht zwingend. Aus den Prämissen folge wohl die Realität des Allgemeinen, nicht aber seine selbständige Existenz.

**Dritter Einwand:** Würde das Platonische Beweisverfahren wirklich als allgemeingültig angenommen, dann müßten die Platoniker auch Ideen von Kunstwerken, von Nichtsubstantiellem, von Attributen und von Relativem annehmen. Das täten sie jedoch nicht.

**Vierter Einwand:** Wenn Ideen und Sinnesdinge tatsächlich getrennt voneinander existierten, dann wären beide für sich wiederum Einzelnes gegenüber einem Allgemeinen. Dieses Dritte müßte dann eine weitere allgemeine Ideenwelt sein, die das Gemeinsame von Ideenwelt und sinnlicher Welt ausdrückte. Solche Vervielfachung der Welten wäre weder für die Erkenntnis noch für die Existenz der wirklichen Welt von Bedeutung. Sie sei sinnlos, könne jedoch von den Platonikern nicht ausgeschlossen werden.

**Fünfter Einwand:** Die Ideenlehre trage nichts zur Lösung des Bewegungsproblems bei, das seit dem Gegensatz von Heraklit und Elea die Philosophen beschäftigte. Die Ideen besäßen keine bewegende Kraft, die sie zu Ursachen der Dinge werden lassen könnte.

**Sechster Einwand:** Die Ideen seien für die Existenz der Dinge belanglos. Wenn angenommen werde, daß die Ideen völlig unabhängig von den Dingen existierten, dann müsse auch zugegeben werden, daß die Dinge unabhängig von den Ideen existierten. Platons These von der „Teilhabe der [97:] Ideen an den Dingen“ sei deshalb eine „bloße Metapher“, denn sie könne weder erklären, *warum* die Ideen an den Dingen teilhätten, noch *wie* sie teilhätten: „Teilhaben“ könnten die Ideen an den Dingen nämlich nur dann, wenn sie das innere Wesen der Dinge wären. Aber das Wesen könne nicht außerhalb des Dinges sein, dessen Wesen es sei.

**Siebenter Einwand:** Die logischen Verhältnisse der Ideen zueinander verwiesen auf einen Widerspruch der Ideenlehre: Ideen seien nach Platon substantielle Wesenheiten. Doch die Ideenwelt sei hierarchisch geordnet. Hierarchie aber basiere auf dem Verhältnis von Allgemeinem und Einzelem. Die allgemeinere Idee stehe über der weniger allgemeinen. Platon habe jedoch die Ideen als das schlechthin Allgemeine gesetzt. Durch die Hierarchie aber erweise es sich, daß sie gegenüber allgemeineren Ideen Einzelnes seien. Ebenso habe Platon vorausgesetzt, daß das Einzelne sein Wesen vom Allgemeinen empfangen. Also müsse die Idee des Hundes ihr Wesen von der allgemeineren Idee des Tieres empfangen. Wenn sie ihr Wesen empfängt, ist sie nicht substantiell. Im Hinblick auf die allgemeinere Idee erwiesen sich so die als substantiell gesetzten Ideen als ihr Gegenteil, als nicht-substantiell. Mit Ausnahme der höchsten Idee, der des Guten, trügen alle „mit sich selbst identischen“ Ideen diesen Widerspruch in sich.

Wir wollen die Argumente des Aristoteles gegen Platons Ideenlehre mit einem längeren Zitat aus der *Nikomachischen Ethik* abschließen. Darin trug Aristoteles gegen Platons These von der Idee des Guten an sich als angeblich höchster Idee folgende Argumentation vor:

„(1) Die Begründer dieser Lehre haben keine gemeinsamen ‚Ideen‘ solcher Dinge aufgestellt, bei denen sie von ‚früher‘ und ‚später‘ sprachen, weshalb sie auch keine die Zahlen umfassende Idee angesetzt haben. Nun wird jedoch ‚gut‘ ausgesagt in der Kategorie der Substanz, der Qualität und der Relation, das An-sich aber, die Substanz, ist von Natur früher als die Relation. Diese gleicht ja einem Seitensproß und Akzidens des Seienden. Folglich kann es über den genannten Erscheinungsformen von ‚gut‘ keine gemeinsame ‚Idee‘ geben.

(2) Ferner: Nachdem ‚gut‘ in ebensoviel Bedeutungen ausgesagt wird wie ‚ist‘ – es wird in der Kategorie der Substanz ausgesagt, z. B. von Gott und der Vernunft, in der Kategorie der Quali-

tät, z. B. von ethischen Vorzügen, in der Kategorie der Quantität, z. B. vom richtigen Maß, in der Relation, z. B. vom Nützlichen, in der Zeit, z. B. vom richtigen Augenblick, in der Kategorie des Ortes, z. B. vom gesunden Aufenthalt usw., kann ‚gut‘ unmöglich etwas Übergreifend-Allgemeines, und nur Eines sein. Denn sonst könnte es nicht in allen Kategorien ausgesagt werden, sondern nur in einer.

(3) Ferner: Nachdem es von den Dingen, die unter einer einzigen Idee begriffen werden, auch nur eine einzige Wissenschaft gibt, könnte es auch für alle Erscheinungsformen von ‚gut‘ nur eine einzige Wissenschaft geben. Nun gibt es aber in Wirklichkeit eine Vielzahl von Wissenschaften, sogar in dem Fall, wo die Aussa-[98:]ge ‚gut‘ unter eine einzige Kategorie fällt. So ist beispielsweise die Wissenschaft des rechten Augenblicks: im Kriege die Feldherrnkunst, in der Krankheit die Heilkunst. Oder die des richtigen Maßes: bei der Diät die Heilkunst, beim Sport die Gymnastik.

(4) Man kann sich auch fragen, was sie denn nur damit meinen, wenn sie dem einzelnen Begriff den Zusatz ‚an sich‘ beifügen, wo doch z. B. bei dem Begriff ‚Menschen an sich‘ und ‚Mensch‘ ein und dieselbe Wesensbezeichnung wiederkehrt, nämlich ‚Mensch‘. Sofern sie Menschen sind, kann ja keinerlei Unterschied zwischen beiden bestehen. Das gilt dann auch für ‚gut an sich‘ und ‚gut‘.

(5) Und erst recht nicht ist ‚gut an sich‘ in höherem Grade ‚gut‘, weil es immerwährend ist. Es ist ja auch das Langwährende nicht intensiver weiß als das, was nur einen Tag besteht.“<sup>6</sup>

Zusammenfassend erklärte Aristoteles in der *Metaphysik*, keine Behauptung sei absurder als die, „daß es zwar gewisse Naturen neben denen im Universum gebe, daß diese aber dieselben wie die sinnlichen seien – nur daß sie ewig und die sinnlichen vergänglich seien“.<sup>7</sup> Seine Kritik am Platonismus beschränkte sich nicht auf Einwände, sie führte zu einer grundsätzlich anderen Denkweise.

### 3. Substanz, Form und Stoff

Mit der aristotelischen Kritik an der Ideenlehre war diese zwar philosophisch widerlegt, doch historisch keineswegs wirkungslos geworden. Aristoteles widmete sich nach dieser Kritik der Fragestellung, wie das Allgemeine zu bestimmen sei, wenn ihm keine von den Dingen getrennte Existenz zukomme. Denn mit dem Nachweis der falschen Antwort Platons war die Frage nach der Existenz des Allgemeinen nicht vom Tisch. Aristoteles’ Nachweis, daß das objektive Korrelat des Begriffes, und damit der Gegenstand der Wissenschaft, keine selbständig existierende Idee sein könne, führte zur Neubegründung von Ontologie und Gnoseologie. Aristoteles stülpte den Platonismus radikal um: Dem Allgemeinen komme keine selbständige Existenz zu. Es seien die einzelnen, bestimmten Dinge, die real und selbständig existierten. Nur sie könnten Substanz (*Ousia*) sein. Das Allgemeine wird in seiner Existenz nicht geleugnet, doch es ist immer nur das Allgemeine des Einzelnen. Es müsse in diesem aufgewiesen werden.

Das Allgemeine wurde als real existierend aufgefaßt, aber nicht als primär substantiell. „Substanz im eigentlichsten, ursprünglichsten und vorzüglichsten Sinne ist die, die weder von einem Subjekt ausgesagt wird, noch in einem Subjekt ist.“<sup>8</sup> Die Substanz sei dasjenige, was selbständig, [99:] durch sich selbst existiere, sie sei der Träger der wechselnden Eigenschaften, der sog. Akzidenzien. Die Akzidenzien als Bestimmungen könnten nicht selbständig vorhanden sein, sondern sie kämen den Substanzen zu. Substanz könnten daher nur die einzelnen Dinge sein. „Ein bestimmter Mensch ist um nichts mehr Substanz als ein bestimmter Ochs.“<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Aristoteles: Nikomachische Ethik, I 4, 1096a-b.

<sup>7</sup> Aristoteles: *Metaphysik*, B 2, 997b 6.

<sup>8</sup> Aristoteles: *Kategorien*, in: *Kategorien/Lehre vom Satz*, übersetzt, mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes, Hamburg 1974 (Unveränderter Nachdruck der unveränderten Neuausgabe 1958 der 2. Auflage von 1925), 5, 2a.

<sup>9</sup> Ebenda, 5 2b.

Bei Platon waren die Dinge glatt oder rau, weil sie an der Idee der Glätte oder der Rauheit teilhätten. Doch weder Glätte noch Rauheit bezeichneten etwas Substantielles. Beides seien Abstraktionsbegriffe, die auf der Grundlage der glatten/rauen Dinge gebildet würden. Aber sie existierten nicht selbständig, sondern stets nur akzidentiell, d. h. nicht der Gegenstand habe an der Glätte teil, sondern glatt sei eine seiner Bestimmungen (Akzidentien).

Wenn wir an dieser Stelle auf den späteren, jahrhundertelangen mittelalterlichen Universalienstreit zwischen Nominalisten und Realisten voraus verweisen, so wurde Aristoteles darin nicht zu den Nominalisten gezählt. Denn er leugnete keineswegs die Existenz des Allgemeinen, wenn er die Existenz der einzelnen Dinge behauptete. Realismus hieß in diesem mittelalterlichen Streit, von der Realität der Abstrakta auszugehen. Aristoteles hatte keineswegs nur die einzelnen Dinge als Substanzen bestimmt, sondern auch Arten und Gattungen als sekundäre, abgeleitete Substanzen aufgefaßt: „Zweite Substanzen heißen die Arten, zu denen die Substanzen im ersten Sinne gehören, sie und ihre Gattungen. So gehört z. B. ein bestimmter Mensch zu der Art Mensch, und die Gattung der Art ist das Sinnenwesen. Sie also heißen Substanzen, Mensch z. B. und Sinnenwesen.“<sup>10</sup> Diese Auffassung des Stagiriten erlaubte es den mittelalterlichen Denkern, im Universalienstreit Aristoteles den „Realisten“ zuzurechnen, also jenen, die den Abstraktionen eine eigene Existenz, außerhalb und vor den Dingen zuschrieben und höherwertig als diese.

Seine Substanzauffassung übertrug Aristoteles auch auf das Denken: Für das Denken war ihm dasjenige Substanz, dem als Subjekt Prädikate zugeordnet würden, das also selbst nicht als Prädikat auftreten könne. An dieser Stelle sei hervorgehoben, daß Aristoteles seiende Gegenstände immer sowohl unter dem Gesichtspunkt ihres Seins als auch ihrer Erkenntnis betrachtete. Einheit und gegenseitige Bedingtheit seiner Seinslehre (Ontologie) einerseits, seiner Gnoseologie, Epistemologie und Logik andererseits müssen daher mitbedacht werden. Bezogen auf die Konsequenzen seiner Substanzauffassung heißt das für das Denken: Substanz sei dasjenige, was von keinem anderen prädiert werden könne und keinem anderen als Akzidentiell anhafte. Dies hatte für seine Logik [100:] zur Folge, daß das Einzelne in der Stammform des Urteils immer als Subjekt auftreten müsse und niemals Prädikat sein könne. In dem Satz „Sokrates ist ein Mensch“ ist „Sokrates“ das Satz-Subjekt, also ontologisch das substantiell Einzelne, während das Mensch-Sein als Prädikat erscheint, also ontologisch das Nicht-Substantielle oder die „zweite Substanz“ ist. Aristoteles faßte den allgemeinen Begriff als Ausdruck von Eigenschaften der Substanz. Auch die Gattungsbegriffe drückten das gemeinsame Wesen einzelner Substanzen aus.

Diese Substanzauffassung des Stagiriten wurde in seiner Lehre von der Einheit von Stoff und Form konkretisiert. Auf ihrer Grundlage konnte er das Bewegungsproblem lösen als auch die wissenschaftliche Erkenntnis als Formerkenntnis bestimmen. Jedes Ding, jeder Gegenstand war für Aristoteles eine Einheit aus Stoff (*hyle*) und Form (*eidos, morphé*). Alle konkreten Dinge seien weder bloß Stoff noch bloß Form, sondern beide träten in jedem Gegenstand immer nur zusammen auf. Alle Realität sei geformter Stoff. Alle einzelnen, wirklichen Dinge seien zeitlich endliche Verbindungen von Stoff und Form. Ihre Verbindung könne geknüpft und auch wieder getrennt werden, folglich seien die Dinge zeitlich endlich, sie entstünden und vergingen. Die Ewigkeit der Welt aber gründe in der ewigen Materie und den ewigen Formen.

Zunächst zur **Form**. Aristoteles Formbegriff muß zunächst von einem heute geläufigen Mißverständnis abgegrenzt werden: Die Form ist dem Gegenstand nicht äußerlich wie etwa die Weinflasche dem Wein. Unter Form oder Gestalt verstand er vielmehr das Wesen eines Dinges, ausgedrückt in seinem Begriff. Aber die Form war ihm noch mehr: Sie war die Ursache für Entstehen und Sein eines jeden Gegenstandes, sie verkörperte das aktive, tätige Prinzip, die zielgerichtete Kraft, welche seine Natur bestimmte. Unter dem Gesichtspunkt des Seins war die Form das Wesen eines Gegenstandes, unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis war sie der Begriff. Wissenschaftliches Erkennen war für Aristoteles das Erkennen der Formen. Das Einzelne, Veränderliche, Zufällige könne nicht Gegenstand der Wissenschaft sein.

---

<sup>10</sup> Ebenda, 5 2a.

Wenn nun bei Aristoteles die Formen allgemein, unveränderlich und ewig waren, wodurch unterschieden sie sich dann von den Platonischen Ideen, denen doch die gleichen Attribute zukamen? Auch der griechische Terminus *eidos* ist für beide Begriffe derselbe. Bei aller Kritik der Platonischen Ideenlehre darf man die Abhängigkeit des Aristoteles von der Fragestellung Platons nicht übersehen. Allerdings gab es für ihn kein selbständiges Reich der Formen. Eine Verbindung allein zwischen Formen ergebe keine Realität. Die Formen könnten nicht losgelöst vom Stoff existieren.

[101:] Es gebe kein selbständiges Reich der Formen wie es bei Platon ein selbständiges Reich der Ideen gab.

Unter **Stoff** oder Materie (*hyle, materia*) verstand Aristoteles ein bestimmungsloses Substrat, das sein Wesen erst durch die Form erhalte. Die Hyle war so das der Möglichkeit nach Seiende, zugleich aber auch die Ursache dafür, daß die Formen sich nur nach Möglichkeit verwirklichten. Erst in Verbindung mit der Form würde sie zur Wirklichkeit. Aristoteles Materiebegriff steht jenem Platons insofern nahe, als er die Hyle als amorph und passiv auffaßte. Aber Materie war für Aristoteles nicht nur die bloße Abwesenheit von Form. Indem er sie als das In-Möglichkeit-Seiende bestimmte, schrieb er ihr zugleich eine Kraft zu, die dem Wirken der Form entgegenwirke. Der Stoff war für ihn nicht bloß das Nicht-Seiende, sondern eine sich durch reale Wirkungen betätigende Mit-Ursache der Dinge (*causa materialis*). Der reine Stoff sei ebensowenig zu finden wie die reine Form. Die Welt der einzelnen Dinge habe zwei Grenzen: Die völlig ungeformte Materie (*materia prima*) ist an sich eine bloße Möglichkeit, in der Wirklichkeit existiere sie nicht, ohne bereits irgendwo als Form verwirklicht zu sein (*materia signata*).

Aristoteles verwandelte so den Dualismus von Stoff und Form in eine Synthese des Werdens: In der Materie sei das Wesen des Gegenstandes nur der Möglichkeit (*dynamis, potentia*) nach angelegt, Wirklichkeit (*energeia*) gewinne es durch die Form. Unsere heute gebräuchlichen Begriffe „Energie“ und „Dynamik“ haben hier ihren Ursprung. Die *dynamis* bezeichnete die Möglichkeit, das Vermögen, die *energeia* drückte die Aktualität, die Wirklichkeit aus. Mit Hilfe dieser beiden Kategorien glaubte Aristoteles das Problem der Eleaten gelöst zu haben, die annahmen, die wahre Wirklichkeit sei unveränderlich. Aufgabe des Begreifens sei es, gerade das unveränderliche Wesen zu erfassen und zu bestimmen. Unbeeindruckt von der sinnlichen Wahrnehmung hielten sie darum die Bewegung für undenkbar. Aristoteles jedoch vermochte auf der Basis seiner Substanzauffassung ihre Frage zu beantworten, wie denn das Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge so erklärt werden könne, daß in Bewegung und Veränderung zugleich das Beständige und Unveränderliche, welches als Korrelat des Begriffs auftrete, erscheine. Er löste dieses Problem durch die Verbindung von Stoff und Form derart, daß er Veränderung als Entwicklung bestimmte. Die Formen der Dinge seien jene unveränderlichen Wesenheiten, die im Begriff erfaßt würden. Aber seien nicht jenseits aller Erfahrungswirklichkeit, sondern zunächst nur der Möglichkeit nach vorhanden. Es handele sich also um eine Form- oder Wesensbestimmung, die im Werden sei. Der Samen der Pflanze sei eine mögliche Pflanze, ihre Bestimmung beziehe sich auf ein Sein-Können. Die Brücke zwischen *dynamis* und der *energeia* schafft bei Aristoteles das *telos*, [102:] das immanente Ziel jedes Seienden. Die Ursache liegt bei Aristoteles in der Form. Ihr wohne das Streben inne, sich zu realisieren. Dies wiederum sei nur im Stoff möglich. Alles Wirken, alles Hervorbringen geschehe aufgrund der Aktivität der Form. Diese strebe, sich durch zielgerichtete Tätigkeit im Stoff zu realisieren, und dabei verwirkliche sie gleichzeitig im Stoff liegende Möglichkeiten.

Das Verhältnis von Stoff und Form als Aktivität beschrieb Aristoteles an Beispielen des künstlerischen bzw. handwerklichen Arbeitsprozesses. Und er begriff die hervorbringenden Naturprozesse ebenfalls nach diesem Muster. Das Verbinden von Stoff und Form sei eine arbeitsaufwendige und zielgerichtete Tätigkeit, die ihre Ursache in der Form habe. Diese innere Zielgerichtetheit nannte Aristoteles **Entelechie**, von *telos* (Ziel). Jede Entwicklung setzt nach dem Muster des Arbeitsprozesses in der Konzeption des Aristoteles ein *telos* voraus. Dieses werde bei der wirklichen Entfaltung der *ousia* voranschreitend verwirklicht. Das Wesen der Dinge liege daher nicht in einer transzendenten Idee von ihnen, sondern es verwirkliche sich in der Reihe ihrer Erscheinungen.

Die Begriffe Form und Stoff sowie der Dualismus zwischen der Zwecktätigkeit der Form und dem Widerstand der Materie sollten für die nächsten Jahrtausende grundlegend bleiben. Sie bestimmten verständlicherweise das Denken der peripatetischen Schule, doch sie prägten auch die Stoa. Und beide zusammen übten grundlegenden Einfluß auf die arabische und auf die lateinische Philosophie des Mittelalters aus. Erst Galileo Galilei und René Descartes haben diese Auffassung wirklich überwunden.

#### 4. Die vier Ursachen

In Aristoteles Lehre von den vier Ursachen aller Erscheinungen und Vorgänge hatte der Begriff „Ursache“ eine sehr viel weitere Bedeutung als im gegenwärtigen Sprachgebrauch. Wir verwenden „Ursache“ gewöhnlich im Rahmen der Kausalität als „Wirk-Ursache“. Aristoteles faßte jedoch im Hinblick auf das Hervorbringen auch weitere Voraussetzungen und Bedingungen als „Ursache“ und dies sollte für Jahrhunderte zum Kanon werden. Da seine Lehre von den vier Ursachen an Beispielen der menschlichen künstlerischen oder praktischen Tätigkeit entwickelt wurde, sei hier auf zwei derartige Beispiele zurückgegriffen, den Bau eines Hauses und das Herausmeißeln einer Statue aus einem Marmorblock.

Der Bildhauer braucht den Marmor als Material, er braucht auch Hammer, Meißel und Feile. Seine Kunstfertigkeit erfordert eine kraftaufwendige und zielstrebige Tätigkeit. Er muß das Bild der künftigen Statue nicht nur im Kopfhaben, er muß es auch bei jedem Schlag lenkend und kontrollierend berücksichtigen. Die fertige Statue besteht aus Stoff und Form, der [103:] Bildhauer hat aus einer im Stoff liegenden Möglichkeit eine Wirklichkeit gemacht, indem er durch seine Aktivität dem Stück Marmor eine Form verlieh. Die Ursache der Statue ist nun weder der Marmorblock, noch die bloße Absicht des Künstlers, sondern die zielbewußte Tätigkeit. Aristoteles jedoch faßte sowohl den Stoff als auch die Form, die Tätigkeit und deren Ziel als Ursache auf und sprach von ihnen als den vier Grundursachen allen Seins. Genauer bestimmt war ihm alles Wirken, alles Hervorbringen eine Folge der Aktivität der Form, die sich im Stoff verwirklichen wolle. Dabei ging es durchaus nicht immer nur um eine einzige Form. In demselben Stoff könnten sich nacheinander auch verschiedene Formen verwirklichen, eine gegebene Form könne durch andere überformt werden.

Diese vier Grundursachen wurden vom lateinischen Mittelalter kanonisiert, wie es die Tabelle zeigt. In ihr wird zur Veranschaulichung das zweite Beispiel, der Hausbau, herangezogen:

1. **Causa materialis** – die materielle, stoffliche Ursache. Betrachten wir als Beispiel den Bau eines Hauses, so ist der Baustoff die *causa materialis*.

2. **Causa formalis** – die Formursache. Im Beispiel ist es der Plan des Hauses, nach dem sich der Bauprozess richtet.

3. **Causa efficiens** – die Antriebsursache. Bei Hausbau sind das die Bauleute, die die im Baustoff liegenden Möglichkeit des Hauses nach dem Plan verwirklichen.

4. **Causa finalis** – die Zweck- oder Endursache. Sie bestimmt, wozu etwas realisiert wird, in unserem Beispiel ist es die Wohnbarkeit.

Es ist unmittelbar einsichtig, daß wir heute als Ursache allein die *Causa efficiens*, die hervorbringende Ursache, fassen, daß jedoch Aristoteles die wirkliche Leistung des Hervorbringens der *Causa formalis* zuschrieb. Betrachten wir vergleichend alle vier Ursachen, so wird deutlich, daß die beiden erstgenannten nicht aufeinander zurückfuhrbar sind. Stoff und Form waren ihm Grundursachen aller Realität, folglich könnten sie nicht entstanden sei. Dagegen sind die dritte und die vierte Ursache bereits im Formbegriff enthalten und aus ihm abgeleitet. Sie können daher auf die zweite Ursache reduziert werden. Die angenommene vierte Ursache verweist uns darauf, daß Aristoteles in seiner Philosophie eine objektive Teleologie durchführt. Wie bereits beim Begriff der Entelechie ausgeführt, strebe nach Aristoteles jeder Prozeß, ob physisch oder biotisch, sozial oder psychisch, ideell oder materiell, einem immanenten Ziel (*telos*) zu. Letztlich sei das Ziel eines jedes Prozesses die Verwirklichung der in ihm liegenden Möglichkeiten.

## 5. Die reine Form oder der unbewegte Bewegter

Mit Empedokles teilte Aristoteles die Auffassung, daß alle bestimmten Stoffe, aus denen die Dinge zusammengesetzt seien, aus den vier Elementen Erde, Wasser, Feuer und Luft bzw. ihren Mischungen bestünden. – Als fünftes Element fügte er einen Weltäther – *quinta essentia* – hinzu. Als reale Elemente seien aber auch diese eine Einheit von Stoff und Form. Was nun sei das Substrat, die Möglichkeit für diese Elemente? Aristoteles vermochte nichts Reales aufzufinden. Daher durchbrach er sein Prinzip, alle Dinge seien eine Einheit von Stoff und Form und postulierte als ein solches Substrat eine *prima materia*, d. h. eine von allen Formen freie Materie und daher absolute Möglichkeit. Mit dieser Annahme vollzog Aristoteles genau das, was Kant später einen unerlaubten Sprung vom Bedingten zum Unbedingten genannt und kritisiert hat. Bei Marx hieß so etwas eine „metaphysische Travestie“. Die Folgen seiner Inkonsequenz werden uns noch deutlicher, wenn wir den Gegenpol der *prima materia* betrachten: die reine Form, den *actus purus*. Diese sei als Form der Formen eine von jeglichem Stoff freie Form. Mit diesem beiden Annahmen hatte Aristoteles allerdings zwei Pole gesetzt, die seiner Lehre von der Einheit von *hyle* und *morphé* kraß widersprachen. Zwischen diesen Polen sollten sich alle realen Prozesse der Formierung des Stoffes abspielen.

Betrachten wir die sog. reine Form etwas näher. Hier zeigte sich, daß diese angenommene reine Form immateriell, ewig und unbewegt sein müsse. Wäre sie körperlich, müßte sie mit einem Stoff verbunden sein, könnte also nicht rein sein. Da es nichts gebe, was sie hervorbringen oder verschwinden lassen könne, müsse sie ewig sein. Bewegen erklärte Aristoteles aus dem Verbinden von Stoff und Form, folglich könne die reine Form niemals bewegt sein. Umgekehrt: Er erklärte Die reine Form zur Ursache der ewigen Bewegung, zum ersten und selbst unbewegten Bewegter. Dieses Postulat eines selbst unbewegten Ursprungs aller Bewegung sollte jene entscheidende Voraussetzung werden, die Jahrhunderte später die Philosophie des Aristoteles sowohl für die christliche als auch für die islamische Religion kompatibel werden ließ. Da die Potentialität mit der Materialität der Welt zusammenhing, mußte mit der Materie auch alle Möglichkeit aus dieser reinen Form ausgeschlossen werden. Aristoteles schrieb daher der reinen Form pure Aktualität, *energeia* ohne *dynamis* zu.

Nun bemühte sich Aristoteles, den absurden Konsequenzen seines Paradoxons zu entgehen, daß etwas Unbewegtes die Bewegung verursachen sollte. Indem er die reine, immaterielle, ewige und unbewegte Form zum höchsten Sein erklärte, wird deutlich, wie tief und umfassend auch er noch von der eleatisch-platonischen Tradition beeinflusst blieb. Da die reine Form keinerlei Teilung unterliegen könne, sei sie das *Eine*. Da dieses Eine [105:] keinerlei Veränderung erfahren könne, sei sie das *Vollkommene*. Das Eine und Vollkommene in einem aber sei die Vernunft. Wir sehen, wie sehr auch Aristoteles der eleatischen Konzeption des einen SEINS seinen Tribut zollte. „Die Vernunft ist reine Form, Form aller Formen, so wie die Hand das Werkzeug aller Werkzeuge ist“.<sup>11</sup>

Die Tätigkeit der Vernunft sei das Denken. Aber nicht jedes Denken sei vernünftig. Vernunfttätigkeit unterscheide sich hier von jeder anderen Tätigkeit dadurch, daß sie ihren Gegenstand nicht außer sich habe, sondern in sich: Sie denke sich selbst. Die Gegenstände der Vernunft könnten nur angeschaut werden, weil sie von ihr selbst produziert würden. „Vernunft denkt sich also selbst, da sie ja das Höchste ist, und ihr Denken ist Denken des Denkens“<sup>12</sup>. Sie habe ihren Zweck nicht außer sich, sondern sei Selbstzweck. Da die reine Form das höchste Sein darstelle, sei auch ihr Zweck der höchste, die letzte Entelechie.

Indem Aristoteles die Vernunft – als reine Form oder Gott – objektividealistisch faßte, konnte seine Philosophie Jahrhunderte später zur rationalen Stütze sowohl christlicher als auch islamischer Theologen werden. Doch unabhängig von dieser späteren Inanspruchnahme hatte der Gottesbegriff des Aristoteles nichts mit religiösen Offenbarungen zu tun. Das Göttliche war ihm reiner Geist, der sich selbst zum Denkgegenstand habe und in die Theorie, d. h. in das reine geistige Schauen seiner selbst

<sup>11</sup> Seidel, Aristoteles, S. 47.

<sup>12</sup> Aristoteles, Metaphysik, XI 9, 1074b 34-35.

versunken wäre. Das Gottesbild des Aristoteles faßte Gott als absoluten Theoretiker mit Desinteresse an der Welt: Gott greife weder in den Weltlauf ein, noch sei er von ihr aus zu beeinflussen. Da er selbst unbewegt sei und nur als einmaliger erster Beweger fungiere, werde die Welt nicht durch seine Tätigkeit bewegt.

Aristoteles verarbeitete die gesamte ihm vorangegangene Philosophieentwicklung kritisch und unternahm es, das Fazit aus der bisherigen Entwicklung der Wissenschaften zu ziehen, eine Synthese herzustellen und durch sie alle aufgetretenen Widersprüche zu überwinden. Dazu wollte er einen sicheren Grund legen. Sein Dualismus und seine Travestie der Wissenschaft resultierten aus dem Widerspruch zwischen seinem Anliegen und den ihm gegebenen historischen Voraussetzungen. Sein Versuch, eine absolut geltende Wissenschaft von den ersten Quellen und Ursachen allen Geschehens, von den ewigen Grundstrukturen des Seins und des Denkens zu entwickeln, hatte darum ambivalente Wirkungen: Er wirkte wissenschaftsfördernd, weil er die Wissenschaft universal machen wollte. Aber er wirkte auch hemmend, weil er die Entwicklung der Wissenschaften unter das Kommando einer Metaphysik nahm. Erst ein konsequent historisches [106:] Herangehen konnte diesen Widerspruch überwinden, Aristoteles selbst aber dachte nicht historisch. Der sinnlich-gegenständliche Arbeitsprozeß avancierte bei ihm zum Modell der Natur und der Weltgeschichte, aber diese Anthropomorphisierung bildete das Gegenstück zur Travestie des reinen Denkens, die genau von diesem Modell abstrahierte.

## 6. Natur-Teleologie

Die Naturphilosophie des Aristoteles finden wir hauptsächlich in seiner *Physik*. Während er in der *Metaphysik* über das Seiende überhaupt nachdachte, ging es in der *Physik* nicht um Probleme der heute Physik genannten Einzelwissenschaft, sondern um die Untersuchung der Prinzipien jenes Seienden, das veränderlich ist. Denn die Natur war ihm der Inbegriff des veränderlichen Seienden. Ich will hier auf zwei Momente seiner Naturphilosophie aufmerksam machen, die in der weiteren Entwicklung eine große Rolle gespielt haben und deren wissenschaftliche Überwindung langwierig und schwierig war, nachdem sie erst einmal auf scholastische Weise kanonisiert worden waren.

Das ist einmal die Natur-Teleologie, die den Gedanken der Zweckmäßigkeit von der menschlichen Tätigkeit unmittelbar auf die Natur übertrug. Diese teleologische Naturerklärung rührte aus seiner Auffassung von Form, Stoff und Entelechie her. Und das ist zweitens die prinzipielle Trennung der Prinzipien der Physik im terrestrischen oder *sublunaren* Bereich von jenen, die im Bereich der Sphären oder der *supralunaren* Welt wirken sollten.

Aristoteles faßte die Natur als das bewegte und veränderliche Seiende: „Für uns ... sei dies der Ausgangsgrundsatz: Die Naturgebilde sind prozeßhaft.“<sup>13</sup> Bewegung war ihm mehr als bloß räumliche Veränderung, vielmehr schloß sie jede quantitative (des Raumes) und qualitative Veränderung (der Eigenschaften) ein. Jede Bewegung erfolge in Raum und Zeit. Raum und Zeit sind ihm Bestimmungen des bewegten Seienden, daher schloß Aristoteles im Gegensatz zu seinen Vorgängern einen leeren Raum aus. Diesen leeren Raum hatten die Atomisten zur Voraussetzung der Bewegung der Atome erklärt.

Aristoteles Naturbegriff schloß bereits im Ansatz eine teleologische Erklärung ein, indem die Natur zunächst einmal Stoff sei, der sich nicht aus eigenem Vermögen, sondern durch die Form verändere. Im Unterschied zu den Kunstgebilden hätten jene der Natur ihre Bewegung, ihr Formprinzip und ihr *telos* in sich. „Natur“ sei damit Stoff und Form als Wesen: „Was aus beidem besteht, ist ‚von Natur‘“<sup>14</sup>. Alle Dinge strebten [107:] danach, die in ihnen angelegten Möglichkeiten zu verwirklichen, also ihrer „Natur“ zu entsprechen. Ihr *telos* fasse dann alle diese Bestimmungen zusammen und ihre Notwendigkeit wurde von Aristoteles darauf bezogen.

Für Aristoteles war die Natur also eine Ordnung nach Zwecken. Zu Recht erblickte die neuzeitliche Naturwissenschaft in dieser Naturteleologie eine unzulässige Übertragung der Merkmale menschli-

<sup>13</sup> Aristoteles: Physikvorlesung. Übersetzt von Hans Wagner, Berlin 1979, I 2, 185a-10-15.

<sup>14</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, V 4, 1015a 5-10.

cher Tätigkeit auf die Natur. Diese zu überwinden, wurde ein wichtiges Anliegen der Philosophie und der Naturwissenschaft der Neuzeit seit Galilei. Aristoteles knüpfte mit seiner teleologischen Naturbetrachtung an Anaxagoras an, rügte jenen jedoch für seine Inkonsequenz. Er dagegen hielt das Universum für lebendig, vermeinte daher manchmal auch in unbelebten Dingen Eigenschaften zu erblicken, die sich nur bei Lebewesen finden. Allerdings widerstreiten in der Naturphilosophie des Aristoteles die kausale und die teleologische Erklärungsweise. Seine Naturphilosophie enthielt durchaus die Möglichkeit, die Dinge in ihren eigenen, also natürlichen Zusammenhang zu untersuchen. Dieses Moment wurde z. B. von **Straton**, dem zweiten Nachfolger des Aristoteles als Scholarch am Lykeion (seit 287/86) verstärkt.

Die Trennung in eine sublunare und eine supralunare Welt, für die jeweils verschiedene physikalische Bewegungsgesetze gelten sollten, hat jahrhundertlang die Nachfolger des Aristoteles ebenso beschäftigt wie seine kosmologische Konstruktion der Sphären, d.h. von Kugelschalen, an denen die Himmelskörper befestigt seien und mit denen sie sich bewegten. Diese Sphären faßte er auch als Gestirngeister, d. h. als nicht mehr an den Stoff gebundene Formen. Ausgangspunkt seiner Unterscheidung war die Differenzierung der Bewegung. Im terrestrischen Bereich sei die geradlinige Bewegung die natürliche, im Kosmos jedoch die kreisförmige. Angeblich sei die Grenze beider Geltungsbereiche die Sphäre des Mondes, weshalb die irdische *sublunar*, die kosmische *supralunar* genannt wurden.

Die kosmologischen Vorstellungen des Aristoteles widersprachen bereits den zu seiner Zeit vorliegenden Entdeckungen bzw. Kosmos-Vorstellungen. Aber durch ihre Kanonisierung im lateinischen Mittelalter übten sie bis in die Neuzeit großen Einfluß aus. Aristoteles nahm an, daß der unterstellte erste göttliche Bewegter auf die erste, äußerste Sphäre des Kosmos einwirke und durch die Vermittlung der genannten Gestirngeister auch die übrige Welt erreiche. Den Kosmos stellte sich Aristoteles als ewig, einzig und endlich vor. Außerhalb des Kosmos gebe es weder Raum noch Zeit. Die Ewigkeit der Welt folge aus der Ewigkeit der Kreisbewegung. Weil sich die Gestirne jedoch auf konzentrischen Kreisbahnen bewegten, habe die Welt einen Mittelpunkt, d.h. das Zentrum müsse als ein unbewegter Körper gedacht werden, der in der Mitte des Alls ruhe und dies sei die Erde. Diese Vorstellung hat nicht nur die Naturphilosophie [108:] nachhaltig beeinflusst, sondern auch die Astronomie. Scholastisch kanonisiert trug sie wesentlich dazu bei, den Durchbruch zu Erkenntnissen, sei es der Bewegung der Erde im Sonnensystem, sei es der Planetenbahnen nachhaltig zu blockieren.

## 7. Das Siegel als Wachsabdruck – zur Erkenntnislehre des Aristoteles

Alles Erkennen beginne mit der Wahrnehmung, dies war auch der Ausgangspunkt der Erkenntnislehre des Aristoteles: Erkenntnis sei die Einheit des Wahrgenommenen und des Wahrnehmenden. Alle Dinge enthielten an sich die Möglichkeit, wahrgenommen zu werden, die Seele habe die Möglichkeit, alle Dinge wahrzunehmen. Beide Möglichkeiten verwandelten sich durch Aktivität in Wirklichkeit. Von der Wahrnehmung wurde das vernünftige Denken unterschieden. Das zwischen Wahrnehmung und Denken vermittelnde Vermögen sei die Einbildungskraft oder Phantasie.

Aristoteles' Leistung beim Versuch, die Natur der Wahrnehmung herauszufinden, liegt vor allem in der Fragestellung, weniger in der Lösung. Wie vermöge die Einwirkung materieller Dinge auf körperlicher Organe Wahrnehmungen als Gebilde hervorzubringen, die selbst weder ausgedehnt noch materiell seien, sondern ideellen Charakter trügen, die in uns seien und die gleichzeitig die Gegenstände als außer uns seiend räumlich vorstellten? Diese Frage spielt bis heute eine große Rolle. Jene Antwort, die Demokrit gegeben hatte, und die dem antiken Denken sehr plausibel erschien, konnte Aristoteles nicht überzeugen: Die Wahrnehmung als materiell, ausgedehnt und aus Atomen bestehend vorzustellen (*eidolae*), die sich vom Gegenstand ablösen und vom Wahrnehmenden aufgenommen würden, war seine Sache nicht. In solchem Fall, so argumentierte er treffend, müßten die Wahrnehmungen selber als materielle Gegenstände wahrnehmbar sein. In der Tat haben sich die Anhänger der Abbilder als *eidolae* dieser Konsequenz nie gestellt. Aristoteles hielt fest, daß Wahrnehmungen immer gegenstandsbezogen seien. Seine eigene Lösung sollte sein empirisches Prinzip mit seiner Form-Auffassung harmonisieren:

„Einerseits ist sie das, was fähig ist, die wahrnehmbaren Formen ohne Materie aufzunehmen, wie das Wachs das Zeichen des Ringes ohne das Eisen und das Gold aufnimmt ... andererseits ist das eigentliche Wahrnehmungsorgan das, in dem sich *dieses* Vermögen findet. Wahrnehmung und Wahrnehmungsorgan fallen zusammen, doch das Sein ist verschieden, denn das Wahrnehmende dürfte ausgedehnt sein, das eigentliche Sein des Wahrnehmungsfähigen und die Wahrnehmung ist nicht ausgedehnt, sondern irgendwie Form und Kraft des Wahrnehmenden.“<sup>15</sup>

[109:] Aristoteles schrieb den Wahrnehmungen Wahrheit zu, was Sinnestäuschungen nicht ausschloß. Doch in der Regel trügen die Sinne nicht. Der Irrtum gehe nicht auf Wahrnehmungen zurück, sondern auf Einbildungen und auf falsche Verknüpfungen von Wahrnehmungsgehalten durch den Verstand. Ohne Wahrnehmung keine Vorstellung, ohne Vorstellung kein Verstand. Doch wahrgenommen würden immer nur einzelne Gegenstände. Daher sei Wahrnehmung zwar Voraussetzung für Wissenschaft, selbst aber kein wissenschaftliches Wissen.

Aristoteles stellte fest, daß die einzelnen Sinne uns nur Daten von den Eigenschaften der Dinge vermitteln, auf die sie sich speziell bezögen. So sage uns das Gehör nichts über Farben oder Gerüche. Aus dieser Beobachtung zog er den Schluß, einen „Gemeinsinn“ anzunehmen, in dem sich die Daten der einzelnen Sinne trafen und kombiniert würden. Sitz dieses „Gemeinsinnes“ sei das Herz, womit Aristoteles hinter antike Denker, die bereits die Rolle des Gehirns erkannt hatten, zurückfiel. Mit dieser Kombinationsfähigkeit verband Aristoteles weitere Vermögen der Seele wie Gedächtnis, Erinnerung, Besinnung, Phantasie.

Was den Menschen von den Tieren, denen er jene Funktionen gleichermaßen zuschrieb, unterscheide, sei die Vernunft als Denkkraft. Der Dualismus seiner Ontologie tritt nun auch in seiner Erkenntnislehre hervor, und zwar bei der Beschreibung des Übergangs von der Sinnestätigkeit zum Denken. Einerseits sei das Denken gegenstandsgebunden, eine Einheit von Denkendem und Gedachtem. Das Denken sei die Verknüpfung von Begriffen, die wiederum Resultat von Abstraktionen sind, die von sinnlichen Vorstellungsbildern abgezogen seien. Andererseits vertrat Aristoteles die Auffassung, das die Vernunft keinerlei Verbindung zum Körper habe, keiner Veränderung, keiner Leiden fähig sei und vom Vergehen des Körpers nicht betroffen werde. Um diesen Gegensatz zu beheben, führte er eine Unterscheidung von leidender und tätiger Vernunft ein. Sie verhielten sich wie Stoff und Form, wie Möglichkeit und Wirklichkeit zueinander. Mit der Unterscheidung von tätiger und leidender Vernunft hängt auch eine Inkonsistenz des Aristoteles gegenüber dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zusammen. Ausgehend von seiner Feststellung, daß „die Seele nicht vom Körper abtrennbar sei und ebensowenig gewisse Teile von ihr“<sup>16</sup>, kann von einer Unsterblichkeit der individuellen Seele bei ihm gar keine Rede sein. Die Seele erklärte er für die Form des Körpers. Doch gleichzeitig hat Aristoteles die These vertreten, daß ein Teil der Seele, den er Geist oder Intellekt nannte, von der Seele abgetrennt und unsterblich sei, nämlich im Sinne seiner Überpersönlichkeit. So konnten sich sehr unterschiedliche, ja einander ausschließende Interpretationen seiner Aus-[110:]sagen über den Intellekt später gleichermaßen auf Aristoteles berufen. Diese Berufung war besonders im arabischen Aristotelismus weit verbreitet und wurde vom lateinischen Aristotelismus der Scholastik übernommen.

Allein die tätige Vernunft sei unsterblich und ewig. Die tätige Vernunft zeichne aus, daß sie die Gegenstände durch ihre Tätigkeit hervorbringe. Ihr Gegenstand sei ihre Tätigkeit selbst. Sie überwinde die Bindung an sinnlich wahrnehmbare Gegenstände. Doch Aristoteles schränkte diese Kennzeichnung der tätigen Vernunft sofort dadurch ein, daß er den Denkprozeß der Menschen als Einheit von leidender und tätiger Vernunft bestimmte. Auf Wahrnehmung, Vorstellung und leidender Vernunft beruhe die Erfahrung, die Wissenschaft dagegen gründe sich auf tätige Vernunft. Deren Wirken sei rein theoretischer Natur. *Theoria* bedeute ursprünglich das geistige Schauen dessen, was den Wahrnehmungen nicht zugänglich sei. Diese Bedeutung behielt der Begriff „Theorie“ auch bei Aristoteles,

<sup>15</sup> Aristoteles: Über die Seele, übersetzt von Willy Theiler, Berlin 1979, II 11, 424a 17 ff.

<sup>16</sup> Aristoteles, Über die Seele, II 1, 413a 4.

doch konkretisierte er, daß es das Allgemeine des Seins sei, was auf diese Weise erkannt werde. Da ihm die wissenschaftliche Tätigkeit als höchste Aktivität galt, da er den dianoetischen Tugenden des Wissens den höchsten moralischen Rang zusprach, lag für Aristoteles der höchste Zweck des Menschen im Gebrauch seiner Vernunft. Der *bios theoretikos*, die rein theoretische Tätigkeit, erschien so als dem Menschen gemäß, tugendhaft und glückbringend. Die Theorie habe nächst der Gottheit „am meisten vom Wesen des Glücks in sich.“<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, X 8, 1178b.

[111:]

## **Sechste Vorlesung**

### **Logik und Ethik des Aristoteles**

#### **1. Begriff, Urteil und Schluß. Aristoteles als Begründer der Logik**

Aristoteles hat die Logik wissenschaftlich begründet, und er vermochte ihr bereits eine Gestalt zu geben, die für Jahrtausende maßgebend wurde. Noch Kant war im 18. Jahrhundert der Auffassung, seit den Tagen des Aristoteles habe die Logik keinen Schritt rückwärts und keinen Schritt vorwärts tun können.<sup>1</sup> Das war zwar nicht korrekt, weil die Logik seit Aristoteles sehr wohl entwickelt und vervollständigt worden war, doch unterstreicht es die Leistung des Stagiriten.

Die Logik beschäftigt sich mit dem folgerichtigen Denken. Logisches Denken gibt es nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch im Alltag. Die Logik soll die Frage beantworten, wie wir denken müssen, um zu richtigen Ergebnissen zu kommen. Doch die Formen und Regeln logischen Denkens wurden erst allmählich erkannt und als solche herausgestellt. In der Mathematik geschah das mit den Anfängen einer Axiomatisierung der Geometrie. In der Philosophie schärfte z. B. Zenon von Elea das Bewußtsein für logische Probleme. Die Eristiker der megarischen Schule überlegten scharfsinnig, wie Beweise zu widerlegen seien. Doch erst Aristoteles legte die Fundamente der Logik, indem er die logischen Beziehungen zwischen den Voraussetzungen von Argumenten und den Folgerungen systematisch untersuchte. Von Aristoteles wurde die Logik als Lehre von den Formen des richtigen Urteilens und des richtigen Schließens entwickelt. Diesen kommt Bedeutung vor allem für die wissenschaftliche Beweisführung zu.

Wenn nun die Menschen urteilen, d. h. Aussagen mit einem Wahrheitsanspruch treffen, dann sind die Grundsätze der Logik dabei nicht explizit Gegenstand ihrer Überlegungen, sondern sie werden immer schon als gültig vorausgesetzt. Die Logik sei daher, so Aristoteles, die Wissenschaft von den Prinzipien, die dem richtigen Denken zugrunde lägen. Wissenschaft war für Aristoteles vor allem Formanalyse, d. h. Begriffsanalyse. Wissenschaft könne sich nicht ausschließlich auf Erfahrung stützen, ihre Sätze müßten bewiesen werden. Und die Logik sollte Aristoteles zufolge vor allem zur Klärung der wissenschaftlichen Beweisverfahren dienen.

[112:] **Urteile** heißen jene Verbindungen von Begriffen (Worten) zu Sätzen, in denen wahre oder falsche Behauptungen ausgesagt werden. Urteile lassen sich nach bestimmten Regeln zu Schlüssen verbinden. In der *Ersten Analytik* legte Aristoteles diese Regeln dar. Die Logik des Aristoteles wurde – wesentlich vermittelt über Boëthius und Petrus Hispanus – zum Grundstock der traditionellen philosophischen Logik.

Ein **Schluß** besteht aus einer Verbindung von Urteilen. Der Schluß ist die Bedingung des Beweises, er ist „eine Rede, in der, wenn etwas gesetzt wird, etwas von dem Gesetzten Verschiedenes notwendig dadurch folgt, so dieses ist.“<sup>2</sup> Strenge Beweise gab es für Aristoteles nur bei der Deduktion, d. h. dem Schluß vom Allgemeinen zum Einzelnen. Dieser Schluß ist die Form der Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen. Wissenschaftliches Denken war also für Aristoteles korrektes Schließen.

Eine Kette von Schlüssen ist ein **Beweis**. Diese Methode des Schließens ist deduktiv, d. h. es wird immer vom Allgemeinen auf das Besondere geschlossen. Ziel ist es, das Bestehende zwingend aus einer Ursache abzuleiten. Im aristotelischen Sinne ist der Beweis die Ableitung. Jene deduktiven Schlüsse, die zwei Urteile zu einem dritten verknüpfen, nennt man seit Aristoteles einen **Syllogismus**. Die Syllogistik als Lehre von den syllogistischen Schlüssen ist natürlich nur ein Teil der Logik. Doch Aristoteles gab der Syllogistik ein axiomatisches Fundament, das ihr zuverlässige Gewißheit verlieh. Für Aristoteles war die Syllogistik das Instrument der Wahrheitsfindung, er bezeichnete die Logik als Wissenschaft von der Wahrheit. Denn für ihn galt der korrekte Schluß als die alleinige Form, in der allgemeingültige Wahrheiten gefunden werden könnten. Die von Aristoteles entwickelten Modi

<sup>1</sup> Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, B VII/VIII.

<sup>2</sup> Aristoteles: Lehre vom Schluß oder Erste Analytik, übersetzt von Eugen Rolfes, Hamburg 1992, I 1, 24 b 25-30.

der Syllogistik waren über Jahrhunderte hinweg ein elementarer Kanon der Wissenschaft. Wir können hier nur einen Modus vorführen. In der ersten und bekanntesten Figur seiner Syllogistik formulierte Aristoteles den **Modus Barbara**:

*Wenn a vom ganzen b und b vom ganzen c ausgesagt wird, so muß auch a notwendig vom ganzen c ausgesagt werden.*

Das wohl häufigste Beispiel für einen Syllogismus war dieses:

- (P) Alle Menschen sind sterblich<sup>3</sup>:  
 (M) Sokrates ist ein Mensch.  
 (S) Folglich ist Sokrates sterblich.

[113:] Die ersten beiden Sätze eines Syllogismus heißen *Prämissen*, der letzte *Conclusion*. Der beiden Prämissen gemeinsame *Mittelbegriff* fällt aus der Conclusion heraus. Neben diese erste Figur des Syllogismus stellte Aristoteles noch zwei weitere, die sich durch die Stellung des Mittelbegriffs als Subjekt bzw. Prädikat unterschieden. Die vierte Figur wurde später ergänzt. Der erste Buchstabe bezeichnet jeweils das Subjekt, der zweite das Prädikat des Satzes:

|              |              |              |              |
|--------------|--------------|--------------|--------------|
| M – P        | P – M        | M – P        | P – M        |
| S – M        | S – M        | M – S        | M – S        |
| <b>S – P</b> | <b>S – P</b> | <b>S – P</b> | <b>S – P</b> |

Alle diese Schlußfiguren betreffen die Deduktion. Ihr Gegenstück ist die **Induktion**. In der *Topik* beschreibt Aristoteles den induktiven Schluß wie folgt: „Die Induktion ist der Aufstieg vom Einzelnen zum Allgemeinen, z. B. wenn der beste Steuermann ist, der seine Sache versteht, und Gleiches von dem Wagenlenker gilt, so ist auch der Beste überhaupt, wer seine jeweilige Sache versteht. Die Induktion ist überzeugender, deutlich, sinnlich faßbarer und der Menge vertrauter, der Syllogismus zwingender und für die Widerlegung wirksamer“.<sup>4</sup> Im Gegensatz zu Platon hielt Aristoteles einen Erkenntnisgewinn auch auf dem Wege der Induktion für möglich, und zwar durch die Verbindung von Vorwissen und sinnlicher Erfahrung. Zwar sei das Ziel der Wissenschaft, das Besondere zwingend aus dem Allgemeinen ableiten zu können, doch der Weg dorthin führe über die Induktion. Erst die fertige Wissenschaft könne apodiktisch sein, doch ihr Wissen beziehe sie aus der Induktion. Die Induktion suche nach dem Gemeinsamen innerhalb einer Gattung. Die Einteilung alles Seienden ermögliche die Definition. Sie bestehe aus der Gattungsbestimmung und der artbildenden Differenz (*differentia specifica*).

**Wahrheit** war für Aristoteles die Übereinstimmung von Denken und Sein. Im Lateinischen wurde diese Übereinstimmung mit *adaequatio* übersetzt, weshalb die von Aristoteles – und mit ihm von allen Materialisten, aber auch von einigen Idealisten vertretene Wahrheitsauffassung als Adäquatontheorie der Wahrheit bezeichnet wird. Das Kriterium der Wahrheit liegt dabei im Objekt. Aristoteles Formulierung wurde nicht selten als „klassische Wahrheitsdefinition“ ausgegeben: Die Wahrheit spreche derjenige aus, „der beim Getrennten Getrenntsein und beim Verbundenen Verbundensein annimmt, aber derjenige irrt, der das Gegenteil von dem meint, was bei den Sachen selber besteht ... du bist nicht deshalb weiß, [114:] weil wir der Wahrheit gemäß annehmen, du seiest weiß; sondern weil du weiß bist. Deshalb reden wir wahr, wenn wir das behaupten.“<sup>5</sup>

Wie kommt es nun, daß korrektes Schließen, sofern die Prämissen gesichert sind, zu einer adäquaten Erkenntnis der Wirklichkeit führt? Diese Frage hat Aristoteles außerordentlich beschäftigt. Er gab

<sup>3</sup> Die ersten Buchstaben des Alphabets (a, b, c) wurden bei späterer Systematisierung gewöhnlich durch P (= Prämissen), M (= Mittelbegriff) und S (= Schluß) ersetzt.

<sup>4</sup> Aristoteles: *Topik*, Übersetzt von Eugen Rolfes, Hamburg 1992, I 12, 105a.

<sup>5</sup> Aristoteles *Metaphysik*, IX 10, 1051 b 1-10).

zur Antwort: Dies sei möglich, weil Denk- und Seinsformen einander entsprechen, weil die Vernunft Sein und Denken regiere.

Das einzige **Prinzip** der aristotelischen Logik ist der Ausschluß des Widerspruchs. Es lautet: „Es ist unmöglich, daß einem dasselbe in derselben Hinsicht zugleich zukomme und nicht zukomme.“<sup>6</sup> Es geht hier keineswegs darum, daß Aristoteles nicht sehen würde, daß die Welt voller Widersprüche ist. Bereits die Klauseln *zugleich* und *in derselben Hinsicht* verweisen darauf, daß zu unterschiedlichen Zeiten und in verschiedener Hinsicht einem Ding sehr wohl gegensätzliche Merkmale zukommen. Es handelte sich also gar nicht um die Leugnung des Widerspruchs, sondern um ein logisches Verbot des Widerspruchs beim Schließen. Bejahung und Verneinung derselben Begriffsverknüpfung schließen sich gegenseitig aus und werden darum nicht zugelassen. Es ist also hier bei dem Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs ähnlich wie bei der eleatischen Leugnung der Bewegung: nicht die empirische Bewegung wurde negiert, sondern ihre Denkbarkeit verneint. Der Satz des Widerspruchs ist für Aristoteles ein Prinzip, das heißt ein unmittelbarer Satz eines Beweises, der selbst wiederum nicht beweisbar sei, sonst wäre er nicht unmittelbar. Übrigens sei an dieser Stelle hervorgehoben, daß der Satz vom verbotenen Widerspruch keineswegs automatisch einen Ausschluß der Dialektik bedeutet. Die Dialektik, welche es bekanntlich wesentlich mit dem Widerstreit zu tun hat, anerkennt völlig den Satz vom verbotenen logischen Widerspruch. Denn Aristoteles sagte nicht, daß es keinen Widerspruch gebe, sondern daß er für das logische Schließen verboten sei. Und die Dialektik lebt davon, daß der logische Widerspruch verboten ist, sie sucht nämlich die Widersprüche zu lösen.

**Axiome** oder Grundsätze des Denkens waren für Aristoteles dasjenige, woran das notwendige Denken und das Denken des Notwendigen und der Schluß aufgehängt würden. Axiome seien Sätze, die nicht beweisbar seien, aber auch keines Beweises bedürften. Sie leuchteten unmittelbar ein und seien für alle Zeiten und alle Menschen gültig, so denn überhaupt richtig gedacht werden solle. Aristoteles gab vier solche Grundsätze des Denkens, die eigentlich Theoreme sind<sup>7</sup>:

[115:]

|                                   |                                    |
|-----------------------------------|------------------------------------|
| Satz der Identität                | Satz des (verbotenen) Widerspruchs |
| Satz des ausgeschlossenen Dritten | Satz des zureichenden Grundes      |

Die Logik ist eine Entwicklung vom Begriff zum Urteil und zum Schluß, also eine Entwicklung der Erkenntnis der Welt. Die Logik des Aristoteles wird heute formale Logik genannt. Aber das „formal“ bedeutet keineswegs Inhaltslosigkeit und erst recht nicht Haarspalterei. Erst im Mittelalter ging der Sinn und das Interesse am Inhalt verloren und die Logik wurde formalistisch.

## 2. Kategorien

Wie bereits Platon ging es Aristoteles um die Erkenntnis jenes Allgemeinen, das im Begriff gefaßt werde. Alle unsere Begriffe aber fielen unter eine oder auch unter mehrere **Kategorien**. Das waren für ihn letzte, allgemeine Begriffe, welche die ersten Grundbestimmungen aller seienden Dinge ausdrückten: „Jedes ohne Verbindung ausgesprochene Wort bezeichnet entweder eine Substanz oder eine Qualität oder eine Quantität oder eine Relation oder ein Wo oder ein Wann oder eine Lage oder ein Haben oder ein Wirken oder ein Leiden.“<sup>8</sup>

|                 |                  |             |               |
|-----------------|------------------|-------------|---------------|
| <b>SUBSTANZ</b> | <b>QUALITÄT</b>  | <b>WO</b>   | <b>HABEN</b>  |
|                 | <b>QUANTITÄT</b> | <b>WANN</b> | <b>WIRKEN</b> |
|                 | <b>RELATION</b>  | <b>LAGE</b> | <b>LEIDEN</b> |

<sup>6</sup> Aristoteles, Metaphysik, IV 3, 1005b 19.

<sup>7</sup> Die beiden letzten sind als logische Axiome fraglich.

<sup>8</sup> Aristoteles, Kategorien, 4, 2a.

Mit diesen Kategorien glaubte Aristoteles ein Netz geknüpft zu haben, mit dessen Hilfe der Reichtum der Wirklichkeit vollständig begrifflich eingefangen werden könne. Methodisch hätten sie die Funktion, die Gegenstände hinsichtlich ihrer substantiellen, quantitativen, qualitativen, relativen, räumlichen und zeitlichen Bestimmungen zu untersuchen. Die Tafel faßte die Substanz mit jenen näheren Bestimmungen nach Qualität und Quantität, Relation, Ort, Zeit und Tätigkeit zusammen. Erst wenn diese Bestimmtheiten nachgewiesen seien, sei eine Bedingung wissenschaftlicher Erkenntnis erfüllt.

Die Kategorienlehre nahm in der Systematik des Aristoteles eine zentrale Stellung ein, vor allem aus zwei Gründen. Zum einen waren ihm Kategorien „Hauptgattungen von Aussagen“, die keinen höheren Begriff als Gattungsbegriff mehr über sich hätten, die darum auch nicht aufeinander zurückgeführt werden könnten, die folglich letzte Stufen im Abstraktionsprozeß darstellten. Zum anderen waren sie ihm der Ausgangspunkt der Wahrheitsfindung. Die Kategorien seien daher nicht weiter ableitbar, und das heißt auch, nicht beweisbar. Aristoteles begründete sie daher so, daß er der Vernunft das Vermögen zuschrieb, diese allgemeinsten Denk-[116:]prinzipien, die zudem mit den Seinsprinzipien korrespondierten, unmittelbar, anschaulich und irrtumsfrei zu erkennen. Denn jenen Erkenntnissen, die Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhöben, müsse Allgemeingültigkeit zukommen, weil sie klassifizierbar, vor allem aber beweisbar sein müßten. Und die Aufgabe des Beweisens sei die Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen, des Bedingten aus seinen Bedingungen, der Folgen aus den Gründen.

Die Kategorienlehre bildete den ersten Teil der Logik des Aristoteles. Seine Schrift über die Kategorien wurde früh ins Lateinische übersetzt und vielfach kommentiert. Der Neuplatoniker **Porphyrios** (geb. 232) schrieb als Einleitung in diese Kategorienlehre seine berühmte *Isagoge*.<sup>9</sup> Sie bildete jahrhundertlang den Grundstock des Logikunterrichtes. Die Kategorientafel des Aristoteles ist in der Philosophiegeschichte zweifelsohne die wirksamste gewesen, aber sie provozierte auch Fragen, welchen Zweck die Aufzählung und Einteilung habe, ob sie Vollständigkeit beanspruchen könne, ob sie überhaupt geeignet sei, ihre Aufgabe zu erfüllen, da ihre Bestimmungen nicht konsequent abgeleitet waren und einander überschneiden. Vor allem war aus ihr nicht erklärbar, wie Aristoteles überhaupt zu dieser Kategorientafel gekommen war, in der er die Substanz auf der einen Seite mit zahlreichen untergeordneten Bestimmungen zusammenschloß. Denn der große Syllogistiker war in diesem Fall gerade nicht deduktiv verfahren. Hegel kritisierte zu Recht, daß die Kategorien hier nicht in genetischer Weise aus der ideellen Tätigkeit abgeleitet worden waren. Aristoteles hatte sie in der Tat mittels der Abstraktion aus der Empirie aufgenommen. Daher war seine Tafel weder im Aufbau eindeutig noch verhinderte sie Überschneidungen. Kant würdigte diese Kategorienlehre so: „Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen.“ Zugleich wandte er ein: „Da er aber kein Prinzipium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien (Prädikamente) nannte.“<sup>10</sup>

Der Salzburger Philosophiehistoriker Wolfgang Röd gab einer an anderer Stelle von Aristoteles getroffenen Dreiteilung den Vorzug, die der Substanz Eigenschaften und Beziehungen gegenüberstellte<sup>11</sup>:

„Der Grundgedanke scheint zu sein, daß die von einem Subjekt ausgesagten Prädikate entweder einstellig oder mehrstellig sein können, d. h. entweder Eigenschaften oder Relationen. Diese Einteilung ist offensichtlich vollständig, wenn man berücksichtigt, daß Relationen auch mehr als zweistellig sein können. Wenn Aristoteles einer weitergehende Unterteilung der Akzidentien vornimmt, kann er [117:] dagegen nicht mehr beanspruchen, eine vollständige Klassifikation vorgenommen zu haben. Das gilt für die Liste von Akzidentien, die Qualität, Quantität, Relation, Ort, Lage, Zeit, Tun, Leiden und Verhalten (lat. *habitus*) enthält, so daß sich mit Einbeziehung von ‚Substanz‘ die Zehnzahl der Kategorien ergibt.“<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Porphyrios. Einleitung in die Kategorien, in: Aristoteles: Kategorien (Lehre vom Satz), Hamburg 1974.

<sup>10</sup> Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, (B), Leipzig 1979, S. 151.

<sup>11</sup> Aristoteles, Metaphysik, V 7, 1017 a 22.

<sup>12</sup> Wolfgang Röd, Der Weg der Philosophie, I, S. 174/175.

Theodor Gomperz hat um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert veranschaulicht, welcher Fall dem Stagiriten bei seiner Kategorientafel vorgeschwebt haben könnte:

„Aristoteles sieht im Geist einen Mann vor sich, der sich in seiner Lehranstalt oder deren Umgebung ... befindet und geht der Reihe nach die Fragen durch, die sich mit Bezug auf ihn stellen und beantworten lassen. Alle Prädikate, die man diesem Subjekt erteilen kann, fallen unter die eine oder die andere jener zehn Gattungen, von der obersten Frage: was ist der hier Wahrgenommene? bis zu der untergeordneten, eine bloße Äußerlichkeit betreffenden; was hat jener Mann an sich? welches Zubehör oder welche Ausstattung, etwa Schuhe oder Waffen? Andere Fragen beziehen sich auf seine Beschaffenheit und seine Größe ... Diese Aufzählung soll das Maximum von Prädikaten umfassen, die sich irgendeinem Ding oder Wesen erteilen lassen. Wohlgemerkt, ein Maximum; denn kein Zufall kann es sein, daß nur an zwei Stellen der Werke diese Vollzahl erscheint, während die zwei zugleich speziellsten und zugleich unwichtigsten Aussageart, die auf das ‚Haben‘ oder den Besitz und die auf das ‚Liegen‘ oder die Stellung bezüglichen, sonst überall unerwähnt bleiben. Und in der Tat: welchen Sinn hätte es, von einem Stein oder einem Stück Eisen ein Haben oder von einer Kugel eine Stellung auszusagen.“<sup>13</sup>

Gomperz erklärte es daher für den Zweck der Kategorientafel, Antwort auf die Fragen zu geben: Wie viele und welcherlei Art von Prädikationen gibt es?

### 3. Philosophie und Wissenschaft

Mit Aristoteles wurde die Phase der Grundlegung der Philosophie als Wissenschaft abgeschlossen, sie war nun als Wissenschaft konstituiert, und alle folgenden Entwicklungen vollzogen sich innerhalb derselben. Von nun an konnte niemand, der philosophieren wollte, diese Konstitutionsbedingungen ignorieren. Aristoteles vermied den prophetischen Gestus mancher der älteren Philosophen, alle seine Aussagen wurden begründet, und er benannte auch jene Grundsätze, die keiner Begründung unterlagen, sondern Anspruch auf Evidenz erhoben. Dem wissenschaftlichen Charakter der Philosophie mußten nun auch alle anderen Richtungen Rechnung tragen, indem auch sie ihre Auffassungen nicht mehr oder begründende Argumente vortragen konnten.

[118:] Nach Aristoteles hat es die Wissenschaft immer mit dem Allgemeinen zu tun, dies ist ihr Erkenntnisgegenstand. Das hieß aber nach Aristoteles, sie befasse sich mit den Formen. Die Formen seien einerseits jenes allgemeine und notwendige Sein, andererseits seien sie unter dem Aspekt des Erkennens die Begriffe. Er forderte, alle Sätze einer Wissenschaft in Grundsätze und Folgerungen einzuteilen. Erstere sollten unmittelbar einsichtig sein und definitiv wahr, so daß sie keiner Korrektur bedürftig oder faltig seien. Die Folgerungen aber müßten logisch richtig und beweiskräftig abgeleitet sein. Aristoteles entwickelte damit das Ideal einer axiomatisierten Wissenschaft. Aber er strebte nicht danach, die Philosophie nach dem Muster der Mathematik auszuarbeiten. Denn während die Mathematik es mit formalen Zusammenhängen zu tun habe, gleichgültig, ob sie idealisiert oder realisiert seien, sei die Philosophie eine Wissenschaft von wirklichen Gegenständen.

### 4. Der Mensch in der Polis

Die Ethik war bei Aristoteles eine politische Disziplin, weil sie auf das Verhalten des Menschen als Politen abziele und nicht auf ihn als vereinzelt Individuum. Wir wenden uns zuerst seinem Buch über die Politik zu, in dem er seine Staatslehre sowie bemerkenswerte wirtschaftstheoretische Einsichten entwickelt hat. Auf Grundgedanken seiner Moralphilosophie soll dann im folgenden Abschnitt eingegangen werden.

Aristoteles lehnte die Auffassung einiger Sophisten ab, nach der der Staat durch eine Übereinkunft isolierter Individuen zustande gekommen sei. Für ihn war der Staat kein künstliches Gebilde, keine Konvention, sondern eine natürliche Gemeinschaft, so wie die Familie, die Sippongemeinschaft oder die Dorfgemeinschaft. „Natürlich“ heißt hier, er war erstens die Vollendung dieser Entwicklung,

---

<sup>13</sup> Theodor Gomperz: Griechische Denker. Eine Geschichte der Antiken Philosophie, Bd. 3, Frankfurt/Main 1996, S. 32.

zweitens die Polis entspreche der Natur des Menschen, denn nur in ihr könne der Mensch seine Möglichkeiten als Mensch verwirklichen. Aristoteles verwarf daher jeden Gedanken, es sei möglich, daß Menschen vor oder außerhalb einer Polis lebten. Der Mensch sei von Natur ein *zoon politikon*, ein staatsbürgerliches Wesen. Genauer gesagt, da es sich beim Staat immer um die Polis handle, ein Stadtbürger. So wie der Staat eine natürliche Gemeinschaft, so sei der Mensch von Natur aus ein gesellschaftliches Wesen. Denn die Identität von Polis und Gesellschaft war hier immer unterstellt. Die Wurzel der Entstehung des Staates sah Aristoteles daher auch nicht wie Platon in der Schwäche des Individuums, sondern in dessen Natur: „Der Mensch ist von Natur aus ein staatenbildendes Wesen“<sup>14</sup>. Erst in der Polis könne sich diese seine Natur realisieren.

[119:] Nun ist zwar in der Tat der Mensch ein gesellschaftliches Wesen, aber der Staat keineswegs eine natürliche Gemeinschaft, sondern ein Produkt gesellschaftlicher Entwicklung. Aristoteles naturalisierte hier also historische Verhältnisse. So großartig sein Gedanke vom Menschen als dem *zoon politikon* ist, so müssen wir doch vermeiden, in ihn bereits Vorstellungen hineinzulesen, die jener antike Denker nicht hatte oder nicht haben konnte. Von Ausnahmen abgesehen, ist das Denken der antiken Philosophen unhistorisch. Die Natürlichkeit der Polis heißt in diesem Falle, daß gerade die Gesellschaftlichkeit nicht gesellschaftlich-historisch bestimmt ist. „Natürlich“ heißt in bezug auf die menschliche Natur: sie ist einfach gegeben, nicht aber historisch produziert. Der Gedanke, daß der Mensch sich durch seine Arbeit als das erzeugt, was er seinem Wesen nach ist, wurde erst über zweitausend Jahre später von Hegel formuliert. Vor allem aber war nicht jeder Mensch ein *zoon politikon*, sondern diese Naturqualität kam bei Aristoteles in der Tat nur den freien und gleichberechtigten Politen zu. Sklaven waren ihm von Natur aus Sklaven und insofern keineswegs *zoon politikon*. Er begriff die Sklaverei daher nicht als gesellschaftliches Verhältnis, sondern als Naturanlage der versklavten Individuen. „Denn der ist von Natur ein Sklave, der eines anderen sein kann – weshalb er auch eines andere ist – und der an der Vernunft nur insoweit teilhat, daß er sie in anderen vernimmt, sie aber selbst nicht hat.“<sup>15</sup> Folglich gehörten für ihn die Sklaven wie die Haustiere und die Werkzeuge zu den Dingen, die den Freien „zur Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse“ dienten.<sup>16</sup> Wir sehen daran, wie Aristoteles historische Produkte der gesellschaftlichen Klassenteilung als natürliche ansprach. Weil aber die Versklavung von Natur sei, erschien ihm die Gleichsetzung des Sklaven mit den Politen widersinnig. Jeder habe entsprechend seiner naturgegebenen Lebensform zu wirken. Damit folgte er Platons Losung „Jedem das Seine“.

Um die Natürlichkeit des *zoon politikon* und seiner Polis im Verständnis des Aristoteles besser zu begreifen, sei ein Blick auf die anderen Formen, in denen sich die Natur des Menschen verwirkliche, geworfen. Die erste sei die Gemeinschaft von Mann und Frau, die nächste die Hausgemeinschaft, zu der außer der Familie auch das Gesinde gehörte. Diese Familie war patriarchalisch strukturiert. Mann und Frau verhielten sich wie das Aktive zum Passiven, ebenso Herr und Knecht. Aristoteles begriff sie daher als das Bestimmende und das Bestimmte. Die Familie war kein Selbstzweck, sondern ihr Zweck sei die Arterhaltung. In der Familie gehörte trotz des patriarchalischen Verhältnisses allen alles, es gab also noch keine Eigentumstrennung. Die zweite Form wart der Familienverband oder die Gemeinde. In ihr werde die natürliche Arbeitsteilung zwischen [120:] Mann und Frau durch die berufliche ergänzt. Aristoteles folgte in der Beschreibung der Arbeitsteilung Platon. Zweck der Gemeinde sei die bessere Befriedigung der verschiedenen Bedürfnisse. Mit der beruflichen Arbeitsteilung aber gebe es in der Gemeinde Privateigentum und Austausch.

Der Staat als die dritte Form sei von den vorausgehenden zunächst nur quantitativ unterschieden. Der Herrscher im Staate übernehme dieselbe Rolle Wie der Hausvater in der Familie und der Gemeindevorsteher im Familienverband. Das schließe ein, den Staat ausdrücklich als ein Herrschaftsverhältnis, also auch ein Gewaltverhältnis zu begreifen und zu bestimmen. Klar sah Aristoteles, daß alle von ihm untersuchten 158 Verfassungen jeweils Machtfragen regelten: „Verfassung ist die Ordnung des Staates in bezug auf die Gewalten überhaupt und besonders in bezug auf die oberste von allen. Die oberste

<sup>14</sup> Aristoteles, Politik I 2, 1253a.

<sup>15</sup> Ebenda, I 5, 1254 b.

<sup>16</sup> Ebenda.

Gewalt wird überall durch die Regierung des Staates repräsentiert, und in seiner Regierung wieder liegt seine Verfassung.“<sup>17</sup>

Wäre der Staat der äußeren Gestalt nach nur quantitativ von Familie und Gemeinde unterschieden, so sei sein Wesen etwas völlig anderes: Dies zeigt sich an der von Aristoteles ihm zugeschriebenen Zweckbestimmung. Analog zur Arterhaltung in der Familie und zur Befriedigung der lebensnotwendigen Bedürfnisse in der Gemeinde habe auch der Staat die Aufgabe, das Leben seiner Bürger zu erhalten, zu sichern und zu vervollkommen, die Rechtsordnung zu sichern und äußere Feinde abzuwehren. Doch sein entscheidendes Ziel – und der so nüchterne Aristoteles wurde nicht müde, dieses hymnisch zu feiern – sei das Glück seiner Bürger in einer vollkommenen Lebensgemeinschaft. Die antiken Denker redeten vom Glück in einer Weise, die als *Glückseligkeit* übersetzt wird. Dieses Wort war bis ins 18. Jahrhundert gebräuchlich. Der entscheidende Bestandteil der Glückseligkeit war auch für Aristoteles die Tugend. Die Erziehung der Menschen zur Tugend sei darum die höchste Aufgabe des Staates, um ihnen ein vollkommenes Leben zu ermöglichen. Wir werden anhand der Staatsvorstellung des Aristoteles noch sehen, wie der Staat diese Erziehungsaufgabe wahrnehmen soll.

Auch in seiner Staatslehre kritisierte Aristoteles Platons Auffassung. An dessen Staatsutopie lehnte er die scharfe Trennung der Stände ab, weil sie die Einheit der Polis sprengen könne. Auch die Eigentums- und Frauengemeinschaft der Herrschenden kritisierte er als ein Mißverständnis und unpraktikabel. Platons Satz „Im Staate haben alle alles gemeinsam“ könne nämlich zweierlei bedeuten, je nachdem wie „alle“ bestimmt werde: entweder als „alle zusammen“ oder als „alle einzeln“. Obwohl auch Aristoteles sein Staatsideal an der Verfassung Spartas ausrichtete, ging es ihm nicht [121:] in erster Linie um die Konstruktion eines idealen Staates, sondern vorrangig darum, die in seiner Zeit gegebenen Staatsverhältnisse zu begreifen. Wie in seiner *Physik* bezog Aristoteles auch in seiner Staatslehre einen großen Teil seiner Erkenntnisse aus vergleichenden Studien. Er sammelte 158 Staatsverfassungen und analysierte sie. Von dieser Arbeit ist uns allerdings nur das Fragment *Der Staat der Athener* erhalten. Das empirische Herangehen an die bestehenden Staatsverfassungen durch Aristoteles schloß allerdings nicht nur die Kritik an Platon ein, sondern wie bei diesem eine Abwendung von den kritischen Potenzen der Sophistik.

Das Formprinzip der Polis sei ihre Verfassung, der *Nomos*. „Der Staat ist die Gemeinschaft der Bürger einer bestimmten Verfassung“. Seine Aufgabe bestehe in der sittlichen Vervollkommenung seiner Bürger, und nur dieser. Staatsbürger (*Polites*) aber sei nur jener, der berechtigt sei, an der Volksversammlung teilzunehmen, am Volksgericht mitzuwirken und ein Regierungsamt zu bekleiden. Die Verfassungsformen teilte Aristoteles wie auch Platon in drei „rechte“ und drei „entartete“ ein, in die sie jeweils umschlagen könnten. Richtige Verfassungen seien am Allgemeininteresse orientiert, entartete am privaten Sonderinteresse. Aristoteles bewertete die Monarchie, die Aristokratie und die Politie (Polis-Verfassung) positiv, sofern ihre Verfassungen dem Interesse der Gemeinschaft dienten. Dienten die Verfassungsformen jedoch den Sonderinteressen, sei es des einzelnen, einer Oligarchie oder der Massen dienten, dann schlage die richtige Form jeweils in eine entartete um:

| Richtige Verfassungen | Entartete Verfassungen |
|-----------------------|------------------------|
| Monarchie             | Tyrannis               |
| Aristokratie          | Oligarchie             |
| Politie               | Demokratie             |

Diese Klassifikation der Staatsverfassungen hat über Jahrhunderte großen Einfluß auf das staats-theoretische Denken ausgeübt. Ordnungskriterium war die Anzahl der Inhaber der Regierungsgewalt: **Einer – einige – alle**. Er gab keiner der drei sog. gerechten Formen eindeutig den Vorzug. Als gut bezeichnete er die Verfassungsform, die dem Wohl der Gesamtheit diene, als entartet jene, die nur die Interessen der Herrschenden verfolge. Er sagte zwar, daß die Tyrannis die verwerflichste Form

<sup>17</sup> Ebenda, III 6, 1278 b.

des Staates sei, weil sie die Ausartung der besten, als der Monarchie sei. Doch sein Lob der Monarchie blieb zwiespältig. Da überragende Tüchtigkeit eines Monarchen selten sei, sei in der Regel die von der Mehrheit der Bürger getragene Polis-Verfassung vorzuziehen. In der Polis sei die Verfassung die maßgebliche Autorität, nicht aber ein einzelner Mensch oder eine Gruppe.

[122:] Auch Aristoteles beschäftigte die Frage nach dem besten Staat, doch er beantwortete sie anders als Platon. Der beste Staat sei derjenige, der den gegebenen Bedingungen am besten entspreche, also dem Stärkeverhältnis der Klassen, der Verteilung der Vermögen, der Freiheitsrechte der Bürger. Die auf den Besitz gegründeten Herrschaftsansprüche sollten mit den Freiheitsansprüchen der Bürger sowie mit der Anerkennung der Tüchtigkeit in ein Gleichgewicht gebracht werden. Die vorrangige Berücksichtigung des Besitzes führe zur Oligarchie, die Berücksichtigung der Freiheitsrechte aller Bürger zur Demokratie. Je nach den gegebenen Bedingungen von Bevölkerung, Reichtum und Tüchtigkeit könne eine jede der drei richtigen Verfassungen am Platze sein. Aristoteles nahm mit der Unterscheidung zwischen beratenden, ausführenden und richterlichen Einrichtungen der Polis jene Einteilung in legislative, exekutive und judikative Gewalten vorweg, die seit Locke und Montesquieu zur Ideologie des aufsteigenden europäischen Bürgertums wurde.

Jeder Staat solle überschaubar sein, damit die Bürger ihre Stimme auch geltend machen können und ihrer unterschiedlichen Leistungsfähigkeit wirklich Rechnung getragen werden könne. Aristoteles war zwar der Lehrer jenes makedonischen Königs, der ein Weitreich erobert und begründet hat, doch seine Staatslehre ließ davon nichts ahnen. Denn sein Staatsideal war auf die Polis, den griechischen Kleinstaat zugeschnitten. Sie sollte nicht nur überschaubar bleiben, sondern auch saturiert sein, damit sie nicht den Weg expansiver Eroberung zu beschreiten brauchte. Die Polis sollte ständisch gegliedert sein und dem Vermögen eine angemessene politische Rolle zubilligen. Die Besitzlosen aber sollten von politischen Rechten ausgeschlossen bleiben. Wie Alexander selbst schoben auch die Diadochen die Polis historisch beiseite, diese griechischen Kleinstaaten befanden sich bereits zu Lebzeiten des Aristoteles im Schatten jener Entwicklungen, die die nächsten Jahrhunderte bestimmen sollten.

Das Ideal einer friedlichen Polis ohne ein für den Angriffskrieg gedrilltes Heer hing unmittelbar mit der Zweckbestimmung der Polis zusammen, ihren Bürgern die Möglichkeit zur moralischen Vervollkommenung zu schaffen. Doch dieses Ideal kontrastierte auf merkwürdige Weise mit der Tatsache, daß gerade die spartanische Verfassung als Musterverfassung gerühmt wurde. Zwar pflichtete Aristoteles Platon bei, der den Grundfehler der spartanischen Verfassung in ihrem absolut einseitigen Zuschnitt auf den Krieg erkannt hatte. „Er tadelt es, daß im Staate Lykurgs alles auf Krieg angelegt sei, und er entlehnt sein sozialpolitisches Ideal doch eben diesem und den ihm verwandten Gemeinwesen. Ein unkriegerisches Sparta – so möchte man seinen ‚besten Staat‘ nennen“ – kommentierte Theodor [123:] Gomperz.<sup>18</sup> Der Entwurf eines solchen blieb allerdings Torso und entscheidend durch die Eigenart des Stagiriten bestimmt, den Kompromiß für die Seele aller praktischen Politik zu halten.

Aristoteles gab noch einen weiteren Grund an, warum die Polisverfassung allen anderen vorzuziehen sei. Wie auch in seiner Ethik spielte das Prinzip der Mitte auch in der Staatslehre eine konstitutive Rolle. Oligarchie und Demokratie galten dem Aristoteles als Extreme, zwischen ihnen halte die Mitte die Mitte und damit ein Gleichgewicht, und zwar dann, wenn erstens die Vermögen einigermaßen gleichmäßig verteilt seien und zweitens der Mittelstand das Übergewicht ausmache. Die Polis war ihm eine Mischform aus den Vorzügen anderer Verfassungen und galt ihm als Mitte zwischen den Extremen. Aus seiner vergleichenden Analyse der ihm vorliegenden Staatsverfassungen aber zog er den Schluß, die jeweils beste Staatsverfassung sei jene, die dem Land und den Bedürfnissen der Bürger angepaßt sei.

Die bereits von einigen Sophisten aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von menschlicher Natur und Nomos, von Naturrecht und Staatsrecht, beschäftigte auch Aristoteles. Er übernahm diese Unterscheidung, kritisierte allerdings die Entgegensetzung von Nomos und Natur. „Das Polisrecht ist teils Natur- teils Gesetzesrecht. Das Naturrecht hat überall dieselbe Kraft der Geltung und ist unabhängig

---

<sup>18</sup> Gomperz, Griechische Denker, Bd. 3, S. 336.

von Zustimmung oder Nicht-Zustimmung. Beim Gesetzesrecht ist es ursprünglich ohne Bedeutung, ob die Bestimmungen so oder anders getroffen werden, wenn es aber festgelegt ist, dann ist es verbindlich.“<sup>19</sup> Aristoteles wandte sich gegen die Auffassung, die Natur sei unwandelbar. Mit ihr sei aber auch ein Recht, das auf der Natur beruhe, veränderlich.

Der kritische, ja revolutionäre Impuls, der in der Naturrechtskonstruktion der Sophisten steckte, wurde von Aristoteles abgeschwächt, ja aufgehoben. Er wandte seine Naturrechtsauffassung zwar kritisch gegen die Oligarchie, doch diente sie ihm apologetisch zur Begründung und Rechtfertigung von Sklaverei und Armut: Arme und Sklaven seien dies von Natur aus. Es liege in der Natur der Armen, daß sie für niedere körperliche Arbeit bestimmt seien. Moralische Vervollkommenung verschließe ihnen die Natur ebenso wie politische und wissenschaftliche Tätigkeit. Nicht nur die Sklaverei, sondern die Ungleichheit überhaupt, so die zwischen Mann und Frau, zählte Aristoteles zur natürlich begründeten Struktur der Gesellschaft. Nur unter freien Männern galt Gleichheit. Wenn er daher über die Gerechtigkeit in der Polis sprach, so war sein Bezugspunkt immer der Staat der Freien und Gleichen. „Die Gerechtigkeit aber, der Inbegriff der [124:] Moralität, ist ein staatliches Ding. Denn das Recht ist nichts anderes als die in der staatlichen Gemeinschaft herrschende Ordnung, und eben dieses Recht ist es auch, das über das Gerechte entscheidet.“<sup>20</sup> Gerechtes Handeln war für Aristoteles ein solches, „welches den Zweck hat, das Glück sowie dessen Komponenten für das Gemeinwesen hervorzubringen und zu erhalten“.<sup>21</sup> Wir werden auf die Rolle der Gerechtigkeit bei der Erörterung seiner Ethik zurückkommen.

## 5. Vor der Entdeckung der Wertform?

Eine große wissenschaftliche Leistung des Aristoteles besteht darin, die Staatsverfassung zur sozial-ökonomischen Struktur der Gesellschaft in Beziehung zu setzen.

„Wir müssen da zunächst im allgemeinen für alle Verfassungen diese Regel aufstellen. Derjenige Teil der Bürgerschaft, der die Erhaltung der Verfassung will, muß stärker sein als der, der sie nicht will. Nun besteht jedes staatliche Gemeinwesen aus Qualität und Quantität. Mit Qualität meine ich Freiheit, Reichtum, Bildung, Adel, mit Quantität das Übergewicht der Zahl. Nun kann sich die Qualität bei einem anderen von Teilen, woraus die Bürgerschaft besteht, vorfinden als die Quantität, können z. B. die Nichtadeligen zahlreicher sein als die Adeligen, die Armen zahlreicher als die Reichen, ohne sie jedoch in demselben Maße an Quantität zu übertreffen, als sie an Qualität zurückstehen. Beides muß also im rechten Verhältnis gemischt sein.

Wo demnach die Zahl der Armen dieses Verhältnis überschreitet, da entsteht naturgemäß die Demokratie, und zwar jede Art von ihr im Verhältnis der einzelnen Klassen; so, wenn die Zahl der Bauern überwiegt, die erste Form der Demokratie, wenn die der Handwerker und Lohnarbeiter, die letzte, und das gleiche gilt von den zwischen ihnen liegenden Formen; wo hingegen die Zahl der Reichen und Angesehenen der Qualität nach in höherem Maße überwiegt als sie der Quantität nach zurückbleibt, da entsteht die Oligarchie, und auf dieselbe Weise jede Art von ihr nach dem Übergewicht der oligarchischen Bevölkerung.“<sup>22</sup>

Aristoteles übersah nicht, daß in jedem Staatswesen demokratische wie oligarchische Tendenzen wirkten, und daß sich aus ihren gegensätzlichen Interessen Kämpfe entwickelten, die die Existenz eines Staatswesens bedrohen konnten. Er ergriff für keine dieser Tendenzen Partei, sein Standort war die Mitte. Von hier aus unterwarf er beide der Kritik. Seine Kritik des oligarchischen Prinzips, das er als maßlose Jagd nach Reichtum definierte, erfolgte unter moralischen, politischen und ökonomischen Aspekten. Die Gier nach Reichtum sei wider die Natur, sie lasse jedes Gesetz, jede Tradition, jegliche Tugend mit Füßen treten und zerstöre den Staat als sittlichen Organismus. Jene, die dem oligarchischen Prinzip folgten, „machen [125:] aus allen diesen Dingen einen Gelderwerb, als wäre

<sup>19</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, V 10, 1134 b.

<sup>20</sup> Aristoteles, Politik, I 2, 1253a.

<sup>21</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, V 3, 1129b.

<sup>22</sup> Aristoteles, Politik IV 12, 1296b.

das das Ziel, worauf alles bezogen werden müßte.“<sup>23</sup> Da die Hortung des Reichtums auf der anderen Seite die Konzentration der Armut bedinge, spitze die Gier nach Reichtum diesen Widerspruch zu. Aristoteles stellte sich nun die Frage, welche Bedingungen die Realisierung des oligarchischen Prinzips überhaupt möglich machen? Bei der Suche nach einer Antwort kam er zu Einblicken in das ökonomische Wesen der Gesellschaft, die uns dazu berechtigen, ihn den Begründer der ökonomischen Wissenschaft zu nennen.

Für Aristoteles war es eine natürliche Sache, daß jede Familie, jede Gemeinschaft und jeder Staat die Voraussetzungen menschlicher Existenz produzieren und austauschen müssen. Für ebenso natürlich hielt er den geschlossenen Zyklus *Bedürfnis – Produktion – Austausch – Konsumtion*. (Befriedigung des Bedürfnisses). Solange der Austausch Mittel zur Reichtumsgewinnung sei, entspreche er der Natur wie der Vernunft. Denn wahrer Reichtum bestehe aus jenen jeweils begrenzten Gütern, die zu einem guten Leben gehörten. Die Erweiterung des Handels bringe jedoch notwendig das „Krämergewerbe“ und das Geld hervor.

Bei der weiteren Analyse stieß Aristoteles nun auf das Problem, wie der Austausch zu begreifen sei. Denn die gegeneinander getauschten Waren seien ihrer Naturalform nach verschieden, doch im Austausch würden sie einander gleichgesetzt. Ohne Gleichheit kein gerechter Austausch. Also müsse, so folgerte Aristoteles, in den Waren etwas Gleiches sein. Dieses Gleiche aber widerspreche ihrer Verschiedenheit. Daher stockte Aristoteles hier bei der Naturalform der Ware und blieb vor der Entdeckung ihrer Äquivalentform stehen. Karl Marx hat seine Entdeckung gewürdigt:

„Die beiden zuletzt entwickelten Eigentümlichkeiten des Äquivalentform werden noch faßbarer, wenn wir zu dem großen Forscher zurückgehen, der die Wertform, wie so viele Denkformen, Gesellschaftsformen und Naturformen zuerst analysiert hat. Es ist dies Aristoteles.

Zuerst spricht Aristoteles klar aus, daß die Geldform der Ware nur die weiter entwickelte Gestalt der einfachen Warenform ist, d.h. des Ausdrucks des Werts der Ware in irgendeiner beliebigen anderen Ware ...

Er sieht ferner ein, daß das Wertverhältnis, worin dieser Wertausdruck steckt, seinerseits bedingt, daß das Haus dem Polster qualitativ gleichgesetzt wird, und daß diese sinnlich verschiedenen Dinge ohne diese Wesensgleichheit nicht als kommensurable Größen aufeinanderbeziehbar wären. ‚Der Austausch‘, sagt er, ‚kann nicht sein ohne die Gleichheit, die Gleichheit aber nicht ohne die Kommensurabilität‘ ... hier aber stutzt er und gibt die weitere Analyse der Wertform auf. ‚Es ist aber in Wahrheit unmöglich ..., daß so verschiedenartige Dinge kommensurabel‘, d. h. qualitativ gleich seien. Diese Gleichsetzung kann nur etwas der [126:] wahren Natur der Dinge Fremdes sein, also nur ‚Notbehelf für das praktische Bedürfnis‘.

Aristoteles sagt uns also selbst, woran seine weitere Analyse scheitert, nämlich am Mangel des Wertbegriffs. Was ist das Gleiche, d. h. die gemeinschaftliche Substanz, die das Haus für den Polster im Wertausdruck des Polsters vorstellt? So etwas kann ‚in Wahrheit nicht existieren‘, sagt Aristoteles. Warum? Das Haus stellt dem Polster gegenüber ein Gleiches vor, soweit es das in beiden, dem Polster und dem Haus, wirklich Gleiche vorstellt. Und das ist- menschliche Arbeit.

Daß aber in der Form der Warenwerte alle Arbeiten als gleiche menschliche Arbeit und daher als gleichgeltend ausgedrückt sind, konnte Aristoteles nicht aus der Wertform selbst herauslesen, weil die griechische Gesellschaft auf der Sklavenarbeit beruhte, daher die Ungleichheit der Menschen und ihrer Arbeitskräfte zur Naturbasis hatte ... Das Genie des Aristoteles glänzt gerade darin, daß er im Wertausdruck der Waren ein Gleichheitsverhältnis entdeckt. Nur die historische Schranke der Gesellschaft, worin er lebte, verhindert ihn herauszufinden, worin denn ‚in Wahrheit‘ dies Gleichheitsverhältnis besteht.“<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Ebenda, I 9, 1258a.

<sup>24</sup> Karl Marx: Das Kapital. Bd. I, in: MEW, Bd. 23, S. 73/74.

Soweit die Würdigung. Aristoteles hat nicht nur die Problematik der Wertform aufgeworfen. Von großer Bedeutung waren auch seine Unterscheidung zwischen *Ökonomik* und *Chrematistik* und die daraus gezogenen Schlußfolgerungen. Die *Ökonomik* (Haushaltungslehre) betrachte die Produktions- und Austauschprozesse als Mittel zum Zweck, nämlich der Bedürfnisbefriedigung. In der *Chrematistik* (Erwerbslehre) erscheine der Erwerb nicht als Mittel, sondern als Zweck. Die *Ökonomik* entspreche der Natur und der Vernunft. Erwerben um seiner selbst willen aber sei wider Natur und Vernunft. Der Unterschied kann auch so ausgedrückt werden: der *Ökonomik* gehe es letztlich um den Gebrauchswert, der *Chrematistik* letzteren dagegen um den Tauschwert der Waren. Aristoteles war der erste ökonomische Denker, der den Unterschied klar aussprach: „Von jedem Besitzstück gibt es einen zweifachen Gebrauch; jeder von beiden ist Gebrauch eines Dinges an sich oder als solchen, doch ist es nicht jeder auf gleiche Weise. Der erste Gebrauch ist dem Dinge eigentümlich, der andere ist es nicht; ein Beispiel für beide Weisen des Gebrauchs ist etwa bei einem Schuh einerseits das Anziehen, andererseits seine Verwandlung als Tauschobjekt.“<sup>25</sup>

Mit der Entwicklung vom Tauschhandel zum Warenhandel kehrte sich der Zweck des Austausches um: Zunächst war das Bedürfnis Ausgangspunkt und Endpunkt des Tauschs. Aristoteles Unterscheidung von *Ökonomik* und *Chrematistik* basierte auf der Erkenntnis, daß mit der Warenzirkulation, deren Anfang und Ende nicht das Bedürfnis, sondern das Geld bildet, dem Streben nach Reichtum keine natürlichen Grenzen mehr gesetzt seien: „Daher hat denn auch dieser Reichtum, der aus dieser Art Er-[127:]werbskunst fließt, kein Ende und keine Schranke.“<sup>26</sup> Am sinnfälligsten und kritikwürdigsten war diese Kunst für Aristoteles im Wucher: „So ist ein drittes Gewerbe, das des Wucherers mit vollstem Rechte eigentlich verhaßt ... Das Geld ist für den Umtausch aufgekommen, der Zins aber weist ihm die Bestimmung an, sich durch sich zu vermehren ... Daher widerstreitet auch diese Erwerbsweise unter allen am meisten dem Naturrecht.“<sup>27</sup> Aristoteles' Kritik an *Chrematistik* und oligarchischem Prinzip stützte sich also ausdrücklich auf seine Konzeption vom Naturrecht.

## 6. Die Tugend des rechten Maßes

Alles Wirken in der Natur und alles Handeln in der Gesellschaft sei zweckbestimmt. Dabei sei der letzte Zweck stets, die im Wirkenden und im Handelnden liegenden Möglichkeiten zu verwirklichen. Die Ethik habe jenen Bereich menschlicher Praxis, der auf eigener Entscheidung beruht und durch menschliches Handeln bestimmt ist, zum Gegenstand. Die theoretische Philosophie dagegen, so Aristoteles, sei auf das Unveränderliche gerichtet. Jedes Wesen strebe von Natur aus nach einem ihm eigentümliche Gut, in dem es seine Vollendung finde. Das dem Menschen gemäße Gute sei die Tätigkeit der Seele gemäß der Vernunft. In ihr finde der Mensch als Endziel seines Strebens die *eudämonia* (Glückseligkeit), die von den äußeren Umständen unabhängig sei. Er schreibt dazu in der *Nikomachischen Ethik*: „Wenn wir als die eigentümliche Leistung des Menschen ein bestimmtes Leben annehmen und als solches die Tätigkeit der Seele und die vernunftgemäßen Handlungen bestimmen ... und wenn dasjenige hervorragend sein wird, was im Sinne der ihm eigentümlichen Leistung vollendet wird, dann ist das Gute für den Menschen die Tätigkeit der Seele aufgrund ihrer besonderen Befähigung (d. h. der Vernunft, W. R.)“.<sup>28</sup> Das Glück als das höchste Gut des Menschen faßte Aristoteles also als ein erfülltes Leben, und das bezog sich in erster Linie auf die Vernunft als sein spezifisches Vermögen.

Beginnen wir mit einer Aporie: Wie es komme, wird darin gefragt, daß die Trefflichen das halbe Leben um nichts besser seien als die Minderwertigen? Im Schlafe nämlich seien sie alle gleich. Tatsächlich können Schlafende wohl kaum danach beurteilt werden, ob sie im moralischen Sinne gut oder böse seien. Schlafende handeln nicht, setzen nirgendwo energisch ihren Willen ein, sie entscheiden nichts, überlegen nichts und stellen sich auch keine Ziele. Alles was geschieht, ist weder ihrem Willen noch ihrem Bewußtsein unterworfen. Deshalb sind die Schlafenden unter moralischem Aspekt einander gleich.

---

<sup>25</sup> Aristoteles, Politik, I 9, 1257.

<sup>26</sup> Ebenda, I 9, 1257b.

<sup>27</sup> Ebenda, I 10, 1258a-b.

<sup>28</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, I 6, 1098a 16.

[128:] Diese Aporie verweist uns auf das Problem, was eigentlich Gegenstand der moralischen Beurteilung ist. Richtet sie sich auf die Absicht oder auf die Handlung, und wenn auf letztere, dann auf welcherart Handlungen? Aristoteles gab eine klare Antwort: Gegenstand der moralischen Beurteilung seien die vorsätzlichen Handlungen: „Da ... der Gegenstand des Wollens das Ziel ist, während Abwägung und Vorsatz sich auf die Mittel zum Ziel richten, so sind die darauf gerichteten Handlungen vorsätzlich und freiwillig. Auf sie bezieht sich die Ausübung der Tugend.“<sup>29</sup> Es geht bei der moralischen Beurteilung also nicht um alle Handlungen, sondern um jene, die zielgerichtet sind und für deren Ausführung die Mittel vorsätzlich ausgewählt wurden. Vorausgesetzt ist dabei die Freiwilligkeit dieser Handlungen und die bewußte Abwägung zwischen Zielen und Mitteln. Eine solche Erwägung ist überhaupt nur dann sinnvoll, wenn im Hinblick auf einen Handlungszweck die Mittel weder rein zufällig noch absolut eindeutig festgelegt sind. Anders gesagt, wenn es mehrere Mittel gibt, die wahrscheinlich zum Ziele führen. Die Abwägung betrifft immer die Mittel, nicht die Zwecke. Der Vorsatz geht aus der Abwägung der Mittel hervor und bezeichnet das Bestreben, mit den gewählten Mitteln das vorgegebene Ziel zu erreichen. Vorsatz darf darum nicht mit der Begierde verwechselt werden. Letztere richtet sich auf die Lust, der Vorsatz aber hat es mit der Relation von Ziel und Mitteln tun. Anders als die Ziele ist diese Beziehung niemals Gegenstand des Begehrens.

Vorsätzliche Handlungen als Gegenstand moralischer Beurteilung sind freiwillige Handlungen. Es wäre, so führt Aristoteles an, schließlich sinnlos, Gesetze zu erlassen und für ihre Übertretung Strafen anzudrohen, wenn die Menschen nicht freiwillig handeln könnten. Und er gab die folgende Bestimmung dafür: Liege der Grund der Handlung in uns, so handelten wir freiwillig, liege er außer uns, so unfreiwillig. Allerdings wußte Aristoteles, daß die Abgrenzung sehr schwierig sein kann. Außer Frage stand für Aristoteles die Freiheit des Willens. So sei die Kenntnis der wesentlichen Faktoren einer Situation die Bedingung freiwilligen Handelns, folglich handle unter Umständen bereits jener unfreiwillig, der aus Unkenntnis handle. So wie jedoch zum freiwilligen Handeln Bewußtsein dessen, was man tue, gehöre, so gehöre zum unfreiwilligen das Widerstreben. Wer daher die Freiwilligkeit freiwillig aufhebe, z. B. durch Trunkenheit, dessen unfreiwillige Handlungen seien genauso strafbar. „Da ... der Gegenstand des Wollens das Ziel ist, während Abwägung und Vorsatz sich auf die Mittel zum Ziel richten, so sind die darauf gerichteten Handlungen vorsätzlich und freiwillig. Auf sie bezieht sich die Ausübung der Tugend.“<sup>30</sup> Röd kommentierte: „Da der Vorsatz immer freiwillig ist und da tugendhafte Handlungen stets vorsätzlich sind, folgt, daß [129:] es in unserer Macht liegt, tugendhaft oder untugendhaft zu sein.“<sup>31</sup> Alle Aristoteles folgenden hellenistischen Schulen der Philosophie haben diese These zum Ausgangspunkt ihrer Ethik genommen.

Platons Ethik war von der Idee des Guten ausgegangen. Doch sein Versuch, eine Ethik unabhängig von der Erfahrung aufzubauen, hatte erwiesen, daß es kein Wesen des Guten an sich gibt. Zwar läßt sich „gut“ formal als dasjenige bestimmen, nach dem alles strebe. Doch sei es unmöglich, auch inhaltlich eine einzige Bedeutung von „gut“ anzugeben, da darunter sowohl das Glück, die Weisheit, die Ehre, die Gesundheit, der Reichtum oder die Lust verstanden würden. Aristoteles lehnte es daher ab, ein Wesen oder eine Idee des Guten anzunehmen. Im Unterschied zu Platon untersuchte Aristoteles die Verhältnisse, in denen der Mensch unter Menschen lebt und handelt, auf der nüchternen Grundlage der Empirie. Er wandte sich daher nicht einer Idee des Guten zu, sondern interessierte sich für das, was für die Menschen gut war und untersuchte zugleich, was die Menschen jeweils als gut bewerteten. Daher kam in der Ethik des Aristoteles die Sitte zu Geltung und über sie die soziale Determination des Guten.

Er unterschied zwischen *dianoetischen* und *ethischen* Tugenden. Dianoetische Tugenden lägen in der Ausübung der Vernunft selbst, ihre wichtigste sei die *Klugheit*, eine weitere die *Freundschaft*. Diese dianoethischen Tugenden seien im Unterschied zu den ethischen Tugenden so beschaffen, daß es von der jeweiligen Tugend nie genug geben könne. Es gebe für sie keine schädlichen Extreme, wie wir

<sup>29</sup> Ebenda, III 7, 1113b 3.

<sup>30</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, III 7, 1113 b 3.

<sup>31</sup> Röd, Der Weg der Philosophie, I, S. 184.

sie für die ethischen Tugenden vorfinden. Sie seien um so wertvoller, je höher ihr Ausbildungsgrad sei. Aristoteles bewertete die dianoetischen Tugenden deshalb höher als die ethischen.

Für die *ethischen* Tugenden forderte Aristoteles ein Mittelmaß zwischen jeweils schädlichen Extremen. So sei die *Tapferkeit* zweifellos eine wichtige Tugend, doch zuviel davon werde zur Tollkühnheit, der die notwendige Besonnenheit fehle. Zuwenig Tapferkeit aber führe zur Feigheit. Oder: *Großzügigkeit* steht zwischen Verschwendung und Geiz. Inhaltlich waren darum die ethischen Tugenden für Aristoteles bestimmt als die Mitte, besser gesagt als das richtige Maß zwischen falschen Extremen. Was innerhalb dieses Spektrums jeweils als Tugend zu gelten habe, hänge daher wesentlich von den Umständen ab und lasse sich nicht ein für allemal festlegen. Kehren wir zu unserem Beispiel der Tapferkeit zurück, so sei sie für einen Krieger eine andere als für einen Kaufmann. Menschliches Verhalten könne daher nur dann angemessen beurteilt werden, wenn seine Umstände berücksichtigt würden. Eine vorgebliche Einsicht in eine unterstellte Idee des Guten an sich aber fordere, unabhängig von aller Erfahrung und unabhängig von den konkreten Bedingungen zu urteilen. Ein solches [130:] Verfahren aber könne den Handlungen der Menschen nicht gerecht werden. Aristoteles stellte folgende Tafel der ethischen Tugenden auf. Sie gibt neben dem Übermaß und dem Untermaß das rechte Maß an, welches allein Tugend sei:

| Übermaß           | Untermaß            | <i>Rechtes Maß</i>          |
|-------------------|---------------------|-----------------------------|
| Jähzorn           | Phlegma             | <i>Gelassenheit</i>         |
| Tollkühnheit      | Feigheit            | <i>Tapferkeit</i>           |
| Hemmungslosigkeit | Schüchternheit      | <i>Scham</i>                |
| Zuchtlosigkeit    | Stumpfsinn          | <i>Besonnenheit</i>         |
| Mißgunst          | –                   | <i>ehrliche Empörung</i>    |
| Gewinn            | Verlust             | <i>Recht</i>                |
| Verschwendung     | Knauserei           | <i>Großzügigkeit</i>        |
| Aufschneiderei    | Selbstverkleinerung | <i>Aufrichtigkeit</i>       |
| Schmeichelei      | Widerwärtigkeit     | <i>Freundschaftlichkeit</i> |
| Unterwürfigkeit   | Selbstgefälligkeit  | <i>Würde</i>                |
| Weichlichkeit     | stumpfe Härte       | <i>Standfestigkeit</i>      |
| Aufgeblasenheit   | Engsinn             | <i>Hochsinn</i>             |
| Angeberei         | Engherzigkeit       | <i>Großherzigkeit</i>       |
| Gerissenheit      | Einfältigkeit       | <i>Einsicht</i>             |

Bei dieser Tafel der rechten Maße dürfe allerdings nicht vergessen werden, daß es eine Reihe von moralischen Aktivitäten gebe, die nicht durch ein Mehr oder Weniger bestimmt seien, sondern unmittelbar qualitativ, und zwar positiv wie negativ. Gewalttätigkeit oder Roheit seien schlechthin zu verurteilen.

Die ethischen Tugenden finde der einzelne Mensch bereits vor, weil sie durch die bestehende Gesellschaft und ihre Ordnung vermittelt würden und ihre Gültigkeit aus Tradition und Zustimmung bezögen, z. B. Gerechtigkeit und Besonnenheit. Dianeerische und ethische Tugenden zusammen bestimmten den Willen des Menschen in Richtung auf das Gute, indem sie seinem Streben vermittlels der Einsicht ein Ziel weisen. Dadurch würden die natürlichen Strebungen geformt und die Leidenschaften (Affekte) beherrscht. Dabei ist es für Aristoteles bezeichnend, daß er die sittliche Haltung und Handlung nicht automatisch der Einsicht entspringen ließ, sondern sie würden durch die Praxis erworben, durch Übung, Gewohnheit und Lernen. In diesem Punkt wandte er sich gegen die rationalistische

Ethik des Sokrates. Jener hatte Natur und Tugend als Gegensatz gefaßt, Wissen und Tugend jedoch als identisch. Aristoteles nun differenzierte zwischen Wissen und Tugend und kritisierte den sokratischen Kurzschluß, daß bereits das Wissen um das Gute und nur dieses [131:] Wissen notwendig den tugendhaften Menschen hervorbringe. Möge einer auch noch so viel über das Gute wissen, ohne Übung seines Willens werde er niemals tugendhaft.

Aristoteles brachte im Unterschied zu Sokrates hier weitere Faktoren in Anschlag: die Natur, die Übung und Gewöhnung des Willens und die Vernunft. Dies hing auch wesentlich damit zusammen, daß er die Einheit von Physis und Tugend hervorhob. Ohne von Natur gegebene Triebe, ohne Empfindung, Begehren und Neigung komme überhaupt kein Handeln – und damit auch kein tugendhaftes Handeln – zustande. Für Aristoteles war die Einsicht in die Tugend mehr die Folge sittlichen Handelns als deren Ursache, er kehrte also Sokrates' Annahme um.

Besondere Beachtung schenkte Aristoteles galt der Tugend der *Gerechtigkeit*. Im Hinblick auf die Polis sei sie die hervorragendste Tugend. Hierzu ist generell ist zu sagen, daß sich die Ethik des Aristoteles entscheidend auf das Verhalten des Politen in seiner Polis bezog und nicht wie die Ethik der hellenistischen Philosophen nach ihm auf das private Verhalten des Individuums. Die Ethik wurde, insofern sie die praktischen Tugenden zum Gegenstand der Untersuchung hatte, von Aristoteles ganz bewußt der Politik untergeordnet. Jene Individualethik, wie sie später von der Stoa, dem Skeptizismus und dem Epikureismus entwickelt wurde, war ihm fremd. Sein ethisches Denken war ebenso wie sein politisches auf die Polis bezogen. Das Glück des Einzelnen und das Glück des Staates wurden zusammengedacht.

Die Gerechtigkeit war ihm die höchste der praktischen Tugenden. Sie sei der Maßstab, an dem Staaten und ihre Formen zu messen wären. Sie erschien doppelt: Als *austeilende* Sorge sie für eine gerechte Verteilung der Güter in der Polis und sichere jedem Politen das, wessen er würdig sei. Als *ausgleichende* gehe sie von der Gleichheit der Ansprüche aus und sei ein Korrektiv für erlittenen Schaden. Hier brachte Aristoteles auch die Forderung nach Billigkeit ins Spiel, um die konkreten Verhältnisse auch dort angemessen zu berücksichtigen, wo die Gerechtigkeit dies selbst nicht vermöge.

Aristoteles Ethik war eudämonistisch, d. h. das Glück des Menschen galt ihm als der höchste und letzte Zweck menschlichen Handelns. Diese Auffassung teilte er mit vielen antiken Denkern. Und das Glück werde nicht um eines anderen Zweckes willen angestrebt, sondern um seiner selbst willen. Aristoteles' Bestimmung des menschlichen Glücks gehört zu den großartigsten Leistungen seiner Ethik. Er identifizierte es weder mit einem passiven Zustand, noch mit den Genuß von Besitz, sondern entscheidend mit Tätigkeit und Tüchtigkeit. Glück sei nicht Haben oder Bekommen, sondern Tätigsein. „Der Unterschied ist gewiß nicht klein: ob man das [132:] oberste Gut im Besitzen oder Benützen, in einem Zustand oder in aktiver Verwirklichung erkennt.“<sup>32</sup> Glückseligkeit sei das höchste Gut des Menschen und sie bestehe in einer vollkommenen Tätigkeit in einem vollkommenen Leben. Aristoteles übersah keineswegs, daß äußere Bedingungen wie edle Geburt, schöne Gestalt, mäßiger Reichtum und Freunde zu einem vollkommenen Leben gehörten. Sie schienen ihm allerdings mehr von Zufälligkeiten abzuhängen als von eigener Tätigkeit. Entscheidend sei die eigene Tätigkeit. Jenes Glücksempfinden, das die erfolgreiche eigene praktische Tätigkeit hervorbringe, steht für Aristoteles hoch über einer Lust, die bei der Befriedigung von Begierden entstehe.

Um die Ernsthaftigkeit jener Tätigkeit, die das eigene Glück hervorbringe, zu unterstreichen, grenzte Aristoteles sie vom Spiel ab:

„Jeder ... gibt der Tätigkeit den unbedingten Vorzug, die dem Grundzug seines Wesens entspricht der hochwertige Mensch also dem Handeln, das im Sinne ethischer Trefflichkeit Form gewinnt. Folglich besteht das Glück nicht in Verspieltheit. Es wäre ja auch unverständlich, daß das Endziel ein Spiel und das ganze Leben ein Arbeiten und Ertragen von Härten sein soll – um des Spieles willen. Wir wählen doch, kurz gesagt, alles und jedes als Mittel zum Zweck, nur nicht das Glück, denn das Glück ist Endziel. Ernste Tätigkeit und Mühe um des Spieles willen

---

<sup>32</sup> Ebenda, I 9, 1098b-1099.

erscheint töricht und überaus kindlich. Dagegen ‚spielen um des Ernstes fähig zu sein‘ – dieser Spruch des Anarcharsis darf als richtig gelten. Denn das Spiel ist soviel wie Erholung. Erholung braucht der Mensch, weil er außerstande ist ohne Unterbrechung zu arbeiten. Erholung ist somit kein Endziel, denn man gönnt sie sich um der Tätigkeit willen.“<sup>33</sup>

Die ernsthafteste Tätigkeit war für ihn selbstverständlich die theoretische, die Erforschung der Wahrheit um ihrer selbst willen. Ein ganz der reinen Theorie gewidmetes Leben galt ihm als das moralisch höchste und zugleich das vollkommene Glück. Doch auch die praktischen Tätigkeiten, sofern sie der Natur des Menschen gemäß seien, brächten hohes Glücksempfinden hervor. Eudämonie als höchstes Gut des Menschen war so für Aristoteles vor allem eine vollkommene Tätigkeit in einem vollkommenen Leben.

Eine wichtige Konsequenz der Bestimmung des Glücks als Tätigsein ist die Hochschätzung des *Werkes* als Resultat einer jeden Handlung. Es sei dann vollkommen, wenn es das rechte Maß besitze. Habe es Mängel oder sei es mit Überflüssigem überladen, bleibe es unvollkommen. Das rechte Maß müsse nicht nur an die Handlungen, sondern auch an das Werk angelegt werden. Tugend sei daher das Beachten des rechten Maßes und das Vermeiden der Maßlosigkeiten.

---

<sup>33</sup> Ebenda, X 6, 1176b.

## **Siebente Vorlesung**

### **Freiheit des individuellen Selbstbewußtseins. Hellenistische Philosophie**

Die bisher betrachteten drei Jahrhunderte griechischer Philosophieentwicklung brachten bei aller Widersprüchlichkeit insgesamt einen einzigartigen Reichtum an Fragestellungen hervor. Diese aufsteigende Entwicklung fand ihren Höhepunkt in der Philosophie des Aristoteles. Wir wollen nun einen Blick auf die folgenden drei Jahrhunderte hellenistischer Philosophie und abschließend auf das Ende der antiken Philosophie überhaupt im 6. Jahrhundert u. Z. werfen. Mit der Reichsgründung durch Alexander von Makedonien wurden die Voraussetzungen für jene Kulturepoche geschaffen, die gewöhnlich als „Hellenismus“ bezeichnet wird. Zeitlich erstreckte sie sich auf die Jahrhunderte zwischen dem Alexanderreich und der Eroberung Griechenlands und der Diadochenstaaten durch das Römische Reich. Allerdings wirkten hellenistische Einflüsse im Römischen Reich weiter, darunter auch die hellenistischen Philosophien, vor allem der Stoizismus. Geographisch umfaßt der Hellenismus vor allem die östlichen Mittelmeerländer und deren Randgebiete.

Hellenismus bedeutet einmal, daß dem griechischen Denken und der griechischen Kultur durch Alexander und seine Nachfolger ein außerordentlich weiter Wirkungsbereich erschlossen wurde, in dem griechische Sprache und griechisches Denken für lange Zeit vorherrschten. Zweitens aber war diese hellenistische Kultur offen für außergriechische Einflüsse, die aufgenommen und angeeignet wurden. Das östliche Mittelmeergebiet wurde ein großer Schmelztiegel für verschiedene Kulturen, deren Berührung, Anregung und Verschmelzung nicht nur die Philosophie, sondern die gesamte Kultur, Kunst und Religion betrafen.

#### **1. Besonderheiten hellenistischen Philosophierens**

Mit Aristoteles war der Höhepunkt der antiken Philosophieentwicklung überschritten. Doch wäre es falsch, den bereits in der Generation nach Aristoteles einsetzenden Niedergang so zu behandeln, als wäre die hellenistische Philosophie unbedeutend. Die hellenistische Epoche rechnen die Kulturhistoriker vom Beginn der Expansion der Makedonier bis zum Untergang des letzten hellenistischen Staates im Jahre 30 v. u. Z. Die Philosophie jener Epoche besaß durchaus Eigenständigkeit. Sie brachte Fragestellungen und Lösungen hervor, die zu den unvergänglichen Bestandteilen [134:] des Corpus der Philosophie zählen. Sie schuf klassische Formulierungen bestimmter Standpunkte, vor allem in der Ethik. Aber nicht nur dort. In der Logik entwickelten die Stoiker z. B. die Aussagenlogik weiter. Ihr Wahrheitskriterium und ihre Theorie der moralischen Werte zählen ebenso zu den bleibenden Leistungen der hellenistischen Philosophie wie die epikureische Systematik der Bedürfnisse oder die Erkenntnisanalyse der Skeptiker. Ein erheblicher Teil der heute gebrauchten philosophischen Begriffe wurde durch die Philosophen jener Epoche geschaffen.

Drei große Richtungen traten zu den bisherigen der Akademie und des Peripatos hinzu und wurden charakteristisch für die hellenistische Philosophie. Es handelt sich um die *stoische*, die *epikureische* und die *skeptische* Philosophie. Alle drei Richtungen wurden kurz nach dem Tode des Aristoteles in Athen begründet und wirkten über Jahrhunderte hinweg. Sie brachten in spezifischer Weise die weltanschaulichen Bedürfnisse ihrer Epoche zum Ausdruck, auf die sie zugleich reagierten. Ihre Fragen und ihre Antworten bezeichneten die wichtigsten Themen der hellenistischen Philosophie.

Heute wissen wir, daß von allen griechischen Philosophen Aristoteles die tiefste, umfassendste und nachhaltigste Wirkung auf die welthistorische Philosophie- und Wissenschaftsentwicklung erreichte. Aber das gilt gerade nicht für die letzten drei Jahrhunderte vor der Zeitenwende. Die Wirkung der Stoa und Epikurs war in jener Zeit nicht geringer als die der Platoniker und der Peripatetiker, sondern überstieg sie durchaus. Die Stoa war die einflußreichste Richtung, ihrem Einfluß unterlagen die Platoniker. Aber auch die Skeptiker vermochten den akademischen Platonismus für einige Zeit so stark zu prägen, daß „Akademiker“ und „Skeptiker“ synonym gebraucht wurden.

Die hellenistische Philosophie brachte auf den Begriff, was in Kunst und Literatur der Epoche seinen Ausdruck fand: Im Stoizismus, im Epikureismus und im Skeptizismus wurde, wie Helmut Seidel es formulierte, die Freiheit des individuellen Selbstbewußtseins begründet.<sup>1</sup> Dieser Fortschritt war allerdings durch den Verlust der Polis erkauft. Für die Polis war jene ungebrochene, unmittelbare Einheit von Individuum und Gesellschaft selbstverständlich gewesen, die Hegel als „schöne Sittlichkeit“ feierte.<sup>2</sup> Die hellenistische Philosophie reflektierte den unwiderruflichen Untergang der Polis, auf die alle vorhergehende Philosophie bezogen war. Und im weiteren Fortgang bis zur Zeitenwende mußte sie auch den Untergang der *griechischen* Sklavenhaltergesellschaft und ihrer Kultur überhaupt bewältigen.

[135:] An die Stelle der freien Stadtstaaten traten nun monarchisch regierte Territorialstaaten, die aus den Diadochenkämpfen nach Alexanders Tod hervorgingen. Weder die ehemaligen Polis-Bürger noch die unterworfenen nichtgriechischen Völker gewannen zu diesen Staaten eine Bindung wie zur Polis. Das ökonomische und kulturelle Leben ging auch in den neuen politischen Formen weiter. Alexanders Expansion führte zum Zusammentreffen der antiken Produktionsweise mit der altorientalischen. Die zeitweise entstehenden Mischformen brachten vorübergehend eine ökonomische und auf ihr basierend eine kulturelle Blüte hervor.

Der Verlust der Polis warf das denkende Individuum in einer Weise auf sich selbst zurück, wie das zu Zeiten der Sophisten und Sokratiker nie der Fall war. Mit dem Untergang der Polis war die auch Freiheit der Politen dahin. Die Stoiker knüpften an die Kyniker an, und die Epikureer setzten die kyrenaische Schule fort. Doch in der Art der Anknüpfung wird der epochale Unterschied deutlich: Bei den Sokratikern ging es um das Selbstbewußtsein des Polis-Bürgers. Nach dem historischen Untergang der Polis mußten die Menschen ihren Platz in der nunmehr gegebenen Gesellschaft neu bestimmen. „Wenn nicht mehr die Polis die wahre Heimat war, sondern größere politische Gebilde, so lag es nahe, die Welt als eigentliche Heimat des Individuums zu betrachten.“<sup>3</sup> Das Grundthema der hellenistischen Philosophie war nun nicht mehr die Übereinstimmung des Individuums mit der Polis, sondern seine Übereinstimmung mit sich selbst und mit dem Kosmos. Vor allem die Stoiker entwickelten die Idee des Weltbürgertums.

Die für jene hellenistischen Philosophen wichtigsten Fragen lauteten

- in der Physik: Was ist die verborgene Ursache der Erscheinungen?
- in der Logik: Was ist das Kriterium der Wahrheit?
- in der Ethik: Was ist das Glück und wie kann der Mensch es erreichen?

Diesen Fragen wurden alle anderen untergeordnet. Vor allem aber wurde die Ethik zur philosophischen Hauptdisziplin. Dieser Ethik galt das Glück des Menschen als höchstes Gut und Ziel. Zwischen dem Guten und dem Gut sah man keinen Widerspruch, sie wurden nicht einmal unterschieden. In dieser philosophischen Ethik gab es keine Vorschriften und keine Verpflichtungen. Die Philosophen gaben keine Anweisungen, sondern einen Rat, wie das Glück zu erreichen sei. Es war nach einem Wort von Brochard eine Optionsethik und keine imperative Ethik. Sie stellte eine Liste der Tugenden auf, aber keine Liste von Vorschriften. Sie kannte keine [136:] Sünde, sondern nur den Irrtum. Die Begriffe Verdienst und Schuld waren ihr unbekannt.

In allen philosophischen Richtungen des Hellenismus fand die Ethik ihre Konstante in der Orientierung an der Idee der Natur. „Natur“ fungierte als positives Kontrastbild zur kritisch betrachteten zivilisatorischen Entwicklung. Diese Ethiken lenkten das Handeln der Menschen auf das, was als natürlich oder ursprünglich galt. „Man forderte mit den Stoikern ein Leben im Einklang mit der Natur, man propagierte mit den Kynikern die Einfachheit eines Lebens ohne raffinierte Bedürfnisse, man rechtfertigte mit den Epikureern das natürliche Streben nach Lust, nach Glück, nach Freiheit von

---

<sup>1</sup> Helmut Seidel: Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie, Berlin 1984, S. 120.

<sup>2</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes, Berlin 1967, S. 311 f.

<sup>3</sup> Wolfgang Röd: Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Erster Band: Altertum, Mittelalter, Renaissance, München 1994, S. 190.

Beunruhigung.“<sup>4</sup> Die Orientierung an der Natur war allen gemeinsam, auch wenn sie im einzelnen erheblich darüber differierten, was als Natur zu begreifen sei: Galt sie den Stoikern als objektive Ordnung im Sinne einer kosmischen Vernunft, so ihren Kritikern als triebhaftes und instinktives Streben.

Die griechische Philosophie im Hellenismus unterscheidet sich von der ihr vorangegangenen noch durch einige weitere Besonderheiten. Der Gegenstand der Philosophie wurde eingeschränkt. Jener umfassende Begriff von Philosophie, der auch andere Wissenschaften in sie einschloß, wurde aufgegeben. Vereinigte noch Aristoteles die Philosophie mit einzelwissenschaftlichen Spezialforschungen, so hörte nun die Philosophie auf, die einzige Wissenschaft zu sein. Die einzelnen Wissenschaften lösten sich von ihr und wurden selbständig. Vor allem die Mathematik und die Astronomie erreichten Höhepunkte ihrer Entwicklung, genannt seien hier die Mathematiker *Euklid von Alexandria* und seine Nachfolger *Archimedes von Syrakus* (287-212 v. u. Z.) und *Apollonius von Perge* († 190 v. u. Z.). Der Astronom *Aristarch von Samos* (310-230 v. u. Z.) entwickelte als erster ein heliozentrisches Weltbild, das sich allerdings nicht durchsetzte und dann bis zu Nikolaus Kopernikus einfach vergessen wurde. Medizin, Philologie, Literatur- und Musikwissenschaft entstanden als selbständige Disziplinen. Die makedonische Expansion führte zu einer enormen Erweiterung der geographischen und ethnographischen, der botanischen, zoologischen und mineralogischen Kenntnisse. Die Folge war ein Ausbau der empirischen Forschungsmethoden. Der Geograph *Eratosthenes von Kyrene* († 215 v. u. Z.) berechnete bereits den Erdumfang und entwarf eine Erdkarte. Zwar blieb Athen das Zentrum der Philosophie. Doch für viele andere Wissenschaften wurde es nun von Alexandria überflügelt. Mit der Herauslösung der einzelwissenschaftlichen Forschung aus der Philosophie wurde Alexandria zum Zentrum der Forschungen. Die Teilung der geistigen Arbeit nahm mit dem Aufschwung des wissenschaftlichen Erkennens sprunghaft zu.

[137:] Auch die Philosophie selbst teilte sich, und zwar im doppeltem Sinne: Einmal gliederte sie sich in Teildisziplinen. Die bereits von der Akademie eingeführte Gliederung in Logik, Physik und Ethik wurde nun allgemein übernommen. Die den einzelnen Disziplinen zugeschriebene Bedeutung war nicht gleich. Das Schwergewicht lag im Hellenismus auf der Ethik. Hatte noch Aristoteles ein Gleichgewicht zwischen Kosmologie und Ethik bewahrt, so wurde die Ethik nunmehr nur das Hauptfeld der Überlegungen und zugleich das zentrale Konstruktionsprinzip der philosophischen Systeme, jene Klammer, die die philosophischen Teildisziplinen zusammenhielt. Ziel des Philosophierens war es, den Menschen einen Weg zur inneren Ausgeglichenheit, zur Unerschütterlichkeit des Gemüts zu zeigen. Die Stoiker wiesen einen Weg, die Affekte der Kontrolle der Vernunft zu unterwerfen. Die Epikureer führten auf einen Weg zur Befreiung von Unlust und Angst, die Skeptiker schließlich empfahlen, sich jeden Urteils zu enthalten, um auf diese Weise die Gemütsruhe zu bewahren. Nicht mehr die Tugend als staatsbürgerliche Pflicht dominierte diese Ethik, auch wenn die Stoiker durchaus die Pflichten gegenüber der Gemeinschaft betonten, sondern ihre Ideale der *Apathie* (Unabhängigkeit von den Leidenschaften) und der *Ataraxie* (Unerschütterlichkeit des Philosophen, Gemütsruhe) waren auf das private Individuum bezogen.

Zum zweiten teilte sich die Philosophie nunmehr streng in Schulen. Jede Schule bildete ein in sich geschlossenes philosophisches Lager, eine Art philosophischen Kosmos. Die beiden ersten großen Schulen, welche ein vollständiges philosophisches System verwalteten, waren die Platonische Akademie und das Aristotelische Lykeion. Beide entwickelten sich auch in dieser Periode weiter. Gleich zu Beginn der neuen Ära aber entstanden die drei genannten neuen Richtungen, und zwar mehr oder weniger gleichzeitig. Wenn auch die Skeptiker formell keine Schulorganisation ausbildeten, so doch Traditionen und innere Charakteristika einer solchen. Diese fünf Schulen/Richtungen machten die Philosophie der Epoche des Hellenismus aus. Wer Philosoph war, gehörte zu einer von ihnen. Ihre Doktrinen waren am Beginn des 3. Jahrhunderts v. u. Z. so gut wie fertig. Die späteren Philosophen ergänzten noch Einzelheiten, gaben diese oder jene Interpretation und führten spezielle Forschungen durch. Mit diesen Schulen war der Hellenismus eine Epoche ständiger philosophischer Auseinandersetzungen. Die Skeptiker bekämpften alle anderen und widerstanden den „Dogmatikern“, wie sie alle

---

<sup>4</sup> Röd, *Der Weg der Philosophie*, I, S. 191.

anderen, besonders aber die Stoiker stigmatisierten. Aber auch die vier anderen bekämpften sich gegenseitig. Am meisten für sich standen die Epikureer, denn ihre auf Lebensfreude gerichtete positive Denkweise entfernte sich erheblich von den Platonikern, Stoikern und Peripatetikern. Ungeachtet dessen gab es zahlreiche [138:] Versuche, Übereinstimmung zu suchen und nicht wenige eklektische Schöpfungen.

Der Aufschwung der Wissenschaften begünstigte eine materialistische Philosophie, wie sie Stoa und Epikur entwickelten. Dieser Aufschwung war vom Weiterwirken der traditionellen philosophischen Schulen begleitet, aber diese reagierten unterschiedlich auf ihn: Die Aristotelische Schule folgte dem wissenschaftlichen Aufschwung und hielt mit ihm Schritt, vor allem durch *Theophrast* und *Straton*. Die systematisch betriebene Naturforschung wurde im Lykeion fortgesetzt, Stratons Interpretation des Aristoteles verstärkte die materialistischen Elemente der Philosophie des Schulgründers und drängte die idealistischen zurück. In der platonischen Akademie wurde die Mathematik weiterhin hochgehalten: Doch die Akademie neigte im weiteren Verlauf zum einen immer stärker zu pythagoreischer Zahlenmystik, um anderen gab sie für längere Zeit faktisch den Platonismus auf und verfiel der Skepsis.

Gegenüber Platonismus und Aristotelismus zielten Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus in erster Linie auf die Kritik und Begründung des moralischen Verhaltens des Menschen, ohne deshalb auf die objektive Erkenntnis der Wirklichkeit zu verzichten. Diese Richtungen fragten vor allem nach der Stellung des Menschen zur natürlichen und gesellschaftlichen Welt. Weisheit war für die Stoiker z. B. das Ideal für einen Menschen, der in Übereinstimmung mit sich selbst lebe und den Seelenfrieden bewahre, der Affekten wie Angst und Sorge keinen Raum gebe, ja die äußeren Bedingungen des Lebens als gleichgültig ansehe. Und für die hellenistischen Philosophen stand diese Weisheit des Verhaltens höher als das Wissen über einzelne Dinge. Vielleicht rührte auch daher ihr geringeres Interesse an der zeitgenössischen Mathematik und Naturwissenschaft.

## 2. Philosophie des Stoizismus

Die neue Schule leitet ebenso wie die alten ihren Namen vom Ort ihrer Zusammenkünfte ab: Die Philosophen versammelten sich in der *Stoa poikile*, einer Säulenhalle in Athen. Dieser Ursprung ist durchaus bemerkenswert: Diese Philosophen verfügten nicht über die erforderlichen Geldmittel, um ein eigenes Grundstück für ihre Schule zu erwerben und mußten deshalb ihre Vorträge in einem öffentlichen Gebäude abhalten. Zenon aus Kiton (336-264 v. u. Z.) gründete die Stoa um 300 v. u. Z. Sie übernahm Elemente verschiedener philosophischer Richtungen, vor allem von Heraklit und von den Kynikern. Als philosophische Strömung wirkte die Stoa rund acht Jahrhunderte lang und übte vom Hellenismus bis zur Spätantike großen Einfluß aus. Unter den genannten fünf Richtungen der hellenistischen Philosophie war sie zu ihrer Zeit die einflußreichste. Zeitweise vermochte sie sogar die platonische Akademie nachhaltig zu bestimmen und [139:] die aristotelische Schule stark zurückzudrängen. Die Stoa beeinflusste auch das Christentum in seiner Entstehungszeit wesentlich. Nachdem die Stoa in der Neuzeit von **Justos Lipsius** (1547-1606) wiederbelebt worden war, wurden stoische Einflüsse im Denken von Descartes, Spinoza, Kant und weiteren Philosophen wirksam.

Es ist einigermaßen schwierig, die Grundzüge der stoischen Philosophie zu umreißen. Das hat wesentlich drei Gründe: Einmal handelte es sich nicht wie beim Epikureismus um eine kanonisierte Schullehre. Die breite Strömung des Stoizismus enthielt sehr unterschiedliche Lehren und hatte keine scharfen Ränder. Zum zweiten nahm die Stoa im Laufe der Jahrhunderte vielfältige Einflüsse in sich auf, veränderte sich dabei mannigfach und paßte ihre Lehren dabei den jeweiligen Interessenlagen an. Drittens aber ist die Quellenlage schlecht. Geschlossene Werke sind uns nicht überliefert und auch Fragmente liegen nur wenige vor. Die Geschichtsschreibung über die der Stoa muß sich daher vor allem auf Sekundärquellen stützen. Wegen der Unterschiedlichkeit der Auffassungen in der langen Dauer der Stoa wird ihre Geschichte grob unterschieden in:

1. **Alte Stoa** mit *Zenon* (336-264 v. u. Z.), *Kleanthes* († um 232 v. u. Z.) und *Chrysipp* (281-208 v. u. Z.). Die alte Stoa wirkte in Athen.

2. **Mittlere Stoa** mit *Panaitios* (180-110 v. u. Z.) und *Poseidonios* (135-51 v. u. Z.). Die mittleren Stoiker übertrugen das stoische Gedankengut auf Rom, wobei sie die Härte des moralischen Rigorismus milderten.

3. **Späte Stoa** mit *Seneca* (4 v. u. Z.-65 u. Z.), *Epiktet* (50-138) und *Marcus Aurelius Antonius* (121-180). Die späte, römische Stoa war keine wissenschaftliche Schule, bei ihr standen moralische Fragen der Lebensbewältigung im Vordergrund, sie wurde zu einer Art Popularphilosophie und Trostliteratur.

Wir betrachten in dieser Vorlesung die Positionen der Alten Stoa und in der nächsten die der römischen Stoiker. Von Zenon initiiert, wurde ihre Lehre entscheidend von Chrysipp geformt und systematisiert. Er gilt daher auch als der zweite Begründer der Stoa. Chrysipp soll 705 Bücher geschrieben haben. Doch keines davon ist erhalten geblieben. Die alte Stoa knüpfte entscheidend an die sokratische Schule der Kyniker an. Die Verehrung des Sokrates zog Zenon aus Kition nach Athen. Dort härte er viele Sokratiker und schloß sich dann dem Kyniker *Krates von Theben* an. Später modifizierte Zenon die Ethik der Kyniker und fand einen eigenen Standpunkt. Skeptiker und Akademiker griffen die neue Lehre heftig an. Chrysipp trat diesen Kritikern entgegen und systematisierte dabei den Stoizismus. Die Stoiker übernahmen vor allem folgende kynische Denkmotive und bildeten sie weiter aus:

[140:] – Der Weise solle entsprechend der Natur leben. Die Naturordnung stehe über jeder staatlichen Ordnung, woraus eine kosmopolitische Haltung abgeleitet wurde. Von Natur seien alle Menschen gleich.

– Es seien die Affekte, die uns an die einzelnen Dinge bänden, diese Abhängigkeit sei zu überwinden. Der Arme könne nicht vom Reichtum beherrscht werden.

– Selbstbeherrschung sei Herrschaft über die Affekte, Selbstbeherrschung bringe Seelenfrieden, Seelenfrieden aber sei höchste Glückseligkeit.

– Glückselig sei nur der Weise. Weise sei, wer seine Affekte beherrsche und sich zu den Dingen gleichgültig verhalte.

Die Stoiker unterschieden sich in diesen Punkten von den Kynikern allein dadurch, daß sie dem Ideal des Weisen eine würdigere Form gaben und kynische Provokationen vermieden. Vor allem aber gaben sie dieser Haltung eine theoretische Begründung.

In der Stoa erfolgte die endgültige Einteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik. Logik, Physik und Ethik hingen für die Stoiker aufs engste zusammen. Sie entwickelten die Auffassung von der Philosophie als einem System. Grundlage für die Bestimmung der Philosophie als System – in der Einheit der drei Disziplinen war die Auffassung vom Logos. Der Logos war für sie das vernünftige und durch menschliche Vernunft erkennbare Weltgesetz, der Logos stifte den Zusammenhang des Denkens wie der materiellen Welt. Die Stoiker waren die Schöpfer jenes Symbols, das die Bedeutung der einzelnen Disziplinen in der Philosophie verdeutlichen sollte, des Obstgartens: Der schützende Zaun (die Mauern) symbolisierte die Logik, der Physik entsprach der nach oben wachsende Baum, die Frucht aber käme der Ethik zu.

In der Naturphilosophie, die damals *Physik* hieß, gingen die alten Stoiker von Heraklit aus: Die Welt sei ein Kreislauf des Feuers, aber dieser Prozeß werde vom Logos geleitet. Die zentrale Idee war, daß die Welt ein materielles, lebendiges und vernünftiges Ganzes sei. Ihre Idee einer universalen Gesetzmäßigkeit der Natur nannten die Stoiker *Logos*. Und wie Heraklit identifizierten sie den Logos mit dem Feuer. Der Logos als Weltgesetz sei zugleich die Weltvernunft. Dieser Logos wurde auch als Gott bezeichnet, doch er war keineswegs in rein geistiges Prinzip. Der Logos in der Natur war das Prinzip ihres aktiven Wirkens. Ihm stehe die passive Materie gegenüber. Doch der Logos brauche die passive Materie, denn ein Wirken ohne Stoff sei undenkbar. Anknüpfend an Aristoteles' Bestimmung von aktiver Form und passivem Stoff war für die Stoiker der Logos die Weltvernunft, die als Hauch (*pneuma*) die eigenschaftslose Materie durchziehe und deren planvolle Entwicklung bewirke. In allen Gegenständen seien Logoskeime (*Logos spermatikos*) enthalten. Der Logos sei nicht nur das Weltgesetz und die Weltvernunft, zugleich sei er auch der Ursprung [141:] aller Dinge im Sinne der *Arché*

und auch der Grund der Gesetzmäßigkeit allen Geschehens. Mit der Annahme eines derartigen Weltgesetzes schlossen die Stoiker den Zufall aus. Alles was geschehe, geschehe mit Notwendigkeit. Es sei vernünftig und zugleich Schicksal (Fatum).

Als „Sein“ ließen die Stoiker nur gelten, was entweder wirke oder leide, und das sind allein Körper. Nur Körper besäßen reale Existenz. Die Gesamtheit aller Körper bilde den Kosmos. Die Körper seien in ständiger Bewegung. Was immateriell sei, könne weder wirken noch leiden. Das Beständige in der Veränderung sei die Materie, die gemeinsame Basis aller Körper, aus der alle Dinge entstünden. Weil der Kosmos in ewiger Bewegung sei, bedürfe er keines besonderen Bewegers. Nach den Stoikern regelte der Logos das Entstehen und Vergehen der Dinge und ebenso die Verbindung aller Elemente und Dinge. Diese Verbindungen seien sowohl kausaler als auch zweckmäßiger Art. Die Stoiker versuchten nämlich, die alte Antinomie von Kausalität und Teleologie aufzulösen, indem sie das Urfeuer und die höchste Vernunft als identisch setzten.

Die Stoiker vertraten einen pantheistischen Gottesbegriff. *Gott* wurde als die Kraft gefaßt, die alles forme und bewege, Gott sei der Logos, er sei absolute Aktivität. Doch er sei kein transzendentes Wesen, keine selbständig existierende Idee und keine Form aller Formen, sondern die Schöpferkraft der Materie selbst. Da real nur Körper existierten, müsse auch Gott körperlich sein. Er wurde als das Urfeuer oder auch als Pneuma bestimmt, also als Verbindung von Feuer und Luft. Wasser und Erde dagegen wurden als passiver Grund gesehen, als dasjenige, was verbunden werde. Sowohl die Akademiker als auch die Peripatetiker wandten sich scharf gegen den stoischen Gottesbegriff. Der Neuplatoniker Plotin gar hielt es für den Gipfel der Unverfahrenheit, das Sein Gottes aus der Materie abzuleiten. Die Stoiker aber hielten am naturgesetzlichen Ablauf fest und identifizierten Gott mit dem Logos wie mit dem gestaltenden Feuer. Das Naturgesetz sei die Weltvernunft. Die alles verwaltende Vernunft aber sei Zeus. Folglich sei Zeus das Naturgesetz. Sein Wirken und das der Natur seien dasselbe. ***Deus sive natura*** (Gott oder die Natur)- dies wurde die Losung auch aller späteren Pantheisten.

Das stoische Verhaltensideal war die Weisheit, Weisheit aber schließe Erkenntnis ein. Und die Stoiker wandten dem Erkenntnisprozeß große Aufmerksamkeit zu. In der Logik fußten sie auf Aristoteles, doch sie reduzierten die zehn Kategorien des Stagiriten auf vier: ***Substrat, wesentliche Eigenschaft, Beschaffenheit*** und ***Verhältnis***. Dabei unterschieden sie streng zwischen Objekt, sprachlichem Zeichen und Bedeutung. Die Stoiker erweiterten die Syllogistik des Aristoteles vor allem durch fünf hypothetische (disjunktive) Schlußformen, aus denen sich alle gültigen Schlüsse [142:] zusammensetzen lassen mußten. Die Variablen A, B standen hier nicht für Begriffe, sondern für Aussagen:

|                                   |                  |                        |
|-----------------------------------|------------------|------------------------|
| Wenn A ist, so ist B.             | Nun ist A.       | Also ist auch B.       |
| Wenn A ist, so ist B.             | Nun ist B nicht. | Also ist auch A nicht. |
| Nicht zugleich kann A und B sein. | Nun ist A.       | Also ist B nicht.      |
| Entweder ist A oder B.            | Nun ist A.       | Also ist B nicht.      |
| Entweder ist A oder B.            | Nun ist B nicht. | Also ist A.            |

Die stoische *Erkenntnislehre* stimmte mit ihrer Physik überein, sie ging von der Wahrnehmung der Körper aus. Die Wahrnehmung bestehe im Erfassen eines Gegenstandes durch die Sinne, sie sei ein von den Körpern ausgehender Eindruck, der den Zustand der materiell gefaßten Seele verändere. Die Seele wurde als eine unbeschriebene Tafel aus Wachs angesehen, in die Wahrnehmungen als Eindruck eingezeichnet würden, Erinnerung sei dann das Festhalten dieses Eindrucks. Aus dem Vergleich der Erinnerungen entstünden die Erfahrungen, aus allgemein anerkannter Erfahrung würden Begriffe gebildet. Begriffsbildung und Beweisführung aber charakterisierten die Wissenschaft.

Ausgehend von ihrer empiristischen Grundhaltung und ihrer Auffassung, daß Wahrnehmungen immer wahr seien, suchten die Stoiker nach einem Kriterium der Wahrheit. Weil wir die Dinge immer nur durch das Prisma unserer Sinne erführen, legten sie das Kriterium in das Subjekt. Für sie war es

die *Evidenz*. Wenn sich Vorstellungen unserer Seele so stark aufdrängten, daß die Überzeugung, sie stammten von einem realen Körper, unerschütterlich werde, dann hätten wir es mit wahren Vorstellungen zu tun. Hier handelt es sich also nicht um eine rationalistische Evidenz-Auffassung. Das Maß, an dem die Vorstellungen auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft würden, sei vielmehr ein Überzeugungsbewußtsein, das auf unmittelbar sinnlicher Anschauung beruhe.

Die Stoiker lehnten Platons Ideenlehre ab. Das Allgemeine könne nicht unabhängig vom Denken existieren, sondern werden von diesem geschaffen, gestützt auf die Wahrnehmungen. Doch Erkenntnis, so die Stoiker, sei keineswegs das bloße Aufnehmen von Sinneseindrücken. Durch die Tätigkeit der Vernunft würden Vorstellungen zu Begriffen umgeformt, sie bedürften dabei der Zustimmung durch den Logos. Nur so sei eine begriffliche Erfassung des Gegenstandes möglich. Erst wenn dem Inhalt der Wahrnehmung zugestimmt werde, komme Erkenntnis zustande. Diese Zustimmung aber werde mit Notwendigkeit dann gegeben, ja geradezu erzwungen, wenn dem Urteil eine solche Vorstellung zugrunde liege, die das Objekt als einen unabhängig vom wahrnehmenden Subjekt gegebenen Gegenstand erfasse. Diese zwingende Zustimmung in Form einer Urteilsbehauptung hieß bei den Stoikern *Katalepsis*. Folglich setze die wirkliche [143:] Erfassung des Objekts dessen naturgetreue Abbildung in der Seele voraus, die durch die Tätigkeit der Vernunft bestätigt werde.

Neben den anschaulichen Vorstellungen aber gebe es allgemeine Begriffe, die im Denken selbst entstünden. Sie wurden als Vorbegriffe unserer Urteile bestimmt und hießen *Prolepsis* (Vorwegnahme). Die Menschen bildeten sie aufgrund ihrer Natur, daher lägen Prolepsen dem Denken aller Menschen zugrunde und seien allgemein. Sie spielten für die zuverlässige Erkenntnis der Tatsachen eine unentbehrliche Rolle.

Zielte die Physik der Stoiker auf das Ganze des Weltprozesses, so ihre *Ethik* auf das Verhalten des Einzelnen. Der einzelne Mensch und der Kosmos bildeten die beiden Pole, um die sich das stoische Denken bewegte. Beider Beziehung wurde in unvermittelter Abstraktheit gedacht. Voraussetzung war die Annahme, daß die individuelle Vernunft ein Teil der Weltvernunft sei. In ihrer Ethik knüpften die Stoiker an Sokrates an und erklärten wie er die Tugend für lehrbar. Nach stoischer Überzeugung war die Tugend mit Vernünftigkeit praktisch identisch, ja selbst eine Art des Wissens. „Im Wissen erreicht der stoische Weise die ihm eigentümliche Art der Freiheit, die auch die Freiheit vom Einfluß der unvernünftigen Triebe und Wünsche ist. Diese Freiheit bewährt sich auch angesichts des Todes, den der Weise, wenn er es für richtig hält, selbst herbeiführt.“<sup>5</sup>

Wenn die individuelle Vernunft an der vernünftigen Weltordnung teilhabe, dann sei die Forderung an den Menschen, sich an vernünftiger Einsicht zu orientieren identisch mit jener, im Einklang mit den Gesetzen und mit der Natur zu leben. Die Stoa knüpfte an Gedankengänge der Sophistik an, als sie in ihrer Ethik eine Naturrechtslehre begründete, so bei Chrysipp:

„Ein tugendhaftes Leben ist gleichbedeutend mit einem Leben aufgrund der Erfahrung von dem, was natürlicherweise geschieht. Denn unsere eigene Natur ist ein Teil der Gesamtnatur. Darum ist unser höchstes Gut ein naturgemäßes Leben, d. h. ein Leben gemäß unserer eigenen und der Gesamtnatur, so daß wir nichts tun, was das allgemeine Gesetz zu verbieten pflegt, nämlich die richtige, alles durchdringende Vernunft.“<sup>6</sup>

Die Einsicht in das Weltgesetz bildete für die Stoiker die Grundlage jener moralischen Ziele, zu denen sie den Weg wiesen. Dies waren

- die Unerschütterlichkeit des Gemüts: *Ataraxie*,
- die Selbstgenügsamkeit: *Autarkie*,
- die Unabhängigkeit von Affekten: *Apathie*.

<sup>5</sup> Röd, Der Weg der Philosophie, I, S. 208.

<sup>6</sup> Zit. nach: Marcus Tullius Cicero. Das höchste Gut und das schlimmste Übel, II, Kap. 6, 21, Lat.-dt. Ausgabe von A. Kabza, München 1960, S. 209.

[144:] Die Stoiker leiteten ihre moralischen Postulate aus dem Bewußtsein der Unabänderlichkeit des Weltgesetzes ab, dem der Mensch als Naturwesen und Teil dieses Ganzen unterworfen sei. Aus der Anerkennung des Weltgesetzes folgte für sie eine unerschütterliche *Seinsergebenheit*. Die wichtigsten Regeln lauteten:

Folge der Natur, lebe in Übereinstimmung mit der Natur!  
Lebe in Übereinstimmung mit dem Weltgesetz, mit Gott!  
Sei ein vernünftiger Teil im vernünftigen Ganzen!  
Folge nicht deiner Willkür und unvernünftigen Affekten!  
Folge der Ordnung der Dinge und deiner vernünftigen Natur!  
Vermeide jeden Widerspruch zum Weltgesetz und zu deiner eigenen Vernunft!

Die festgelegte Ordnung nannten die Stoiker Schicksal (Fatum), deren festgelegtes Ziel hieß ihnen Vorsehung. Der Notwendigkeit in der Welt sei nicht zu entfliehen. Da die äußeren Güter stets unverfügbar seien, sei die innere Haltung des Menschen das einzige, was in seiner Macht stehe. Das Ziel des Menschen liege darin, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben, solche Harmonie führe zu einem „guten Fluß des Lebens“ und zur Glückseligkeit. Das Glück sei nur zu erreichen, wenn kein Affekt die Seelenruhe störe. Als Affekt galt ein übersteigerter Trieb. Seiner Entstehung nach beruhe der Affekt auf einer Vorstellung, der ein falscher Wert beigelegt werde. Seiner Wirkung nach werde der Affekt zu einer Leidenschaft (pathos). Da das Objekt der Leidenschaft selten völlig zu erreichen sei, bleibe der Mensch unbefriedigt. Stoisches Ideal war daher die Freiheit von solchen Affekten, die *Apathie*.

Die Stoiker unterschieden vier Gattungen von Affekten: Lust, Unlust, Begierde und Furcht. Durch den richtigen Gebrauch der Vernunft könnten Affekte vermieden werden, denn ein Trieb werde erst dann zum Affekt, wenn die Vernunft dem Wert seines Objektes zugestimmt habe. Einsicht in den wahren Wert der Dinge könne verhindern, falsche Güter anzustreben. Einsicht beseitige die Furcht vor vermeintlichen Übeln. Sie schließe die Erkenntnis ein, daß alle äußeren Güter für die Glückseligkeit keinen Wert hätten. Zenon aus Kition hat den Kern dieser stoischen Ethik so ausgedrückt:

„Von dem, was existiert, besteht ein Teil in Gütern, ein anderer in Übeln, ein dritter in gleichgültigen Dingen. Güter sind: Einsicht, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, kurz alles, was eine Tugend ist oder an einer solchen teilhat. Übel sind: Unverstand, Zuchtlosigkeit, Unrecht, Feigheit, kurz alles, was ein Laster ist oder an einem solchen teilhat. Gleichgültige Dinge sind: Leben und [145:] Tod, Ehre und Unehre, Lust und Schmerz, Armut und Reichtum, Gesundheit und Krankheit u. dgl.“<sup>7</sup>

Einen stoischen Weisen sollten folgende Merkmale auszeichnen: **Gleichgültigkeit** gegenüber den einzelnen Dingen, **Unterdrückung der Affekte**, die den Menschen an diese Dinge bänden und **Seelenfrieden** (Apathie) als Glückseligkeit, die nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst sei.

Die alte Stoa vertrat diese Position mit einem ausgeprägten ethischen Rigorismus. Die gleichgültigen Dinge vermögen den Weisen zwar zu berühren, doch innerlich lasse er sich davon nicht rühren. Unerschütterlich halte er allein an den Gütern fest und stehe über den Dingen. Ihr Rigorismus bestand darin, daß es zwischen der Tugend und ihrem Gegenteil, zwischen Vernunft und Unvernunft, zwischen Weisheit und Torheit keine Übergänge, keine Vermittlungen, keine Graduierungen geben dürfe. Entweder werde einsichtig gehandelt oder nicht. Folglich kann es nach dieser Lehre nur vollkommene Weise oder ausgemachte Toren geben.

Der *Weise* war für die Stoiker die Vereinigung aller Vollkommenheiten: Er habe Einsicht in das Weltgesetz, er wisse alles und verfalle nie dem Irrtum, er verfalle keiner Schwäche, keiner Leiden-

<sup>7</sup> Fragment Zenon 58, in: Die Nachsokratiker. In Auswahl übersetzt und herausgegeben von Wilhelm Nestle, Bd. 2, Jena 1923.

schaft. Der Weise beherrsche sich selbst, sei Herr seines Handelns und seines Verhaltens. Er sei glücklich, weil keines äußeren zufälliges Glückes bedürftig. Er lebe in absoluter Übereinstimmung mit sich selbst, keine widersprüchlichen Affekte zerrissen seine Seele.

Verständlicherweise gerieten die alten Stoiker in arge Verlegenheit bei der Frage, ob überhaupt ein Mensch in der Lage sei, dieses Ziel zu erreichen. Selbst Sokrates oder Diogenes entsprachen solchem Ideal nur teilweise. Das stoische Ideal des Weisen war faktisch der idealisierte Stoiker. Aber der wirkliche Stoiker war nicht der realisierte Weise. Denn die abstrakte Prinzipienfestigkeit der Stoiker fand keine Vermittlung zum notwendig begründeten gesellschaftlichen Handeln. Und wo die Stoiker mit den konkreten Fragen des Lebens zu tun hatten, waren sie gezwungen, Abstriche an den Prinzipien zu machen. Sie mußten zugestehen, daß einige der gleichgültigen Dinge weniger gleichgültig seien als andere. Zum Beispiel sei die Gesundheit der Krankheit vorzuziehen.

Inkonsequenzen dieser Art fanden sich auch in der Haltung der Stoiker zur Religion und zur Politik. Im Prinzip schloß der Stoizismus jede Religion aus. Sie kritisierten die anthropomorphen Göttervorstellungen, die Mythen und religiösen Zeremonien. Doch gegenüber der Volksreligion bewahrten sie ein duldsames Verhalten. [146:] Ähnlich war es im Verhältnis zur Politik. Die starke Konzentration der Stoiker auf die Ethik führte zunächst zu einer Trennung von Ethik und Politik. Bei Aristoteles war die Ethik eine politische Wissenschaft gewesen, bei den Stoikern nicht mehr. Doch die Stoiker übernahmen die Auffassung des Aristoteles, daß der Mensch von Natur ein *zoon politikon* sei. Mehr noch, die Stoiker verbanden diese Auffassung mit der großartigen These von der natürlichen Gleichheit aller Menschen. Aus der natürlichen Verwandtschaft aller menschlichen Wesen ergebe sich ihre Gemeinschaft. Daher war es für die Stoiker nur vernünftig, wenn die Menschen auch in einem, auf gleichen Sitten und Gesetzen beruhenden Gemeinwesen leben würden. Es sei widervernünftig und widernatürlich, daß sie in vielen einzelnen Staaten lebten, die noch dazu in Feindschaft untereinander stünden. In der Form des Kosmopolitismus sprachen sie die Sehnsucht nach Gleichheit und Frieden aus, und zwar in einer historischen Situation, die dieses Bedürfnis um so dringender hervorrief, je weniger ihm die Wirklichkeit gerecht wurde. Stoischer Materialismus, Humanismus und Kosmopolitismus haben das weitere philosophische Denken stark beeinflußt und wir werden stoischem Denken im weiteren Gang der Philosophiegeschichte immer wieder begegnen.

### 3. Antiker Skeptizismus

Der antike Skeptizismus knüpfte an die Sophisten und an Demokrit an. Doch als philosophische Richtung war er wie die Stoa und Epikur eine Reaktion auf die neue historische Situation des Hellenismus. Diese Reaktion war resignativ: Aus dem Zweifel an der Gewißheit menschlicher Erkenntnis zogen die Skeptiker die Schlußfolgerung, völlig auf Urteile verzichten zu wollen, weil nur so Gemütsruhe zu erreichen sei. *Epoché* nannten die Skeptiker ihren Verzicht auf jegliches Urteil. *Skepsis* hieß der Zusammenhang zwischen Urteilsenthaltung und Seelenruhe. Alle Unruhe komme aus dem Drang, die Dinge zu erkennen und zu bewerten. Der „dogmatische“ Glaube an natürliche Güter oder Übel bringe den Menschen in Verwirrung und Angst. Wenn sich der Philosoph des Urteils enthalte und zur Gleichgültigkeit gelange, dann folge der *epoché* die Seelenruhe wie der Schatten dem Körper.

Die Skeptiker teilten ihr Glücksideal mit den Stoikern: Wahres Glück liege allein in der Gemütsruhe des Menschen. Und diese schließe ein gleichgültiges Verhältnis zu den Dingen ein, die nicht in unserer Macht liegen. Doch glaubten die Skeptiker, dieses Ziel nur auf dem entgegengesetzten Wege wie die Stoiker erreichen zu können, nicht durch Gewißheit des Urteils, sondern durch den Verzicht darauf. Urteilen hieß differenzieren. Wenn auf jegliches Differenzieren verzichtet werde, bleibe die Indifferenz. [147:] Denn Nicht- Urteilen hieß, alle Differenzen zu negieren. Alle Dinge seien daher für den Menschen *gleichgültig*, weil sie angeblich *gleich gültig* seien. So endete der Skeptiker in der Apathie: Nichts solle den Menschen wirklich berühren und bewegen, alles könne ihm gleichgültig sein. *Skepsis* heißt Zweifel. Woran nun zweifelten die antiken Skeptiker? Sie zweifelten erstens an der Zuverlässigkeit der menschlichen Wahrnehmungen, aber dies teilten sie mit den meisten ihrer Vorgänger. Zweitens zweifelten sie an der Erkennbarkeit der Welt, auch hierin waren sie nicht die einzigen. Insbesondere hielten sie die Erkennbarkeit des von den Stoikern unterstellten Weltgesetzes

für ausgeschlossen. Drittens zweifelten sie an der Urteilsfähigkeit des Menschen, jedes Urteil sei ein Irrtum. Und natürlich bestritten sie die Möglichkeit, das stoische Ideal des Weisen zu realisieren und zogen sich auf die Apathie zurück.

Begründer der antiken Skepsis war **Pyrrhon** aus Elis (360-270 v. u. Z.), in der Antike hieß diese Richtung daher auch *Pyrrhonismus* und wurde erst später wegen ihres methodischen Zweifels Skeptizismus genannt. Pyrrhon nahm die Zweifel auf, die bereits Demokrit in seiner Erkenntnislehre geäußert hatte, und setzte die relativistischen Tendenzen der Gnoseologie des Protagoras fort. Der Philosoph hatte den Zug Alexanders nach Indien als Soldat mitgemacht und war mit der indischen Mythologie in Berührung gekommen, von der die Griechen vorher nichts gewußt und auch später nichts angenommen hatten. In Elis gründete Pyrrhon eine philosophische Schule, hat aber selbst nichts geschrieben. Was wir über ihn wissen, stammt von seinem Schüler **Timon** von Phleius (320-230 v. u. Z.) bzw. von dem römischen Arzt und Skeptiker *Sextus Empiricus*, der um 200 u. Z. Pyrrhons Lehre ein eigenes Buch widmete: *Grundzüge der Lehre Pyrrhons*. Darin wandte Sextus Empiricus die Argumente der pyrrhonischen Skepsis umfassend auf alle damaligen Wissenschaftsbereiche an.

Wie den Sokratikern, Stoikern und Epikureern ging es auch den Skeptikern um praktische Philosophie. Diese hatte die Frage zu beantworten, welchen Weg die Menschen gehen müssen, um in Glückseligkeit zu leben? Timon von Phleius hat noch einmal jene Probleme als Fragen formuliert, die gelöst werden müßten, um auf diese Ausgangsfrage eine begründete Antwort geben zu können:

**Erstens:** Wie sind die Dinge beschaffen, mit denen wir es im Leben zu tun haben?

**Zweitens:** Wie müssen wir uns zu diesen Dingen verhalten?

**Drittens:** Welchen Nutzen haben wir von unserem Verhalten diesen Dingen gegenüber?

[148:] Auf die *erste* Frage könne es, so vermeinten die Skeptiker, gar keine allgemeingültige Antwort geben. Sie schlossen aus dem Herakliteischen Fließen der Dinge sowie aus dem Fluß der Wahrnehmung, daß nur der Wahrnehmung des einzelnen Dinges im unmittelbaren Vollzuge Wahrheit zukomme. Folglich irrten wir immer dann, wenn wir urteilten. Denn ein jedes Urteil mache das Fließende fest, es fixiere die Dinge, die doch fließend seien und verfehle damit prinzipiell die Wahrheit. Wer also den Irrtum vermeiden wolle, müsse sich des Urteils enthalten. Die antiken Skeptiker waren in ihrer Skepsis folgerichtiger und konsequenter als ihre neuzeitlichen Nachfolger: Denn sie hielten auch ihre Aussage „wir irren immer“ für zweifelhaft.

Auf die *zweite* Frage antwortete Pyrrhon: Wir müßten uns zu den Dingen zurückhaltend und gleichgültig verhalten. Denn wir hätten in unseren Wahrnehmungen nie die Dinge selbst, sondern nur unsere eigenen Gefühlszustände, in die uns die Wahrnehmungen versetzten. Nicht die Dinge nähmen wir wahr, sondern nur die Gefühle. Darum empfahl er *epoché*, das heißt Zurückhaltung des Urteils. „Um glücklich zu leben, darf man sich nicht festlegen, sich nicht an Frauen, an Freunde und erst recht nicht an Verhältnisse binden, über die man keine Macht hat.“<sup>8</sup> Einen Maßstab, an dem die Wahrheit einer These oder ihrer Antithese gemessen werden könne, gebe es nicht. Wahrheit möge in den Empfindungen sein. Doch wer ein Urteil ausspreche, irre unausweichlich. Wer also nicht irren wolle, der müsse schweigen. Damit war die Antwort auf die zweite Frage gegeben: Nur wer sich allen Urteilens enthalte, komme zu einem gleichgültigen Verhältnis zu den Dingen.

Die Antwort Pyrrhons auf die *dritte* Frage folgte unmittelbar aus der vorigen: Aus der *epoché* ergebe sich der Nutzen: Werden alle Unterschiede radikal getilgt, dann seien Aufregung und Kampf ausgeschlossen. Die Skeptiker forderten daher nicht nur, auf alle Urteile über die Dinge zu verzichten, sondern möglichst jedem praktischen Engagement im Leben aus dem Wege zu gehen. Apathie blieb ihr letztes Wort, und das im umfassenden Sinne. Doch im praktischen Leben war diese Einstellung nicht konsequent durchzuhalten. Seinen Voraussetzungen nach müßte sich der Skeptiker überhaupt jeglichen Handelns enthalten. Doch das praktische Leben zwang auch ihn zu Entscheidungen, nicht

---

<sup>8</sup> Bloch, Antike Philosophie (Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950-1956, Bd. I, Frankfurt/Main 1985, S. 337.

zuletzt war auch sein Verzicht auf eine fällige Entscheidung oder eine bestimmte Tätigkeit selbst eine Stellungnahme – ob gewollt oder nicht. Da also eine konsequente Enthaltung praktisch nicht möglich wäre, sollte sich der Skeptiker nach den „alltäglichen Lebenserfahrungen“ richten. Indem er sich deren Vorgaben [149:] beuge, könne er sich im Handeln des Urteils enthalten. So führte letzten Endes die Apathie der Skeptiker in einen Alltagskonformismus, der die von allen hellenistischen Philosophen angestrebte Autonomie der Person zugunsten bloßer Anpassung an das Verhalten der Mehrheit preisgab.

Der systematische Zweifel als Instrument wissenschaftlicher Erkenntnis wurde historisch von den antiken Skeptikern begründet. Eine solche methodische Skepsis fördert das Problembewußtsein und schärfte alle Prüfungsverfahren – und das in allen Wissenschaften. So förderte die skeptische Negation gerade die Erkenntnis, die sie zu verneinen trachtete. „Es ist die Macht des negativen Widerspruchs, die ihn produktiv werden läßt,“ kommentierte Helmut Seidel diese Verkehrung.<sup>9</sup>

Formalisiert wurden diese Prüfungsverfahren vor allem von den römischen Skeptikern Ainesedimos von Knossos (1. Jh.), Agrippa (2. Jh.) und Sextus Empiricus, die im ersten und zweiten Jahrhundert die pyrrhonische Skepsis wieder aufnahmen und systematisierten. Sie stellen ganze Listen von Gründen zusammen, die in jedem Falle berücksichtigt werden müßten. Diese Gründe nannten sie **Tropen**. Tropen waren also Argumente dafür, daß gegenüber apodiktischen Urteilen Zurückhaltung angebracht sei. Die wohl bekannteste Liste von zehn Tropen stellte Sextus Empiricus zusammen. Immer sei zu berücksichtigen, daß

- (1) die Sinnesempfindungen der Lebewesen verschieden seien,
- (2) die körperlichen und geistigen Fähigkeiten der Menschen unterschiedlich seien, weshalb dem einen die Dinge anders erschienen als dem anderen,
- (3) es ungewiß sei, ob unsere Sinneswerkzeuge hinreichend genau arbeiteten,
- (4) unsere Vorstellungen von den Dingen durch unsere körperliche und geistige Beschaffenheit bedingt seien,
- (5) die Verhältnisse der Dinge untereinander und die Verhältnisse der Dinge zu uns verschieden seien,
- (6) uns die Dinge nie rein erschienen, sondern durch ein Medium gebrochen,
- (7) die Einwirkung eines Dinges auf uns in Abhängigkeit von Quantität, Temperatur, Farbe und Bewegung sehr verschieden sein könne,
- (8) daß Alltägliches ganz anders auf uns einwirke als Neues,
- (9) daß alle Begriffe relativ seien, da alle Prädikate nur Verhältnisse der Dinge zueinander und zu unseren Vorstellungen aussagten,
- (10) daß die verschiedene Lebensweisen, Sitten, Gesetze, Mythen und Meinungen unsere Vorstellungen mitbestimmten.<sup>10</sup>

Sextus Empiricus hat auch noch zwei weitere Listen von Tropen verfaßt. Alle gründeten sich auf die Relativität jeder Erkenntnis, relativ sei erstens der Urteilende selbst, zweitens das Beurteilte und drittens Urteilender und [150:] Beurteiltes zusammen. Über die Dinge könne nie mit Bestimmtheit gesagt werden, ob und wie sie existieren. Denn jeder Aussage könne eine gleichwertige entgegengesetzte gegenübergestellt werden. Dies hatte Pyrrhon *Isosthenie* genannt, d. h. den „gleichwertigen Widerstreit“. Die Skeptiker untersuchten die Möglichkeiten solcher Entgegensetzung.

Die Forderung, für alle Urteile eine Begründung zu liefern, aber führe, so überlegte *Agrippa*, ein Vertreter der jüngeren, römischen Skepsis, entweder zu einem unendlichen Regreß oder zu einer unbegründbaren Behauptung der Wahrheit von Urteilen oder aber zu einem Begründungszirkel, d. h.

<sup>9</sup> Seidel, Aristoteles, S. 120.

<sup>10</sup> Zitiert nach Seidel, Aristoteles, S. 120/21.

zur Begründung werde herangezogen, was erst bewiesen werden solle. Die skeptischen Überlegungen zur Prüfung der Urteilsbegründungen führten also hier dazu, prinzipiell die Möglichkeit sicheren Wissens zu leugnen.

Als Moment und methodisches Verfahren war und bleibt die Skepsis ein wichtiges und fruchtbares Charakteristikum wissenschaftlichen Forschens. Doch so fruchtbar sie als Methode der kritischen Prüfung vorgetragener Urteile war und ist, als selbständige Philosophie war und ist der Skeptizismus unfruchtbar. Er lehnte jegliche positiven Lehren ab und trat nur als Methode der Kritik, der Destruktion „dogmatischer“ Ansprüche auf. Immanuel Kant bezeichnete daher die Skeptiker als Nomaden, die den ständigen Feldbau verabscheuten. Ihr Verfahren sei rein negativ. Da sie selbst nichts Positives hervorbringen könnten, müßten sie stets auf neue Urteile anderer warten, um sich bei deren Erscheinen dann auf sie zu stürzen und ihre Haltlosigkeit nachzuweisen.<sup>11</sup> Dem ist nichts hinzufügen.

Zeitweise hatte die pyrrhonistische Philosophie eine außerordentliche Wirkung. So schlug die platonische Akademie im vierten und dritten Jahrhundert v. u. Z. eine skeptizistische Richtung ein. Die sog. Neue Akademie unter **Arkesilaos** (315-240 v. u. Z.) und **Kanteades** (213-128 v. u. Z.) bildete den akademischen Skeptizismus aus, der längere Zeit neben dem Pyrrhonismus eine zweite, parallele Strömung des Skeptizismus darstellte. Gegen die Stoa gewandt, bestritten die skeptischen Akademiker die Existenz kataleptischer Vorstellungen, die Zustimmung erzwingen. Es gäbe kein Wahrheitskriterium, sondern nur Wahrscheinlichkeiten. Die gewisseste Form der Erkenntnis, zu der die akademischen Skeptiker sich durchdrangen, waren „durchgeprüfte“ Vorstellungen. Wenn Entscheidungen auf der Grundlage von Wahrscheinlichkeitsüberlegungen getroffen würden, dann hätten sie rationalen Charakter.

Erst unter Antiochus von **Askalon** (\* um 120 v. u. Z.), dem Begründer der sog. Fünften Akademie, wandten sich die Akademiker vom Skeptizismus ab und kehrten wieder zur platonischen Lehre zurück. Allerdings waren ihre Auffassungen kein originärer Platonismus mehr, sondern bildeten eine eklektische Vereinigung der Grundgedanken von Platon, Aristoteles und der Stoa, die nunmehr von den Akademikern als konvergent angesehen wurden.

#### 4. Epikurs Philosophie der Freude

Über Jahrhunderte hinweg hat nicht nur das christliche, sondern alles philisterhafte Denken Epikur in Acht und Bann getan. Kein Philosoph der Antike ist als Symbolfigur des Materialismus so böse verleumdet worden. Unter *Materialismus* versteht nicht nur der deutsche Philister bekanntlich

„Fressen, Saufen, Augenlust, Fleischeslust und hoffärtiges Wesen, Geldgier, Geiz, Habsucht, Profitmacherei und Börsenschwindel, kurz alle die sehr niedrigen Laster, denen er selbst im stillen frönt; und unter Idealismus den Glauben an die Tugend, allgemeine Menschenliebe und überhaupt eine ‚bessere Welt‘, womit er vor anderen renommirt, woran er selbst aber höchstens glaubt, solange er den auf seine gewohnheitsmäßigen Exzesse notwendig folgenden Katzenjammer oder Bankrott durchzumachen pflegt und dazu sein Lieblingslied singt: was ist der Mensch – halb Tier, halb Engel“,

wie es Friedrich Engels unübertrefflich glossiert hat.<sup>12</sup> Ganz abgesehen davon, daß diese spießige Heuchelei mit dem philosophischen Materialismus überhaupt nichts zu tun hat, verkennt sie die Ethik Epikurs völlig. Als ob er die späteren Verunglimpfungen seiner Ethik, die ein genußvolles, lustvolles Leben anpries, bereits vorausgeahnt hätte, schrieb Epikur in seinem Brief an Menoikeus:

„Wenn wir also erklären, die Lust sei das Endziel, so meinen wir nicht die Lüste der Schlemmer und derjenigen, die auf dem Genuß beruhen, wie manche Unwissende, Andersdenkende und Böswillige glauben, sondern das Freisein von körperlichem Schmerz und seelischer Unruhe.

<sup>11</sup> Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, (Ehemalige Kehrbacksehe Ausgabe. Hg. von Raymund Schmidt, Nachwort von Helmut Seidel), Leipzig 1979, S. 6.

<sup>12</sup> Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. 21, Berlin 1962, S. 282.

Denn nicht eine ununterbrochene Folge von Trinkgelagen und Festessen und erotischer Genuß von Knaben und Frauen, nicht der Genuß von Fischen und alledem, was eine luxuriöse Tafel sonst bietet, schafft: das lustvolle Leben, sondern nüchternes Denken, das die Gründe für jedes Wählen und Meiden erforscht und die Einbildungen vertreibt, von denen die größten Erschütterungen ausgehen, die die Seele ergreifen. Für alles ist der Ausgangspunkt und das höchste Gut die Vernunft ... aus ihr erwachsen die übrigen Tugenden, da sie lehrt, daß man nicht lustvoll lebt, ohne anständig und gerecht zu leben, und umgekehrt nicht vernünftig, anständig und gerecht, ohne lustvoll zu leben. Denn die Tugenden sind mit dem lustvollen Leben eng verwachsen, und dieses kann von jenem nicht getrennt werden.“<sup>13</sup>

[152:] Die Gründe für die jahrhundertelange Verleumdung Epikurs vor allem durch Parteigänger des Christentums liegen auf der Hand, wenn wir den Blick auf die befreienden Wirkungen seiner Ethik richten. Denn diese **Ethik der Freude** befreite die Menschen tatsächlich von der Angst, erstens vor der Angst vor dem Tode und zweitens vor der Angst vor der Hölle. Sie entzog damit einem ganz wesentlichen Mittel der ideologischen Herrschaft der Kirche über die Menschen den Boden. Wer sich vom Aberglauben an die Unsterblichkeit der individuellen Seele gelöst hatte, der brauchte die von der Kirche angedrohten Höllenstrafen nicht mehr zu fürchten, weil er wußte, daß sie so gegenstandslos waren, wie die gegenständliche Macht der Kirche auf Erden real war.

Ebenso wie die Stoa entwickelte Epikur eine materialistische Philosophie. Sie knüpfte an die Atomistik Demokrits an und führte sie fort. Die zweite Quelle seiner Philosophie war die Lustlehre des Aristipp, des Archegeten der Kyrenaiker. Der Epikureismus gehört zu den großen Leistungen der hellenistischen Philosophie und der antiken Atomistik. Er übte bis zum vierten Jahrhundert u.Z. einen großen Einfluß auf. Im siebzehnten Jahrhundert wurde Epikurs Philosophie durch Pierre Gassendi (1592-1655) erneut aufgegriffen. Seine Atomistik erlangte in der modernen Naturwissenschaft grundlegende Bedeutung, während seine Ethik großen Einfluß auf das französische Aufklärungsdenken gewann.

**Epikur** wurde 342 v. u. Z. auf der Insel Samos geboren, er starb 271 als Scholarch der von ihm gegründeten Schule in Athen. Er kam mit achtzehn Jahren nach Athen, hatte zuvor aber schon Philosophieunterricht nach Wanderjahren in Kleinasien, bei denen er sich die Lehren der verschiedenen Denker aneignete, kehrte er 307 v. u. Z. nach Athen zurück und gründete dort seine eigene Schule. Dieser berühmte Garten des Epikur war eine Stätte gemeinsamen Lehren und Lebens, aber auch gemeinsamen Lebens. Er stand allen Gleichgesinnten offen, auch Frauen und Sklaven hatten Zutritt. Ziel der hier lebenden philosophischen Gemeinschaft war ein vernünftiges, tugendhaftes, lustvolles und genußreiches Leben. Die Freundschaft dieser Epikureer bildete ihren Schutzwall gegen die Unsicherheiten und Bedrohungen ihrer Zeit.

Von Epikur selbst sind nur einige Briefe und Fragmente überliefert. Sein Hauptwerk *Über die Natur* hatte wahrscheinlich Lukrez noch vorgelegen, ist aber nicht erhalten geblieben. Epikurs Schule hielt sich streng an seine Lehre und modifizierte sie kaum. Das Lehrgedicht des römischen Epikureers Lukrez *Über die Natur der Dinge* bildet darum eine der wichtigsten Quellen über die epikureische Lehre.

Epikurs Philosophie gliederte sich wie die der Stoiker in Physik, Logik (die hier Kanonik hieß) und Ethik. Ihrer entscheidenden Intention nach [153:] aber war sie Ethik. Es ging Epikur um das Erkennen des Weges zur Glückseligkeit. Wie für Stoiker und Skeptiker war ihm diese das höchste Gut. Auch er ging davon aus, daß Tugend und Glück unlösbar zusammenhingen. Doch während die Stoiker die Glückseligkeit zu einem Akzidenz der Tugend machten, erhob Epikur umgekehrt die Tugend zu einem Akzidenz der Glückseligkeit. Die Seinsergebenheit der Stoiker aber lehnte er als Sklaverei einer Schicksalsnotwendigkeit ab und orientierte statt dessen auf ein aktives, erfülltes, glückliches Leben. Die gesetzmäßig verlaufenden Naturprozesse begründeten die Freiheit menschlichen Willens und Verhaltens und schlossen sie nicht aus. Darum sei nicht Seinsergebenheit, sondern Seinsmächtigkeit

---

<sup>13</sup> Griechische Atomisten, S. 238/239.

das Ziel. „*Carpe diem!*“ (Nutze den Tag!) – lautete Epikurs Losung. Auch das stoische Ideal der Apathie, der Freiheit von Affekten, lehnte er als Gefühllosigkeit ab. Nicht Apathie, sondern Gefühle der Heiterkeit und der Freude sollte der Mensch anstreben.

Das stoische Ideal des Weisen schloß die absolute Erkenntnis des Weltgesetzes ein. Auch für Epikur war ohne Naturerkenntnis kein reines Glück zu erlangen. Doch das beständige Studium der Natur wurde von – ihm anders als von den Stoikern – direkt und rigoros der Ethik untergeordnet. Wir nähmen, so lehrte Epikur, jene physikalische Theorie an, die für uns die überzeugendste ist, und das sei jene, die den größten Seelenfrieden (*Ataraxie*) gewähre.

Epikurs Physik schloß an die materialistische Atomistik Demokrits an, und er wurde dessen entscheidender Nachfolger. Die Epikureer waren wie Demokrit davon überzeugt, daß sich mit der atomistischen Auffassung der Materie alle Erscheinungen der Natur erklären ließen. Doch Epikur modifizierte die Atomistik Demokrits in zwei wesentlichen Punkten. *Erstens* wandte er sich gegen Demokrits Fatalismus, der die Willensfreiheit negierte, ebenso wie gegen die Seinsergebenheit der Stoiker. Um die Freiheit menschlichen Willens und Verhaltens innerhalb des Determinismus, innerhalb gesetzlich verlaufender Naturprozesse anzunehmen, entwickelte Epikur die Lehre von der Deklination der Atome. Die Atome hätten keine anderen Qualitäten als Gestalt, Schwere und Größe, doch schrieb ihnen Epikur eigene Energie zu. Mathematisch seien sie teilbar, physikalisch nicht. Nur so sei zu erklären, daß sie sich nicht in Nichts auflösen, wohl aber vielerlei Gestalt aufwiesen, aus der sich die Formen der Körper ergeben.

Epikur nahm an, beliebige Körper fielen im leeren Raum unabhängig von ihrer Größe und Gestalt und ihrem Gewicht mit gleicher Geschwindigkeit. Die Deklination bestehe nun darin, daß einzelne Atome vom geradlinigen Fall abwichen. Diese Abweichung wurde von Kritikern Epikurs als subjektive Meinung, als Zufall oder bloße Notlüge abgetan. Aber bei [154:] Epikur war das Verhältnis von Notwendigkeit und Zufall dialektisch gefaßt. Hatte Demokrit in seiner streng mechanistisch gefaßten Kausalität jeden Zufall absolut ausgeschlossen, so ergab er sich bei Epikur aus dem Zusammentreffen innerer und äußerer Notwendigkeit, der Determinismus wurde nicht aufgegeben. Epikur schrieb den Atomen eigene Energie zu, daher seien sie befähigt, nicht nur gemäß den äußeren Bedingungen, sondern ihrer inneren Natur entsprechend zu wirken. So wurde die Deklination grundlegend für Epikurs Ethik, lieferte sie doch die Begründung für die Willensfreiheit des Menschen.

Ein *zweiter* Punkt seiner Korrektur der Atomistik Demokrits betraf die Teilbarkeit. Zwar seien die Atome physikalisch nicht teilbar, sonst wären sie keine Atome mehr. Die Teilbarkeit der Körper sei endlich. Mathematisch aber stünde ihrer unendlichen Teilbarkeit nichts im Wege.

Epikurs Physik ging davon aus, daß die Atome und das Leere unbegrenzt seien, von daher behauptete er die Existenz unzähliger Welten im All. Das All bestehe aus den Körpern und dem Leeren. Während uns die Existenz der Körper aus der Wahrnehmung bekannt sei, sei das Leere die Voraussetzung für den Aufenthalt und die Bewegung der Körper. So kam er zu drei Prinzipien seiner Physik: *Erstens*: Nichts entstehe aus dem Nichtseienden. *Zweitens*: Nichts vergehe in das Nichtseiende. *Drittens*: Das All war immer so, wie es jetzt sei, und werde immer so sein.

Epikurs Erkenntnistheorie hieß **Kanonik**. In ihr wiederholte er nicht nur Demokrits Auffassungen, sondern mußte sich auch mit den erkenntnistheoretischen Positionen Platons, Aristoteles', der Stoiker und der Skeptiker auseinandersetzen.

„Es wird bei Epikur wesentlich danach gefragt, wie das Wissen zu erlangen ist, das zu wissen nützlich ist, das heißt, das für mein Wohlergehen nützlich ist, für das Individuum und seinen Freundeskreis. Die Welt ist ein Gefüge, innerhalb dessen der Mensch sich möglichst gut einrichtet, von dem er aber nicht das Bedürfnis hat, mehr oder anderes zu wissen als das, wovon sein eigenes Wohl und Wehe berührt wird. Und so ist die Logik, die bei Epikur und auch später in dieser Schule ausgebildet worden ist, wesentlich eine Lehre des Maßstabes oder bestenfalls eine Lehre der Kriterien des Wahren als eines Nützlichen. Epikur nennt sie auch nicht Logik,

sondern Kanonik; es ist ein Kanon von Regeln, in denen das Wittern des Richtigen und Wahren bewußt gemacht und reflektiert wird.“<sup>14</sup>

Epikur knüpfte an Demokrits Sensualismus an: Die Wahrnehmung sei die Grundlage jeder Erkenntnis. Der Mensch nehme Bilder wahr, die sich durch die Ablösung von Atomen von der Oberfläche der Körper bildeten. Im Beobachter ergäben sie einen feineren Abdruck der körperlichen („feinteiligen“) Seele. Epikur teilte die Auffassung des Protagoras, daß Wahr-[155:]nehmungen immer wahr seien: „Und die Sinnenwahrnehmung ergreift, was in sie eindringt, zieht nichts ab, fügt nichts hinzu und verändert nichts, weil sie unreflektiert ist, und sie gibt grundsätzlich Wahrheit, weil sie das Seiende so auffaßt, wie es realiter ist.“<sup>15</sup> Folglich könnten die Sinne nicht trügen, und die Sinneswahrnehmung war ihm Prüfstein der Wahrheit. Erstes und grundlegendes Kriterium der Wahrheit sei die Übereinstimmung der Wahrnehmungen der Menschen.

Wenn es an den Sinnesempfindungen keinen Trug gebe, so gebe es ihn aber in den Urteilen, die sich auf Sinnesempfindungen bezögen. Epikur wies die Skepsis hinsichtlich der Zuverlässigkeit der Wahrnehmungen zurück und teilte die Auffassung des Aristoteles, daß der Irrtum erst mit der Verknüpfung der Wahrnehmungen durch den Verstand auftrete. Er wollte daher vernünftiges Urteilen begründen, nicht aber wie die Skeptiker alle Urteile verdammen oder ausschließen, bloß weil mit den Urteilen des Verstandes auch der Irrtum auftreten könne. Urteilen setze Begriffe voraus. Das Urteil beruhe nach Epikur auf den Prolepsen. „Prolepsen sind allgemeine Vorstellungen, die aus wiederholten gleichartigen Wahrnehmungen entstehen und sich zur Erfahrung so verdichten, daß sie Evidenzcharakter annehmen.“<sup>16</sup> Prolepsen wären also Vorbegriffe, die die Grundlage der Vernunfttätigkeit bildeten. Das Urteil könne wahr oder falsch sein.

Hinsichtlich des Inhalts der Wahrheitsauffassung folgte Epikur dem Aristoteles: Wahrheit sei die Übereinstimmung des Urteils mit dem beurteilten Sachverhalt. Ein weiteres von Epikur aufgestellten Kriterium der Wahrheit entfernte ihn allerdings erheblich von Aristoteles: Bringe die Frucht der Einsicht dem Menschen Lust oder Glück, dann sei dieses das praktische Kriterium, daß man richtig und wahr gehandelt habe.

Atome als solche seien nicht sichtbar, also auch nicht wahrnehmbar. Folglich konnte Epikur als Atomist das Wahre nicht auf das Wahrnehmbare reduzieren. Er forderte daher, vom Sichtbaren auf das der Wahrnehmung nicht Zugängliche zu schließen. Hinsichtlich der von der Vernunft gebildeten Meinungen (*doxai*), die sich auf Wahrnehmbares bezögen, unterschied er zwei Fälle: 1. Würden sie durch die Wahrnehmung bestätigt, dann gälten sie als wahr. 2. Widersprächen sie jedoch der sinnlichen Erfahrung oder würden nicht bestätigt, so seien sie „leeres Meinen“. Gehe es aber um Nicht-Wahrnehmbares, so seien diese Meinungen dann falsch, wenn sie dem Wahrnehmbaren widersprächen, bzw. dann wahr, wenn ihnen in der sinnlichen Erfahrung nichts widerspreche.

[156:] Kernstück der Philosophie Epikurs war die **Ethik**. Dabei hingen die ethischen Fragen seiner Philosophie unmittelbar mit ontologischen und gnoseologischen zusammen. Beispielsweise gingen die Wahrnehmungen mit den Empfindungen einher, und letztere seien entweder lustvoll oder schmerzhaft. Lust war für Epikur das höchste Gut und das Ziel eines glücklichen Lebens. Er definierte sie als Abwesenheit von Schmerz und Unruhe. Resümee der Ethik war daher die Aufforderung, lustvolle Empfindungen anzustreben, schmerzhaftes sowie die Ängstigungen der Seele aber zu meiden. Für Epikur gab es jedoch keinerlei Zwischenzustände zwischen Lust und Schmerz. Wenn körperlicher Schmerz (durch Mangel) oder seelische (durch Angst) beseitigt seien, sei Lust erreicht. Freisein von körperlichem Schmerz und seelischer Unruhe seien daher nicht nur Voraussetzungen für ein glückliches Leben, sondern dieses selbst: „Darauf ist doch unser ganzes Handeln ausgerichtet: keinen Schmerz zu erleiden und keine Verwirrung zu empfinden.“<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Ernst Bloch: Antike Philosophie, S. 355/356.

<sup>15</sup> Epikur, Fragment 94, in: Griechische Atomisten, S. 329/330.

<sup>16</sup> Seidel, Aristoteles, S. 130.

<sup>17</sup> Griechische Atomisten, S. 237.

Zweierlei sei hier hervorgehoben: Einmal war ihm die Lust kein fernes Ideal, sondern erreichbar. Wenn nämlich die elementaren Bedürfnisse befriedigt seien, dann gebe es keine Steigerung der Lust mehr, sondern nur noch deren Variationen. Die Lustempfindung werde nur mannigfaltiger. Zum anderen habe die Vernunft die Wahl der Lust zu leiten. Es ginge also keineswegs darum, jede sich bietende Gelegenheit zu lustvoller Empfindung zu nutzen, sondern um die Einsicht, was einer Befreiung des Menschen von seinen Sorgen und Ängsten entgegenstehe und was dem Menschen zu einem glücklichen Leben zu- bzw. abträglich sei. Ataraxie, Seelenruhe, Gleichmut erforderten nicht nur Schmerzfreiheit, sondern auch Freiheit von Angst, Unruhe und Verwirrung. Dem diene die Beachtung der folgenden Tugenden.

– Die Haupttugend sei die **Einsicht**. Sie bedeute Freiheit von Vorurteilen und leeren Einbildungen, Freiheit von törichten Wünschen und überflüssigen Bedürfnissen, ihre Konsequenz sei die wahrhafte Selbstbeherrschung.

– Unerlässlich sei die **Tapferkeit**. Sie stehe im Gegensatz zu jener Wehleidigkeit, die vorhandene Leiden überflüssigerweise noch vermehre.

– Die „philosophische Berufstugend“ sei die **Gerechtigkeit**.

Alle drei Tugenden zusammen machten den epikureischen Weisen aus. Dieser teilt mit den Skeptikern und den Stoikern die Selbstgenügsamkeit und die Ataraxie. Doch er unterscheidet sich von ihnen durch die Gefühle der Heiterkeit und Freude, es ist ein lächelnder Weiser, kein mißmutiger.

[157:] Für Epikur war die Weisheit der sicherste Führer der Lust. Das Glück basiere auf der Erkenntnis der Freuden. Dazu teilte Epikur die Bedürfnisse in drei Gruppen ein:

**erstens:** natürliche und notwendige Bedürfnisse;

**zweitens:** natürliche, aber nicht notwendige Bedürfnisse;

**drittens:** nichtige Bedürfnisse, die durch falsche Meinungen entstünden.

Bedürfnisse der ersten Art seien ohne Mühsal zu befriedigen. Selbstgenügsamkeit und Einsicht ließen solche Lust vermeiden, durch die körperlicher Schmerz oder seelische Unruhe und damit größere Unlust hervorgebracht würden.

Ganz wesentlich ging es Epikur um die Befreiung der Menschen von ihren Ängsten. Von nachhaltiger Bedeutung waren seine Argumentationen gegen die Angst vor dem Tode und gegen die Angst vor den Göttern. „Das schauerlichste Übel, der Tod geht uns also nichts an. Denn solange wir sind, ist der Tod nicht da, und sobald er da ist, sind wir nicht mehr.“<sup>18</sup> Die Hervorhebung der Sterblichkeit der Seele hat über die Angst vor dem Tode hinaus auch befreiend im Hinblick auf andere Ängste gewirkt, z. B. die Angst vor der Hölle und ihren Qualen. Die entscheidende Befreiungsleistung der Philosophie Epikurs bestand und besteht darin, daß sie jene Schrecken beseitigte, die mit der Doktrin von der Unsterblichkeit der Seele verbunden waren und wurden.

Die Angst vor den Göttern stehe einem glücklichen Leben ebenso entgegen wie die Angst vor dem Tode. Epikur lehrte eine Befreiung von dieser Angst auf folgende Weise: Die Götter waren ihm unsterblich und glücklich, daher hätten sie weder Zorn noch Zuneigung für die Menschen. Sie lebten in den Intermundien und bereiteten den Menschen weder Sorgen noch Schwierigkeiten. Epikurs Götter verblieben also in bezug auf die Menschen wie in bezug auf die Natur in völliger Funktionslosigkeit.

Zu den hellenistischen Staaten hatte Epikur kein positives Verhältnis. Da Politik ihr Medium in der Öffentlichkeit habe, suchte er sie zu meiden. „Leben im Verborgenen“ soll sein Spruch gewesen sein. „Der Weise wird sich nicht am politischen Leben beteiligen und nicht Herrscher sein wollen.“<sup>19</sup> Diese Zurückhaltung bedeutete jedoch kein absolutes Desinteresse. Seidel nimmt als Symptom des nicht zu leugnenden politischen Interesses Epikurs dessen Vertragstheorie an.<sup>20</sup> Epikur hatte geschrieben:

<sup>18</sup> Griechische Atomisten, S. 236.

<sup>19</sup> Ebenda, S. 316.

<sup>20</sup> Seidel, Aristoteles, S. 131.

„Das der Natur gemäße Recht ist ein den Nutzen betreffendes Abkommen mit dem [158:] Ziel, einander nicht zu schädigen noch sich schädigen zu lassen.“<sup>21</sup> Er vertrat den Standpunkt, daß das Recht einen konventionellen Charakter trage und wandte gegen Platon ein, daß es keine Gerechtigkeit an sich gebe. Der Mensch sei nicht, wie bei Aristoteles, ein von Natur gesellschaftliches Wesen, sondern die Gesellschaft verdanke ihre Existenz und ihre konkrete rechtliche Ordnung einem Vertrag. Für diejenigen, welche keine Verträge abzuschließen in der Lage seien, so folgte Epikur, existierten daher weder Recht noch Unrecht.

Der Individualismus dieser Position Epikurs war resignativ. Er resultierte aus der Tatsache, daß nach dem Untergang der Polis der Einzelne nicht mehr als entscheidungsfähiges Subjekt am politischen Leben teilnehmen konnte. Der Kult der **Freundschaft**, dem die epikureische Gemeinschaft huldigte, trat an die Stelle der Polis, doch keine Freundesgemeinschaft konnte die Polis ersetzen, keine Freundschaft den Individualismus als Grundlage dieser Philosophie aufheben. Zu Recht schrieb Ernst Bloch darüber: „Die Epikureer sind Privatiers, Rentner der Welt selber, die möglichst viel aus dem Weltgeschäft herauschlagen, ohne in es einzusteigen. Diese Ideologie des arbeitslosen Einkommens blühte auf dem Grund der Sklavenhaltergesellschaft, aber auf die großartigste Weise.“<sup>22</sup>

Epikurs Philosophie der Freude erschließt sich in ihrer humanistischen Bedeutung für die Menschen konsequent aus jenen Alternativen, die ihr gegenüber entwickelt wurden. Epikur hat weder das Glück noch die Freude verteufeln lassen, seine Philosophie war eine lebensbejahende, lebensfreudige Weltanschauung. Sie hielt das Leiden nicht für eine Zuchtrute Gottes und auch nicht für den schnellsten Weg zur Vollkommenheit, sondern unterstrich die Berechtigung und den Sinn des Glücksstrebens der Menschen. Sie hatte kein Mißtrauen in die Kreatur, sondern feierte die vernünftige Sinnlichkeit und die sinnliche Gewißheit in der Erkenntnis. Sie propagierte keinen Kult des Häßlichen, des Leidens und der Krankheit, sondern wies den Weg zur Kultivierung von Sinnesempfindung und Sinnlichkeit. Sie hielt nicht die gedrückte Haltung des bedrückten Menschen für das Ideal moralischer Vollkommenheit, sondern den freien, aufrechten Menschen.

Heiterkeit und Leichtigkeit, Offenheit und Gelassenheit charakterisierten die lebensbejahende Diesseitigkeit der Epikureer. Sie wurde von dem französischen Schriftsteller Anatol France in *Le jardin d'Épicure* vorzüglich beschrieben. Die epikureische Lebenswürdigkeit der *hedoné* hatte nichts mit jenem rücksichtslosen Lebensgenuß zu tun, den die herrschenden Klassen der römischen Kaiserzeit vorführten und ihre Nachfahren bis heute [159:] üben. Nicht Völlerei und Ausschweifung, sondern der Anspruch jedes Menschen auf Freiheit, auf Lust und Glück, den diese Philosophie aussprach, und der durch Jahrhunderte von den Ideologen der Kirche verteufelt wurde, waren der emanzipatorische und soziale Kern ihrer Ethik. Darum hatte Bloch recht, als er schrieb: „Also überall dort, wo die herrschende Klasse Triebverzicht verlangte, vor allem im 18. Jahrhundert, bekam die Epikureische Lehre, das Glück nicht verteufeln zu lassen, eine soziale Aufgabe.“<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Epikur: Hauptlehrsatz 31, in: Griechische Atomisten, S. 290.

<sup>22</sup> Bloch, Antike Philosophie, S. 356.

<sup>23</sup> Bloch, Antike Philosophie, S. 358/359.

[160:]

## *Achte Vorlesung*

### **Griechisch-Römische Philosophie. Der Neuplatonismus**

#### **1. Griechische Philosophie in Rom**

Das Römische Reich hat viele bedeutende Denker, großartige Künstler und originelle Ingenieure hervorgebracht, aber keine eigenständige Philosophie. Auf keinem anderen Gebiet des Geisteslebens war die Abhängigkeit der Römer von den Griechen so gravierend wie auf dem der Philosophie. Es gab keine Richtung im römischen Philosophieren, die ihren Ursprung nicht in Griechenland hatte. Doch umgekehrt gab es keine griechische Philosophenschule, deren Ideen nicht auch auf römischen Boden verpflanzt wurden. Doch neue Synthesen gab es nicht mehr. Vielmehr dominierte ein sich antidogmatisch gebender Eklektizismus, der unter wechselnden praktischen Bedürfnissen den jeweiligen Richtungen dieses oder jenes Element entnahm und ohne Rücksicht auf den Zusammenhang verwandte.

Das heißt jedoch nicht, daß römisches Philosophieren für die Philosophieentwicklung bedeutungslos sei oder sich auf die historische Mittlerrolle zwischen der antiken griechischen Philosophie und der europäischen Philosophie der Neuzeit reduziere. Vielmehr hat es den weiteren Entwicklungsgang der philosophischen Grundrichtungen mitgeprägt, so durch den Epikureer Lukrez oder den Neuplatoniker Plotin. Die von den Griechen übernommene Philosophie spielte für die römische Geistesentwicklung des 2. und 1. Jahrhunderts v. u. Z. eine bedeutende Rolle. Sie trug zur Säkularisierung der Denkweise und damit zur Umwälzung des ideologischen Überbaus bei. Waren bereits die religionskritischen Elemente des klassischen römischen Dichters Ennius mit der polytheistischen Religion des alten Rom unvereinbar, so erst recht der stoische Gottesbegriff, der ätzende Skeptizismus und der epikureische Materialismus. Die traditionalistische Senatorenpartei sah darum im Eindringen der Philosophie eine Gefahr für Rom. Namentlich der alte Cato wandte sich gegen die neue *Philosophenplage*: Die Philosophen seien Schwätzer, die den sittlichen Bestand des Staates gefährdeten. Zu Recht hätten die Athener Sokrates hingerichtet. Der Senat nahm einige Gesetze an, die das Lehren von hellenistischer Philosophie unter Strafe stellten. Sie blieben wirkungslos. Im ersten Jahrhundert v. u. Z. war es in Rom bereits selbstverständlich, daß [161:] in der Stadt griechische Lehrer Philosophie lehrten und daß umgekehrt junge Römer in Athen Philosophie studierten. Griechische Philosophie wurde ein inhärenter Bestandteil römischer Bildung.

Die Verpflanzung griechischer Philosophie auf einen römischen Boden und ihre Übernahme durch die römische Gesellschaft waren möglich, weil diese die gleiche sozialökonomische Grundstruktur wie die griechische aufwies. Die Doppelstruktur des antiken Eigentums haben wir bereits am Beispiel der Griechen benannt. Natürlich wurden Platonismus und Stoizismus, Skeptizismus und Pythagoreismus bei dieser Übernahme den Bedingungen im römischen Reichjener Zeit angepaßt. Nur die Epikureer hielten streng an Geist und Buchstaben ihres Meisters fest.

Den Beginn dieses Prozesses veranschaulicht eine berühmte Episode: Im Jahre 155 v. u. Z. traf in Rom eine Gesandtschaft aus Athen ein. Sie bestand aus drei Männern, dem Peripatetiker *Kritolaos*, dem Scholarchen der Stoa *Diogenes* und dem Vorsteher der Akademie *Karneades*. Vor den staunenden Römern breiteten sie ihr Reisegepäck aus: Philosophie. **Karneades** (214-129 v. u. Z.) war zweifellos die bedeutendste Gestalt. Als Redner von hinreißender Beredsamkeit erzielte er die größte Wirkung. Karneades hielt in Rom zwei Vorträge. Im ersten begründete und verteidigte er die Gerechtigkeit. Im zweiten widerlegte und verurteilte er sie. Hegel kommentierte dies so: „Worauf im allgemeinen beides beruhte, erhellt leicht: In der Rechtfertigung der Gerechtigkeit setzte er das Allgemeine als Prinzip; in der Nichtigkeit derselben aber machte er das Prinzip der Einzelheit, des Eigennutzes geltend. Den jungen Römern, welche eben den Gegensatz des Begriffs wenig kannten, war dies etwas Neues“.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Hg. von Gerd Irrlitz. Textre-daktion von Karin Gurst. Zweiter Band, Leipzig 1982, S. 287.

Karneades setzte als Haupt der Akademie jene skeptische Interpretation der Platonischen Philosophie fort, die bereits Arkesilaos (315-240) eingeführt hatte. Vehementen noch als jener bekämpfte er den stoischen „Dogmatismus“: Die „begriffliche Vorstellung“ der Stoiker sei keineswegs so evident, wie diese glaubten. Richtige Schlüsse seien nämlich nur dann wahr, wenn die Prämissen wahr seien. Diese aber hingen ihrerseits wiederum von Prämissen ab. Da es also keine absolute Gewißheit geben könne, müsse man sich theoretisch wie praktisch an die Wahrscheinlichkeit halten. Karneades kritisierte nicht nur die Stoiker, sondern den Streit aller Philosophenschulen untereinander. Da unumstößliche Gewißheit unerreichbar bleibe, sei ein Streit um Dogmen sinnlos. Es gebe kein Kriterium, an dem die Wahrheit des Urteils gemessen werden könne.

[162:] Karneades fand Nachfolger auch in Rom. Wie bereits im Hellenismus trat der Skeptizismus auch zu Zeiten der römischen Weltherrschaft dem Epikureismus und dem Stoizismus entgegen. Unter den jüngeren Skeptikern des 2. Jahrhunderts war **Sextus Empiricus** (Ende 2. Jh.) die herausragende Gestalt. Er war Arzt, doch seine medizinischen Schriften sind verloren gegangen. Erhalten blieben die philosophischen Werke: *Grundzüge der Lehre Pyrrhons*, *Gegen die Dogmatiker* und *Gegen die Mathematiker*. Am bekanntesten wurde er jedoch durch seine Sammlung *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Dieses Buch wurde durch die Jahrhunderte eine der wichtigsten Quellen philosophiehistorischer Forschung und bleibt es auch heute. Denn Sextus Empiricus stellte die von ihm kritisierten Auffassungen zunächst umfassend dar, mit vielen ausführlichen Zitaten. Allerdings sind nicht alle Zitate absolut zuverlässig.

## 2. Römischer Stoizismus

Die einflußreichste philosophische Lehre im Imperium Romanum war der Stoizismus. **Panaitios** von Rhodas (185-109 v. u. Z.) und **Poseidonios** von Apameia (135-51 v. u. Z.), die Begründer der mittleren Stoa, trugen ihn nach Rom und bildeten ihn so um, daß er den ideellen Bedürfnissen der Römer entgegenkam. Am deutlichsten wurde dies in der Apologie der römischen Weltherrschaft. Für Panaitios war die römische Republik jene Mischform aus Demokratie, Monarchie und Aristokratie, die den besten Staat kennzeichne. Im Imperium Romanum sahen die Stoiker ihre Idee des Kosmopolitismus verwirklicht.

Voraussetzung der stoischen Idee des Kosmopolitismus war die Auffassung von der natürlichen Gleichheit und der natürlichen Verwandtschaft aller Menschen. Die mittlere Stoa beschränkte diese Gleichheit nunmehr auf sittliche Gleichheit unter stillschweigender Billigung der krassen materiellen und sozialen Ungleichheiten. Aussagen wie

- Was sich nicht selbst beherrschen könne, müsse beherrscht werden, das sei naturgemäß.
- Eigentum und Sklaverei seien natürliche Erscheinungen und widersprächen sittlicher Gleichheit nicht.

relativierten das stoische Naturrecht mit der Grundlage natürlicher Gleichheit.

Die mittlere Stoa milderte den ethischen Rigorismus der alten Stoa zugunsten einer praktikableren Morallehre. Den äußeren Gütern wurde wieder Bedeutung beigemessen. Es wurden Antworten auf die Frage gesucht, welche Güter anderen vorzuziehen seien. Die Lust wurde nicht verworfen, sondern in natürliche und widernatürliche geteilt und allein letztere verurteilt. Zweck der Tugend sei das Glück, „das in einem naturgemäßen Leben [163:] besteht; jeder aber erreicht dies auf eine andere Weise.“<sup>2</sup> So sprengte Panaitios das stoische Ideal des Weisen auf.

Panaitios und Poseidonios waren bestrebt, die stoischen Prinzipien näher an das römische Leben zu bringen. Die mittlere Stoa wandelte sich nicht nur durch Milderung des moralischen Rigorismus, sondern sie nahm auch platonische und aristotelische Denkmotive auf. Über diese Tendenz zum philosophischen Eklektizismus urteilte Helmut Seidel:

---

<sup>2</sup> Die Nachsokratiker. In Auswahl übersetzt und herausgegeben von Wilhelm Nestle, Bd. 2, Jena 1923, S. 83.

„Die Übernahme als richtig empfundener, aber fremder Philosophie entstammender Gedanken ist unter der Voraussetzung legitim, daß diese die Geschlossenheit der eigenen Theorie nicht zersetzen. Diese Voraussetzung ist aber in der mittleren Stoa ... nur noch bedingt gegeben. In Keimform ist daher hier die Tendenz zum Eklektizismus angelegt, die im Philosophieren der Römer wuchern wird.“<sup>3</sup>

Der Syrer **Poseidonios** war ein Universalgelehrter, dem viele Forscher den Rang eines Demokrit oder Aristoteles zusprechen. Gerühmt wurden seine mathematischen, astronomischen, physikalischen, geographischen und grammatikalischen Forschungen. Er war ein glänzender Historiker. Als Philosoph unternahm Poseidonios den Versuch, alles rationale und irrationale Wissen seiner Zeit zu einem monistischen System zu vereinen. Der Kosmos erschien ihm als ein einziges organisches Wesen, das sich vom Unbeseelten zum Göttlichen bilde. Poseidonios übernahm dafür Elemente aus Platons Naturphilosophie im *Timaios*, Aristoteles' Gedanken von der aufsteigenden Stufenfolge der sichtbaren Natur, Heraklits Idee von der kosmischen Harmonie der Gegensätze sowie Demokrits Bestimmung des Menschen als eines Mikrokosmos. Allerdings läßt die dürftige Quellenlage nicht entscheiden, ob hier eine großartige Synthese oder oberflächlicher Eklektizismus vorlag.

Die römischen Denker der späten Stoa beschäftigten sich fast ausschließlich mit einer populären Philosophie des Trostes. Ihr bis heute wirkungsvollster philosophische Schriftsteller war Lucius Annaeus **Seneca** (4 v. u. Z.-65 u. Z.). Von allen Stoikern hat er wohl am intensivsten über den Widerspruch zwischen stoischer Ethik und alltäglicher Lebenspraxis nachgedacht. „Der Grund hierfür liegt darin, daß er selber die Verkörperung dieses Widerspruchs war. Als einer der reichsten und mächtigsten Männer Roms predigte er Armut und Enthaltensamkeit.“<sup>4</sup> Seneca wurde zur Verkörperung jenes philosophischen Wegweisers, der zwar die Richtung angeben könne, den Weg aber selbst nicht zu gehen vermag. Selbstkritisch schrieb [164:] er: „Von der Tugend rede ich, nicht von mir, und wenn ich die Laster schmähe, so schmähe ich an erster Stelle die meinigen. Sobald ich die Kraft dazu erlangt habe, werde ich leben, wie es sich gehört.“<sup>5</sup>

**Seneca** war der Sohn eines bedeutenden Rhetors aus Cordoba in Spanien, er selbst machte eine glänzende Beamtenkarriere. Nach einer Verbannung durch Kaiser Caligula wurde er später zum Erzieher Neros und zum Freund und später zum Minister des Kaisers Nero. Von 54 bis 59 bestimmte Seneca faktisch die Regierungspolitik Roms. Er zog sich aus der Politik zurück, als er bei Nero in Ungnade fiel. Seneca endete durch einen erzwungenen Selbstmord auf Befehl Neros.

Durch Seneca erhielt der Stoizismus eine neue Tonlage, nämlich die des unglücklichen, zerrissenen Bewußtseins. Seneca kannte die stoische Tugend, wußte allerdings aus Erfahrung, daß Glückseligkeit höchst selten zu erreichen sei. Ein großer Teil des Werkes Senecas besteht aus Trostschriften und -briefen:

„Zu Lebzeiten Senecas, in denen nichts so gewiß war wie die Ungewißheit, wann einen dieser oder jener Schicksalsschlag treffen würde, in der die Intrigen des Hofes, die Sittenlosigkeit der herrschenden Klasse, die Christenverfolgung und der Brand Roms die Vorstellung erzeugte, daß die Welt aus den Fugen geraten war, mußte den gebildeten Römern der Stoizismus als eine Lehre erscheinen, die Seelenruhe zu gewähren und Trost zu spenden vermochte.“<sup>6</sup>

Er hielt sich dabei wie alle Stoiker an die Natur: „Von ihr nicht abzuirren, nach ihrem Gesetz und Beispiel sich zu bilden, das ist Weisheit. Glückselig also ist dasjenige Leben, das mit seiner Natur in vollem Einklang steht.“<sup>7</sup> Die stoische Ethik schloß in ihre Forderung, für ein glückliches Leben in Einklang mit der Natur zu leben, Ziele ein wie

---

<sup>3</sup> Helmut Seidel: Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie, Berlin 1984, S. 157.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 161.

<sup>5</sup> Lucius Annaeus Seneca: Vom glücklichen Leben, in: ders.: Philosophische Schriften, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Otto Apelt, Zweites Bändchen. Der Dialoge zweiter Teil, Leipzig 1923, S. 18.

<sup>6</sup> Seidel, Aristoteles, S. 160.

<sup>7</sup> Seneca, Vom glücklichen Leben, S. 3.

- die Selbstvervollkommenung des Menschen
- die Geringschätzung des Reichtums, Streben nach Armut und Bedürfnislosigkeit,
- Menschenfreundlichkeit und soziales Verständnis ein.

Die Propagierung einer Geringschätzung des Reichtums durch einen der reichsten Männer Roms, der jedoch keineswegs darauf verzichten wollte, zwang Seneca zu opportunistischen Apologien wie der folgenden:

„Warum“, sagt man, „bleibt jener dort bei all seiner Philosophie im Leben doch ein reicher Mann? Warum nennt er den Reichtum verächtlich und bleibt doch in [165:] seinem Besitz? Warum erklärt er das Leben für verachtenswert und lebt doch? Warum die Gesundheit für verachtenswert und hütet sie doch auf das sorgsamste und wünscht sich die beste? ...“ Allerdings erwidere ich, erklärt er diese Dinge für verachtenswert, aber nicht, man solle auf ihren Besitz überhaupt verzichten, sondern, man solle nur nicht ängstlich an ihrem Besitze festhalten.“

Seneca fuhr in seiner Selbstapologie fort, „... bei mir gilt der Reichtum bis zu einem gewissen Grade, bei dir gilt er alles; kurz, ich bin ein Herr des Reichtums, du sein Sklave. Laß also ab davon, den Philosophen das Geld zu verbieten. Niemand hat die Weisheit zur Armut verdammt.“<sup>8</sup>

Sklaven waren für Seneca nur in sittlicher Hinsicht den freien Menschen gleich. Ihre reale Ungleichheit wertete er als äußerlich und gleichgültig ab, die Sklaverei blieb unangetastet.

Der römische Stoiker **Epiktet** (50-130) hat im Unterschied zu Seneca jenen Widerspruch zwischen eigener Lebenspraxis und gelehrter Moral nicht gekannt, er ist in jene Ahnenreihe zu setzen, die Sokrates und Diogenes eröffneten. Wer die Tugend nur lehre, sie aber nicht übe, sei Philologe, aber nicht Philosoph, sagte Epiktet. In der Philosophiegeschichte war er der erste Denker, der in der Sklaverei aufgewachsen war. Ein Leibwächter Neros entließ Epiktet in die Freiheit. Dieser hat geschildert, wie es Freigelassenen ohne jeden Besitz erging. Epiktet selbst hat nichts geschrieben, sondern Lehrgespräche (*Diatriben*) geführt, sie wurden von seinem Schüler Flavius **Arrianus** um 130 u. Z. aufgezeichnet. Mit kynischem und stoischem Gedankengut wurde Epiktet durch seinen Lehrer **Musonius Rufus** (um 40-um 80) vertraut gemacht. Epiktet trat in Rom als Sittenlehrer auf, wurde jedoch mit anderen Philosophen im Jahre 94 vom Kaiser Domitian aus der Stadt vertrieben.

„Frei ist der Mensch, der lebt wie er will, der auf keine Weise gezwungen oder gehindert werden kann, dessen Wollen nicht zu hemmen ist, der stets erreicht, was er begehrt, und nie in Lagen gerät, die er zu vermeiden wünscht.“<sup>9</sup> Wie aber kommt der Mensch zu solcher Freiheit? Nur als innere Freiheit durch sittliche Bildung sei sie möglich, lehrte Epiktet. Die stoische Seinsergebenheit war bei ihm nicht nur Ergebenheit in das Wirken der Natur. Von mir hänge es ab, wie ich mich zum unabänderlichen Schicksal verhalte: Schicke ich mich darein oder rebelliere ich? Reagiere ich vernünftig oder affektiv? Bewahre ich meinen Seelenfrieden oder überlasse ich mich der inneren Zerrissenheit? Erlange ich meine innere Freiheit oder verbleibe ich in der Knechtschaft von Dingen, die nicht zu ändern seien?

[166:] Der Stoiker Epiktet lehrte Ergebenheit in das Schicksal und Duldsamkeit. Sein kritischer Impuls zielte nicht auf die revolutionäre Umgestaltung äußerer Verhältnisse. Die Morallehre des späteren Christentums war jener Epiktets in vielen Punkten ähnlich. Allein Epiktet behielt den stoischen Pantheismus bei und folgte nicht der Tendenz einer Annäherung an den Monotheismus. Er vertraute fest auf die menschliche Vernunft und lehnte eine Unsterblichkeit der individuellen Seele ab. Er rief zur Tätigkeit für das allgemeine Wohl auf und zur Achtung vor der Arbeit und den Arbeitenden. Nicht zuletzt bedeutete die stoische Seinsergebenheit für ihn keinen Verzicht auf Menschenwürde und Mannesstolz vor Tyrannenthronen, sondern deren Behauptung!

<sup>8</sup> Ebenda, S. 21-23.

<sup>9</sup> Epiktet: Von der wahren Freiheit, in: ders.: Handbüchlein der Moral und Auslese aus seinen Gesprächen. Eingeleitet und übersetzt von Wilhelm Capelle, Jena 1925, S. 165.

Der letzte große antike Stoiker war Marcus Aurelius **Antonius** (121-180), seit 161 römischer Kaiser. Er ist bis heute der einzige Monarch geblieben, dessen Ruhm als philosophischer Schriftsteller den als Kaiser und Staatsmann weit überstrahlt. Seine Regierungszeit war durch ständige Abwehrkämpfe gegen die ins Römische Reich eindringenden Barbarenstämme gekennzeichnet. Mark Aurel schrieb seine Bücher im Kriegslager. Eine wehmütig-pessimistische Stimmung durchzog seine Beschreibungen der Vergänglichkeit, die so bei Epiktet nicht zu finden war. Wollte Epiktet bekehren und die sittliche Haltung des Menschen verändern, so beschränkte sich Mark Aurel auf Selbstanalyse: „Nichts ist jämmerlicher als ein Mensch, der alles ergründen will, der die Tiefen der Erde ... durchforscht und, was in der Seele des Nebenmenschen vorgeht, zu erraten sucht, ohne zu bedenken, daß er sich genügen lassen sollte, mit dem Genius, der er in sich hat, zu verkehren und diesem aufrichtig zu dienen.“<sup>10</sup>

Diese Beschränkung auf Selbstanalyse war jedoch kein ethischer Solipsismus. Vielmehr unterstrich Mark Aurel den Gedanken der Gleichheit all dessen, was Menschenantlitz trägt. Die menschliche Natur war für ihn eine vernünftige, der Mensch sei für das Gemeinwesen bestimmt. Dies aber sei der Staat zum einen, die Menschheit zum anderen. Und die Beziehung des Philosophen zur Welt stand für ihn über der des Bürgers zum Staat. „Alexander, Cäsar und Pompejus, was sind sie im Vergleich zu Diogenes, Heraklit und Sokrates? Die letzteren erkannten die Dinge, ihre wirkenden Kräfte und ihre Bestandteile und waren immer in gleicher Seelenruhe. Bei jenen aber, welche Besorgnis vor so vielem und welch knechtische Abhängigkeit von so vielem.“<sup>11</sup>

[167:] Jene Spannung zwischen dem Gedanken von der Nichtigkeit des Individuums im Kosmos und der unbedingten sittlichen Autonomie des einzelnen Menschen kennzeichnete die gesamte römische Stoa. Wir finden sie auch bei Mark Aurel, dessen Pflichtethik gebietet: „**Man soll aufrecht stehen, ohne aufrecht gehalten zu werden.**“ Mark Aurel beharrte darauf, man solle der Vernunft folgen und das Gemeinwohl durch menschliches Handeln fördern: „Wahrhaft menschlich aber ist das Wohlwollen gegen seinesgleichen, Verachtung der Sinnenreize, Unterscheidung bestechender Vorstellungen, Betrachtung der Allnatur und ihrer Wirkungen.“<sup>12</sup> Wie Senecas Schriften gehören Mark Aurels *Selbstbetrachtungen* bis heute in die Reihe der meistgelesenen philosophischen Bücher.

### 3. Römischer Epikureismus

Während in Athen der epikureische Garten weiter existierte und die dortigen Anhänger Epikurs seine Lehre fortsetzten und in deren Geiste gemeinsam lebten, ohne allerdings neue Gedanken hervorzu- bringen, wurde die welthistorisch wirksamste epikureische Schrift in Rom verfaßt. Es handelte sich um *De rerum natura* (Von der Natur der Dinge) des römischen Dichters und Philosophen Titus Lucretius Carus (97-55 v. u. Z.), meist kurz **Lukrez** genannt. Bereits Mitte des 2. Jahrhundert v. u. Z. begann der Epikureismus in Rom Fuß zu fassen. Cicero hat überliefert, daß zu dieser Zeit erste epikureische Schriften in lateinischer Sprache erschienen. Im ersten Jahrhundert v. u. Z. bildete sich in Neapel um *Siron* ein Kreis von Anhängern Epikurs, der Einfluß auf die Entwicklung der römischen Literatur gewann. So finden wir bereits bei *Vergil* (70-19 v. u. Z.) und *Ovid* (43 v. u. Z.-17) epikureische Motive, auch wenn diese Dichter selbst keine epikureischen Philosophen waren. Für das zweite Jahrhundert u. Z. ist ihnen der große Satiriker *Lukian* (120-180) an die Seite zu stellen.

Unübertroffen vereinigte Lukrez epikureische Philosophie mit römischer Poesie. Er lebte zu einer Zeit, als der Kampf zwischen Optimaten und Demokraten, die Verschwörung des Catilina und die Vorbereitung zur Militärdiktatur Cäsars den Untergang der römischen Republik besiegelten. Zu den einander überstürzenden Ereignissen seines Lebens gehörte auch der große Sklavenaufstand unter Spartakus (74-71 v. u. Z.). Über das Leben des Lukrez und seine Stellungnahmen in diesen Kämpfen seiner Zeit wissen wir nichts Sicheres. Überliefert ist nur sein Werk *De rerum natura*. Es ist die einzige größere und bedeutende Schrift des antiken Materialismus, die uns vollständig erhalten ist. Es handelt sich um ein Lehrgedicht, das den größten Dichtungen der Antike an die Seite gestellt

<sup>10</sup> Mark Aurel: Selbstbetrachtungen. Aus dem Griechischen. Übersetzt von Albert Wittstock. Durchsicht der Übersetzung, Nachwort und Antworten von Hans Joachim Diesner, Leipzig 1982, II, S. 13.

<sup>11</sup> Ebenda. S. VIII, 3.

<sup>12</sup> Ebenda, S. VIII, 26.

werden kann. Wahrscheinlich trug die großartige literarische Form dazu bei, daß [168:] das Werk überdauert hat, ungeachtet aller erbitterten Angriffe seiner Gegner. Lukrez kommt neben Cicero das Verdienst zu, die griechische philosophische Fachterminologie ins Lateinische übertragen zu haben. Er selbst sagte darüber im Lehrgedicht:

„Schwer zwar ist's, ich verhehl es mir nicht, das entdeckte Geheimnis  
Griechischer Weltweisheit in lateinischen Versen zu künden.  
Auch bedarf es dazu der Neuschöpfung vieler Begriffe;  
Unsere Sprache versagt gar oft bei der Neuheit des Inhalts;  
Doch dein adliger Sinn und die lockende Hoffnung der süßen  
Freundschaft treibt mich dazu, mich vor keinerlei Mühe zu scheuen;  
Ja sie verleitet mich oft die heiteren Nächte zu wachen,  
Bis ich den richtigen Vers und die passenden Wörter gefunden,  
Die klarleuchtende Helle vor deinem Verstande verbreiten,  
Daß du das Dunkel der Dinge vollständig zu lichten vermöchtest.“<sup>13</sup>

Wir wissen nicht, ob dem Lukrez das Hauptwerk des Epikur *Über die Natur* noch vorgelegen hat oder ob es bereits verlorengegangen war. Jedenfalls vertrat er dessen Prinzipien in Physik, Ethik und Kanonik vollständig. Es war eine kongeniale Nachschöpfung der Lehre Epikurs und die vollständigste Darstellung seiner Philosophie, die wir besitzen. Nicht nur als Kunstwerk, sondern auch als Quelle ist es von unschätzbarem Wert.

„Jedenfalls hat Lukrez in seinem Kampf gegen die Religion, gegen die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, gegen die Angst vor den Göttern und vor dem Tode, gegen die Furcht vor jenseitigen Höllenqualen und für ein Leben, das körperlichen Schmerz und seelische Bedrängnis weitgehend ausschließt, in dem die Güter dieser Welt in lustvoller und vernünftiger Weise genossen werden können, den Gedanken ausgesprochen, daß anorganische Welt, Pflanzen, Tiere und Menschen, menschliche Gesellschaft und Kultur keines Schöpfers bedürfen, daß alle Gebilde der unbelebten und belebten Natur das Produkt eines natürlichen Entwicklungsprozesses sind.“<sup>14</sup>

Lukrez war bemüht, treu den Spuren des Epikur zu folgen. Aber seiner eigenen Zeit vermochte er sich nicht zu entziehen. Seine Betrachtungen zeigten eine erstaunliche Originalität. Der wesentliche Differenzpunkt scheint der folgende zu sein: Die überlieferten Fragmente Epikurs durchzog ein resignativer Zug, der bei Lukrez merklich zurücktrat. Der kontemplative Hochmut des Wissenden wurde bei Lukrez durchkreuzt durch das Engagement des aktiv Kämpfenden. Epikur stand am Ende einer langen Tradition der Religionskritik. Zu seiner Zeit spielten die griechischen Götter längst nicht mehr die Rolle, die die römischen zu Lukrez Zeiten in der römischen Gesellschaft noch spielten. Und Lukrez stand mitten in den [169:] Umwälzungen des ideologischen Überbaus, er war mehr als deren Zeitgenosse, er war ihr aktiver Mitgestalter. Ohne Lukrez ist die weitere Entwicklung des Materialismus nicht zu verstehen.

#### **4. Philon von Alexandria und der Weg zum Neuplatonismus**

Eine ähnliche Rolle wie Lukrez für die Entwicklung des philosophischen Materialismus spielte Plotin, der Schöpfer des letzten großen Systems antiker Philosophie für die Geschichte des späten antiken und des mittelalterlichen Idealismus. Plotin war der Begründer des Neuplatonismus. Dieser griff zwar auf Platon zurück, verband aber dessen Aussagen mit aristotelischen und stoischen Thesen. Es war nicht mehr der originale Platon, der im Neuplatonismus zu Wort kam, sondern die Interpretationen Platons durch Philon und durch die Neupythagoreer wurden zu einem auch gegenüber Platons Philosophie originären System verarbeitet. Die Neuplatoniker waren keine Epigonen Platons. Obwohl sie Platon vergöttlichten, entwickelten sie eine eigene, eine neue Philosophie, die sich zwar verbal auf

<sup>13</sup> Lukrez: *Über die Natur der Dinge*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Hermann Diels. Hg. von Georg Klaus, Berlin 1957, I, 136-147.

<sup>14</sup> Seidel, Aristoteles, S. 149.

Platon stützte, ihn aber gerade durch die angestrebte Reproduktion entscheidend veränderte. Sie lebten in einer anderen Gesellschaft, die historischen Grundlagen für die platonische Philosophie aber waren unwiderruflich vergangen. Sie selbst empfanden und nannten sich Platoniker, nicht Neuplatoniker. Sie waren davon überzeugt, bruchlos in der authentischen Lehrtradition Platons zu stehen. Keiner von ihnen hat je versucht, eine historisch-kritische Rekonstruktion von Platons Philosophie zu geben. Eine solche Analyse war ausgeschlossen, da sie Platon beinahe zu einem prophetischen Religionsstifter hochstilisierten. In der älteren Literatur ist durchweg nur von Platonikern die Rede. Eine auch terminologische Unterscheidung der Neuplatoniker seit Ammonius Sakkas und Plotin von den vorherigen Mittelplatonikern (50 v. u. Z.-250) wurde von den Historikern der Philosophie erst seit etwa 1900 eingeführt. Wir übernehmen sie an dieser Stelle.

Der Neuplatonismus war keine einheitliche Philosophie, sondern eine Strömung, die mehrere philosophische Schulen umfaßte. Wie der Stoizismus in seiner langen Geschichte viele Differenzierungen einschloß und zahlreiche Veränderungen erfuhr, so auch der Neuplatonismus. Sein Initiator war Ammonios Sakkas, sein Schöpfer und wichtigster Denker war zweifellos Plotin. Die drei bedeutendsten Schulen des Neuplatonismus waren

1. die **alexandrinisch-römische Schule** mit *Ammonios Sakkos*, *Plotinos* (204-270) und *Porphyrios* (234-305/05),
2. die **attische Schule** um *Proklos* (410-485),
3. die **syrische Schule** um *Iamblichos* (um 283-330).

[170:] Im folgenden beschränken wir unsere Darstellung auf die erste Schule und ihren Hauptvertreter Plotin.

In der Philosophieentwicklung des Römischen Reiches fanden zwei Tendenzen der allgemeinen Geistesentwicklung der damaligen Zeit im Mittelmeerraum ihren prägnanten Ausdruck:

Die *erste* war eine befreiende, aufklärerische, säkularisierenden Tendenz. Philosophisches und wissenschaftliches Denken befreiten sich von Mythologie und Religion. Den Höhepunkt dieser Entwicklung finden wir im Materialismus der römischen Epikureer. Ihre größte Wirksamkeit gewann diese Tendenz mit dem rationalistischen Pantheismus der römischen Stoiker. Flankiert wurde sie vom Skeptizismus und Eklektizismus. Diese Strömung begann im 3. Jahrhundert v. u. Z. und wirkte bis in die Kaiserzeit hinein.

Eine *zweite*, gegenteilige, sakralisierende Tendenz führte dazu, daß Philosophie und Religion miteinander verbunden wurden, d. h. die Philosophie wurde der Religion so untergeordnet, daß Irrationalismus und Mystizismus zur vorherrschenden Denkweisen avancierten. Diese zweite Tendenz manifestierte sich innerhalb der Philosophie vor allem im Neupythagoreismus, in der Philosophie Philons und im Neuplatonismus. Eine besondere Stellung in diesem Prozeß nahm die Wechselwirkung von spätantiker Philosophie und Christentum ein. Denn in diese zweite Tendenz gehört auch das welthistorisch wirksamste Ergebnis der antiken Geistesentwicklung, die Herausbildung des Christentums. Davon wird in der folgenden Vorlesung die Rede sein.

Ebenso wie Epikureismus, Stoizismus und Skeptizismus reagierte natürlich auch der Neuplatonismus samt den um ihn gruppierten Lehren auf die materielle und geistige Situation jener Zeit. Über sie schrieb Engels:

„Die römische Eroberung löste in allen unterworfenen Ländern zunächst direkt die früheren politischen Zustände und sodann auch indirekt die alten gesellschaftlichen Lebensbedingungen auf. Erstens, indem sie an die Stelle der früheren ständischen Gliederung (abgesehen von der Sklaverei) den einfachen Unterschied zwischen römischen Bürgern und Nichtbürgern oder Staatsuntertanen setzte, zweitens und hauptsächlich durch die Erpressungen im Namen des römischen Staates. Wurde der Bereicherungswut der Statthalter unter dem Kaiserreich im Staatsinteresse möglichst ein Ziel gesetzt, so trat an deren Stelle die stets und mit wachsender Kraft wirkende, immer mehr angezogene Steuerschraube für den Staatssäckel- eine Aussaugung, die

furchtbar auflösend wirkte. Drittens endlich wurde überall nach römischem Recht von römischen Richtern geurteilt, die einheimischen gesellschaftlichen Ordnungen damit für ungültig er-[171:]klärt, soweit sie nicht mit römischer Rechtsordnung übereinstimmten. Diese drei Hebel mußten mit ungeheurer nivellierender Kraft wirken.“<sup>15</sup>

Diese Auflösung und Allgleichung würfelte die verschiedenen unterworfenen Völker zusammen, es entstanden durchgängig drei „Klassen“: 1. die große Masse der Sklaven, 2. besitzlose Freie. In Rom selbst wurden sie vom Staat ernährt, in den Provinzen fristeten sie ein elendes Leben. 3. Die Großgrundbesitzer und Zinswucherer.

Diese nivellierende Auflösung betraf auch die Religionen der unterworfenen Völkerschaften. Die Masse der Bewohner dieses Römischen Reiches war materiell wie religiös-moralisch entwurzelt. Sie empfand die eigene Gegenwart als unerträglich, die Zukunft als bedrohlich. Ein realer Ausweg war nicht in Sicht. Sie suchte Trost in den verschiedensten Heilslehren, die eine Erlösung aus dem irdischen Jammertal verhiessen. Diese Stimmung bildete die Grundlage für die zahlreichen konkurrierenden religiösen Strömungen, die diese religiösen Erlösungsbedürfnisse zu befriedigen trachteten. Aber auch der Philosophie drückten diese Bedürfnisse ihren Stempel auf. Bei Seneca wurde die Philosophie als Trostpflaster gehandelt, Boëthius nannte sein letztes Werk *Trost der Philosophie*.

Von Stoikern wie Epikureern unterschied sich die neuplatonische Philosophie vor allem durch ihre radikale Fragestellung nach der Herkunft des Bösen. In einer Zeit, in der Bedrückung und Qual, Müh-sal und Not, Leid und Unglück die Menschen permanent niederschmetterten und lähmten, hatte diese Frage auch die Stoiker beschäftigt. Und deren Antwort lautete: Das Unglück sei eine Folge eines Mangels, nämlich des Mangels an Erkenntnis der All-Natur und der menschlichen Natur und des Mangels an selbstbewußter sittlicher Energie. In der stoischen Philosophie lebte das stolze Selbstbewußtsein fort, daß Tugend und Glück aus eigener Kraft zu erlangen sind – die Vernünftigkeit der Natur dabei vorausgesetzt.

Den Neuplatonikern war dieses Vertrauen in die menschliche Vernunft, in die Kraft menschlicher Erkenntnis und die moralische Energie des Menschen verloren gegangen bzw. sie hatten es selbst über Bord geworfen. Mut schlug in Demut um. Der Mensch war ihnen eine sündige Kreatur und unrettbar verloren. Was ihm allein Erlösung bringen könne, sei übermenschliche, göttliche Gnade. Zum sündigen Wesen machten den Menschen seine Affekte. Auf deren Zügelung zielten auch die Lehren der Stoiker ab, die jedoch in Erkenntnis und Vernunft geeignete Mittel sahen.

Philon und die Neuplatoniker bewerteten Erkennen und Vernunft gering. Menschliche Affekte vermöge die Vernunft nicht zu zügeln. Vielmehr müß-[172:]ten diese, so Philon, „ausgerottet“ werden. Der Weg dorthin führe nicht über die Vernunft, sondern über Ekstase und Askese. Von Plotin wird berichtet, daß er sich seines Körpers geschämt habe. Denn der Leib sei die Quelle der Affekte und überhaupt die Quelle des Bösen. Der Leib erschien ihm als der große Widersacher der tugendhaften Seele, die Materie als Gegenspieler des Geistes. Diese Dualität erhob Plotin zum Absoluten.

Der hellenisierte jüdische Schriftsteller **Philon** (25 v. u. Z.-50 u. Z.) repräsentierte als erster diese sakralisierende Tendenz. Er lebte in Alexandria. Hier trafen griechische philosophische Auffassungen und orientalisch-religiöse Denkweisen aufeinander und verschmolzen zum Teil miteinander. Philon hat diesen Prozeß mitgeprägt. Er war stark von der platonischen Philosophie beeinflusst und versuchte eine Synthese aus jüdischer Religion und platonischer Philosophie zu schaffen. Philon meinte, beider Inhalt sei identisch, nur die Ausdrucksweise sei verschieden. Auf dem Wege zur Herausbildung des Neuplatonismus und zur philosophischen Grundlegung der kanonisierten Lehren der christlichen Kirche nahmen Philons Auffassungen eine Schlüsselstellung ein.

Unter dem Einfluß der griechischen Philosophie versuchte Philon, den Gottesbegriff von anthropomorphen Vorstellungen zu reinigen. Im Ergebnis war ihm Gott nur noch die reine, absolute Existenz. Er stehe über allen endlichen Bestimmungen, selbst über der Platonischen Idee des Guten, sein Wesen

---

<sup>15</sup> Friedrich Engels: Bruno Bauer und das Urchristentum, in: MEW, Bd. 19, Berlin 1962, S. 300/301.

sei nicht faßbar. Aus dieser völligen Absonderung Gottes von der Welt folgte für Philon aber nicht, daß uns Gott nichts angehe. Vielmehr umgekehrt: Gott sei das Wichtigste für den Menschen. Da er aber für den Menschen unerkennbar sei, schuf Philon mehrere Vermittlungen. Grundsätzlich behauptete er die absolute Transzendenz Gottes und verwarf dessen direktes Einwirken auf die Materie. Demzufolge dürfte eine Vermittlung beider gar nicht erforderlich, sondern müßte ausgeschlossen sein. Doch Philon faßte diese Dualität von göttlicher Transzendenz und materieller Welt keineswegs als absolut auf. Vielmehr sollte die absolute Transzendenz gleichzeitig die irdische Welt umfassen und erfüllen. Damit aber würden Vermittlungen beider erforderlich: Als Mittler fungierten bei ihm sowohl die Ideen als auch die Engel. Ideen und Engel zusammen machten den Inhalt des göttlichen Geistes aus, der logisch und zeitlich der Schöpfung der Welt vorangehe. Die Gesamtheit der Ideen und der Kräfte Gottes bezeichnete Philon als *Logos*. Aber gleichzeitig galt ihm der Logos als der eingeborene Sohn Gottes.

Für Philon war Gott ausschließlich Geist, Geist in seiner Vollkommenheit. Das Wirken eines vollkommenen Gottes könne ebenfalls nur vollkommen sein. Die Unvollkommenheit des irdischen Daseins aber war nicht zu leugnen. Woher kam also diese Unvollkommenheit und wie war sie zu begründen? Philon übernahm zur Erklärung Platons Begriff des [173:] Nicht-Seienden, der Materie: Diesem bei Platon völlig passiven, jeder Einwirkung zugänglichen Substrat lastete Philon die Verantwortung für das Unvollkommene und das Böse an. Die Materie wurde so zur Ehre Gottes, dessen Reinheit nicht von Materiellen befleckt werden durfte, in einer substantiellen Selbständigkeit belassen – als ewiger Quell der Unvollkommenheit und des Bösen.

Doch Philon hielt seinen Anti-Anthropomorphismus in der Gottesauffassung nicht durch: Der liebende und zürnende Gott des Alten Testaments kam durch die Hintertür wieder herein. Die höchste Aufgabe des Menschen sah Philon darin, einem durchaus anthropomorph gefaßtem Gott ähnlich zu werden: Dieser sei ohne Leid und ohne Furcht. Kein Übel könne ihm zustoßen, kein Kummer ihn quälen, keine Ermüdung beeinträchtigen: Er sei voll ungetrübter Seligkeit.

Die Erreichung eines solchen Zieles hänge jedoch nicht von der Anstrengung und sittlichen Stärke des Individuums ab, sondern allein von der Gnade Gottes. Philon formte hier eine Prädestinationslehre vor, die die Willensfreiheit aufhob. Auch wenn später Augustinus die Willensfreiheit zum Zweck der Begründung des Übels in der Welt verbal wieder einführen sollte, so wurde doch die Prädestinations- und Gnadenlehre für Jahrhunderte zum Eckpfeiler der christlichen Lehre. Wie später für Augustinus war bereits für Philon der Gottesglaube die Quelle aller Weisheit. Philosophie und Wissenschaft hätten nur dann einen Wert, wenn sie zur Frömmigkeit führten. Frömmigkeit aber sei das völlige Aufgehen in Gott: Das Individuum gebe sich auf. Nur die Ekstase führe zur Gottesschau, zur Vereinigung mit Gott und zum Beharren in ihm.

Philons Vereinigung von jüdischer Religion und griechischer Philosophie führte so direkt zum Mystizismus. Aber gerade jene Tendenz ließ sie zu einem Meilenstein für beide werden, einmal für den Neuplatonismus, der als letztes antikes philosophisches System sich zugleich gegen die entstehende christliche Religion wandte, und zum anderen für die auf eben diesen Neuplatonismus philosophisch gestützte neue Erlösungsreligion.

Die neben Philon zweite wichtige Quelle des Neuplatonismus war der *Neupythagoreismus*. Dieser gewann seit dem ersten 1. Jahrhundert v. u. Z. an Einfluß und trug wesentlich dazu bei, den Neuplatonismus aus der Taufe zu heben. Nicht ganz ohne Grund sahen die Anhänger dieser Richtung in Platon einen Schüler des Pythagoras. Sie vereinigten nun die Zahlenmystik ihres Meisters mit der platonischen Naturphilosophie. Auf diese Weise begründeten sie eine Tradition, Platon entscheidend aus seinen kosmologischen Spekulationen im *Timaios* zu interpretieren. Über die Fortführung im Neuplatonismus wurde dies für das ganze Mittelalter maßgebend.

[174:] Die Neupythagoreer sahen in den Zahlen die Urbilder der *Dinge* und die Gedanken einer transzendenten Gottheit, die sie als wirkende Ursache begriffen und *Form* nannten. Die Gottheit sei eine absolute Einheit, die Welt dagegen eine entzweite Einheit. Schuld an dieser Entzweiung sei die Materie. In der Vermittlung dieser Polantäten nun war die Mystik der Pythagoreer noch abenteuerlicher

als die Philons: Es waren die Dämonen, welche sie bewirken sollen. Dämonen kamen auch bei Platon im *Symposion* vor. Doch was bei jenem eine poetische Philosophie war, wurde bei den Neupythagoreer zur mystischen Religiosität: Dämonen seien niedere Götter, bei denen der Mensch Beistand finden könne, wenn er sich anstrengt, sich von den Sünden zu reinigen. Voraussetzung für Reinigung wie Beistand aber sei die Unterdrückung der Sinnlichkeit, Mittel dazu die Askese, in der Orakel gehört und Offenbarungen vernommen würden.

Auch die Neupythagoreer beschäftigten sich weiterhin mit Mathematik, doch ihre religiös-mystische Phantastik überwucherte alle früheren Ansätze zu einer wissenschaftlichen Denkweise. Der letzte herausragende Mathematiker der Antike war **Pappos** aus Alexandria. Als die Mathematikerin und neuplatonische Philosophin **Hypatia** 415 in Alexandria durch fanatisierte Christen ermordet wurde, erlosch die Alexandrinische Mathematikerschule.

## 5. Plotins Emanationslehre

Philon und die Neupythagoreer bildeten die beiden wichtigsten Vorläufer des Neuplatonismus. Diese letzte philosophische Schöpfung der Antike griff also entscheidend auf Lehren zurück, in denen religiöser Mystizismus an die Stelle der Philosophie gesetzt wurde. Der Neuplatonismus übernahm von beiden Vorläufern entscheidende Elemente. Seine überragende Gestalt war zweifellos Plotin. Sein Werk ist in den *Enneaden*, herausgegeben von seinem Schüler Porphyrios, so gut wie vollständig überliefert.

**Plotinos** (204-270) stammte aus Ägypten. Über sein Leben wissen wir durch die Biographie seines Schülers *Porphyrios* (232-301). Mit 29 Jahren kam Plotin nach Alexandria, um Philosophie zu studieren. Sein Lehrer wurde schließlich **Ammonios** (um 175-242), der Begründer des Neuplatonismus. Er hatte den Beinamen *Sakkas*, das bedeutet Sackträger, was auf seine Herkunft deutet. Ammonios schrieb nichts, sondern lehrte nur mündlich. Wolfgang Röd spricht Ammonios Sakkas für den Neuplatonismus eine ähnlich initiierende Rolle zu, wie sie Sokrates für Platon spielte.<sup>16</sup> Plotin hörte den Ammonios in Alexandria elf Jahre lang. Mit vierzig Jahren ging Plotin nach Rom und gründete dort seine eigene Schule.

[175:] Auch politisch wollte Plotin seinem großen Vorbild Platon nachstreben und eine Stadt *Platonopolis* gründen, die auf platonischen Gesetzen beruhen sollte. Sein Projekt wurden vom Kaiser Gallienus (218-268) gefördert, der sich um die Überwindung der Krise des Römischen Reiches bemühte. Gallienus ließ die Christenverfolgungen einstellen und förderte eine Renaissance der traditionellen griechisch-römischen Kultur einschließlich der Philosophie. („Gallienische Renaissance“). Doch die Minister des Kaisers hintertrieben das Projekt: Plotin hatte gehofft, mit kaiserlicher Hilfe sein Stadtgründungsprojekt zu verwirklichen, nach der Ermordung des Kaisers 268 blieb diese versagt. Die Minister taten klug daran, kommentierte dies Hegel, denn es sei ein Unding, auf die griechische Polis gegründete Gesetze im römischen Weltreich einführen zu wollen.<sup>17</sup> „Der Neuplatonismus ist ein Musterbeispiel dafür, welche Blüten eine Philosophie treibt, die auf einen anderen historischen Boden versetzt wird“, kommentierte Seidel.<sup>18</sup>

Doch diese Staatsgründungsabsicht hatte mit der Philosophie Plotins kaum etwas gemein, sie war wohl mehr seiner Absicht geschuldet, seinem großen Vorbild in allem nachzustreben. Plotins höchstes Ziel war die Kontemplation. Dieses Moment fand sich auch bei Platon, doch Platons Philosophieren richtete sich auf die Polis. War Platons ganzes Philosophieren auf die Politik bezogen und seine Ideenlehre als Herrschaftsmittel für die Philosophenherrscher eines Idealstaates konzipiert, so verabsolutierte Plotin das kontemplative Moment der platonischen Lehre. Bei Platon und bei Plotin spielte die Schau der Ideen durch die Seelen eine entscheidende Rolle. Doch bei Platon war der Aufstieg der Seelen zu den Ideen im überirdischen Reich kein Ziel an sich. Vielmehr kehrten die Seelen nach

<sup>16</sup> Wolfgang Röd: *Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Erster Band: Altertum, Mittelalter, Renaissance*, Verlag C. H. Beck, München 1994, S. 239.

<sup>17</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 2, S. 360.

<sup>18</sup> Seidel, *Aristoteles*, S. 180.

ihrem Aufstieg ins Reich der Ideen wieder auf die Erde zurück. Hier hatten sie das Geschaute zu realisieren. Nicht so bei Plotin. Ihn beschäftigte allein der Aufstieg zum Überirdischen, Ziel war die Vereinigung der Seelen mit dem *Einen*. (Una)

Grundlage und Ziel platonischen Philosophierens war die Polis. Doch die Polis war inzwischen untergegangen und keine Anstrengung des Willens oder der Philosophie konnte sie wiederbeleben. Plotin aber wollte die Philosophie Platons wiederbeleben. Und in der Tat sind Platons Begriffe und platonische Denkmotive in allen Schriften Plotins zu finden. Doch heraus kam nicht eine Wiederholung Platons, sondern etwas ganz anderes, etwas Neues und Eigenständiges. Mit der fehlenden Grundlage der platonischen Philosophie mußte auch deren Reproduktion zu anderen Ergebnissen führen. Das begann bereits damit, daß Plotin ebenso Aristoteles rezipierte und auch dessen Begriffe übernahm. Aristoteles' Bestimmung von Stoff und Form wurden so häufig von Plotin herangezogen, daß Hegel meinte, man könne den Neuplatonismus mit gleichem Recht auch Neuaristotelismus nennen.<sup>19</sup>

Plotins Herabsetzung des Handelns und seine Übersteigerung der Kontemplation führten ihn zu einer anderen Bestimmung des Absoluten als Platon und Aristoteles. Das Absolute war für Plotin das *Eine* (Una): Es wurde umfassender bestimmt als Platons Idee des Guten, obwohl Plotin dieses Eine auch als das Gute bezeichnete. Das Eine, das Göttliche, das Ursprüngliche war auch umfassender bestimmt als Aristoteles' Denken des Denkens. Das Eine schloß daher beider Bestimmungen des Absoluten ein und überstieg sie zugleich. Kein Seiendes existiere außerhalb der Verbindung mit dem Einen, dieses sei die absolute Einheit und Fülle. Vom Einen leite sich alles Sein ab, ebenso als Schönheit. Was aber sollte das Eine sein? Plotin antwortete:

„Da nämlich die Wesenheit des Einen die Erzeugerin aller Dinge ist, ist sie keines von ihnen. Sie ist also weder ein Etwas noch ein Qualitatives noch ein Quantitatives ...; es ist kein Bewegtes und wiederum auch kein Ruhendes, nicht im Raum und nicht in der Zeit, sondern das Eingestaltige als solches; oder vielmehr ohne Gestalt, da es vor jeder Gestalt ist, vor Bewegung vor Stillstand, denn die haften an dem Seienden und machen es zu einem Vielen.“<sup>20</sup>

Das Eine sei also einerseits die Quelle allen Seins, andererseits eine absolute Einheit, könne also mit der Vielzahl des Seienden nicht identisch sein. Das *Eine* sei eine absolute Einheit, daher sei ein direkter begrifflicher Zugang zu ihm nicht möglich. Plotin stellte so die Weichen zu einer negativen Theologie, denn nur in negativer Weise könne das Eine bestimmt werden, es könne nämlich nur gesagt werden, was es nicht sei: Das *Eine* sei gar nicht zu bestimmen und deshalb unsagbar. Doch gerade mit ihm sollte die menschliche Seele eins werden: Da es begrifflich keinen Weg zu dieser Verschmelzung gebe, blieb für Plotin nur der Weg der religiösen Ekstase: Der Weg der Kontemplation führe die Seele zum Einen, ihr Antrieb sei die Liebe zum Ur-Einen, ihre Methode die Reinigung. Nur in der Ekstase der unmittelbaren Versenkung in die Betrachtung des Einen sei eine Vereinigung der Seele mit den Einen möglich. Um also mit dem Einen eins zu werden, müsse auf das Denken zugunsten des Schauens und der Ekstase verzichtet werden. Plotins Mystik des Einen bedeutete mit ihrem Verzicht auf Denken und rationale Argumentation zugunsten der Ekstase das Ende jeglicher Philosophie, obgleich Plotin sich weiter als Philosoph verstand.

Die Mystik des Einen war der Ausgangspunkt für Plotins berühmte Emanationslehre, die sicher das wirkungsvollste Element des Neupla-[177:]tonismus gewesen ist. Emanation heißt Ausstrahlung. Plotin ging davon aus, daß das Eine wegen seine Überfülle ständig alles bestimmte Seiende ausströme. Das Eine sei das Göttliche, das die anderen Welten aus sich *emaniere*, es sei das Licht, aus dem intelligible und irdische Welten ausgestrahlt würden. Dieser ständige Emanationsvorgang schüfe eine ganze Reihe von Sphären, von denen wir einige benennen wollen. Jede dieser Sphären *emaniere* ihrerseits weitere, im Rang niedere. So ließ Plotin eine in sich gestufte Welt aus dem Einen herumgehen, wobei jede Stufe eine Rangordnung des Seins ausdrücke: Mit der Entfernung vom Einen nehme der Seinsrang ab.

<sup>19</sup> Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 2, S. 360.

<sup>20</sup> Plotin: Das Gute (Das Eine). In: Plotins Schriften, Bd. 1, Hamburg 1956, S. 95.

**Erstens:** Das erste Produkt des Einen sei der *Geist*, der *Nous*. Er bilde das höchste Seiende und umfasse die Ideen, d.h. die ewigen Urbilder der Dinge. Diese Sphäre der Ideen sei eine intelligible Welt, die zwar auf das Eine ausgerichtet sei, doch gegenüber dieser absoluten Einheit bereits in sich differenziert sei. Denn das Denken dieses Geistes verlange bereits die Unterscheidung von Denkendem und Gedachtem und mit letzterem die Differenzierung der Gegenstände untereinander. Dieser Stufe des Seins kämen daher die Prinzipien von Sein, Beharren, Idealität, Bewegung und Verschiedenheit zu.

**Zweitens:** Diese platonische Ideenwelt strahle ihrerseits die *Weltseele* aus. Diese sei ein Abbild des Geistes, ihre höchste Tätigkeit sei die Schau des Geistigen. Die Weltseele ihrerseits beseele den Kosmos, durchdringe und forme ihn und schaffe dadurch seine Harmonie. Sie verbinde die Sphären des Geistigen und des Stofflichen. Die Weltseele gehöre noch zur intelligiblen Welt des Geistes und sie enthalte in sich die Einzelseelen. Erst diese Einzelseelen verbanden sich mit der Materie und schufen so die Einzeldinge der körperlichen Welt.

**Drittens:** Die Weltseele bringe eine dritte Emanationssphäre hervor, die von Plotin „zweite Seele“ oder *Natur* genannt wurde. Er sah in der Natur die Manifestation einer geistigen Ordnung, eine Mannigfaltigkeit beseelter Wesen. Doch nicht die gesamte geistige Wirklichkeit sei Natur. Das Eine, der Geist und die Weltseele gehörten bei Plotin keineswegs zur Natur, sondern nur jener Bereich, der sich auf die einzelnen Dinge beziehe. Nur als Manifestation des Geistes, nicht durch sich, sei die Natur eine Rangstufe des Seins.

**Viertens:** Als letzte und niederste Sphäre erschien die *Materie*, sie sei Produkt des Emanationsprozesses der Natur. Plotin bezeichnete sie als das Nicht-Seiende, was aber ihre Existenz nicht ausschließe, sondern nur ihren Rang im Sein bezeichnete. Die Materie sei an sich ohne Form, ungeordnet und häßlich. Sie sei die Ursache der Vielheit und der Unvollkommenheit des Irdischen, dazu die Quelle alles Häßlichen und Bösen. Am weitesten [178:] vom Licht des Einen entfernt, sprach Plotin von ihr als „Finsternis des Stoffes“.

Methodisch hatte diese neuplatonische Seinsstufung zur Voraussetzung, daß die Ergebnisse gedanklicher Abstraktion verselbständigt und dann wie etwas behandelt wurden, das unabhängig von dieser Abstraktion wirklich sei. Bereits Platon bezog die Begriffe auf Ideen, zwischen denen Über- bzw. Unterordnung herrsche wie zwischen allgemeinen und weniger allgemeinen Begriffen. Begriffliche Beziehungen wurden nur zu Seinsbeziehungen erklärt. Diese in der Ideenwelt postulierten Beziehungen erhielten dann einen Vorrang vor jenen Denkbeziehungen zugesprochen, obwohl sie doch deren Abstraktionsergebnis waren. Platon konstruierte so eine ideale hierarchisierte Wirklichkeit. In der Praxis aber schrieb Platon wie Plotin damit der Wirklichkeit eine objektiv-logische Ordnung zu. Diese gewann bei Plotin mit den Sphären geistiger Welten ein solches Eigengewicht, daß jeglicher Produktionsprozeß überhaupt nur noch als geistiger vorgestellt werden konnte.

Plotins Emanationsmodell der Seinsstufung erklärte jede Stufe für ein Resultat der Emanation der höheren Stufe und gleichzeitig zur Quelle der niederen Stufe: Nur die Materie erschien als bloßes Resultat, sie emanire nichts mehr. Da aber nach Plotin Erkenntnis die Gleichartigkeit von Erkennendem und Erkannten voraussetze, entstand für ihn das Problem, wie die völlig ungeistige Materie überhaupt erkannt werden könne. Obwohl Plotin erklärt hatte, daß das Sein nicht von seiner Quelle, dem Einen zu trennen wäre, setzte er die Scheidung von Produzent und Produkt für die Emanation gerade voraus. Deshalb komme den Produkten des Einen eben nicht die Qualität des Einen zu, sondern ein niederer Rang des Seins. „Das Produkt ist nicht Glanz des Produzenten, sondern nur sein Abglanz, der immer schwächer wird, je tiefer in das Bestimmte, Viele, Irdische hinabgestiegen wird.“<sup>21</sup>

Mit dieser Lehre von der Seinsstufung durch Emanation versuchte Plotin das Problem des Verhältnisses von Einheit und Vielheit, mit dem sich die griechische Philosophie seit Parmenides beschäftigt hatte, zu lösen. Der Zusammenhang der Ideen wurde objektiviert und verabsolutiert. Mit der Erhebung des Einen zum Absoluten wurde dieser ideelle Zusammenhang als höchstes Prinzip des Seins bestimmt:

---

<sup>21</sup> Seidel, Aristoteles, S. 184.

„Das Eine als höchstes Prinzip soll absolute Einheit sein, d. h. keine differenzierenden Bestimmungen mehr enthalten; es ist Einheit ohne Vielheit, somit eine Einheit, die nichts mehr vereinheitlicht. Trotzdem sollte aus dem Einen alles andere abgeleitet werden. Das konnte nur gelingen, wenn sich zeigen ließ, wie das Eine die Vielheit in sich erzeugt. Zu diesem Zweck wurde angenommen, daß das [179:] Eine, um sich zu denken, auf sich reflektieren müsse und so einerseits das ist, was denkt, andererseits das, was gedacht wird. Das Eine macht sich zum Gegenstand, d. h. es entfremdet sich von sich selbst. Indem es sich denkt, ist es mit dem Gedanken vereint, bezieht sich auf sich selbst zurück. Die Frage, warum das Eine sich von sich selbst entzweit ..., bleibt jedoch unbeantwortet.“<sup>22</sup>

Die Neuplatoniker konnten also das Hervorgehen der Vielheit der Wesen aus dem obersten Prinzip des Einen mit der unterstellten Emanation nicht wirklich erklären. Da das Eine sowie für unerkennbar gehalten wurde, verletzte schon die Aussage, aus ihm gehe alle differenzierte Wirklichkeit der Welt hervor, dieses Postulat.

Plotin und seine Nachfolger gingen wie bereits die Eleaten vom wirklichen Problem des Verhältnisses von Einheit und Vielheit aus. „Plotins Philosophie enthält den wichtigen Gedanken, daß nichts Gegenstand der Erfahrung bzw. der Erkenntnis sein könnte, das nicht eine Einheit mannigfaltiger Bestimmungen wäre und seinerseits innerhalb eines einheitlichen Zusammenhangs mit anderem in Beziehung stünde.“<sup>23</sup> Doch er vergegenständlichte den Begriff der Einheit, so wie bereits Platon in seiner Ideenlehre die Begriffe vergegenständlicht hatte, und machte aus ihm eine eigene, welt schöpferische Wirklichkeit das Eine. Und damit ließ er die Philosophie zugunsten der Mystik hinter sich. So bliebe dem Menschen diesem Einen gegenüber nur die ekstatische Schau.

Allen Produkten der Emanation wohne das Streben inne, zu ihrem Schöpfer zurückzukehren. Der Mensch müsse dies zum wichtigsten Inhalt seines Lebens machen. Voraussetzung der Rückkehr sei eine Katharsis, die Reinigung von allem Irdischen und Körperlichen. Die Katharsis schließe dem Menschen die Tugenden und das Denken auf. Doch nur vermittelt der Ekstase führe sie zu einer Vereinigung mit dem Einen in der Schau.

Auf dem Wege der Sakralisierung der spätantiken Geistesentwicklung waren deren rationale Strömungen zunehmend durch mystisch-religiöse verdrängt worden. So hob der Neuplatonismus als letztes System antiker Philosophie mit Denken und Rationalität an, aber endete mit der Ekstase. Doch Plotins System war in bezug auf die Erlösungsbedürfnisse der Massen des Römischen Reiches noch immer geistig zu anspruchsvoll. Keine der spätantiken Philosophien konnte sich hinsichtlich ihres Masseneinflusses mit dem jungen Christentum messen, dessen neue Heilslehre diesen entgegenkam, ohne philosophische Bildung zu erfordern.

[180:]

## 6. Die welthistorische Wirkung des Neuplatonismus

**Proklos** (410-485) war der letzte große Vertreter des spätantiken Neuplatonismus. Er lebte rund 850 Jahre nach Platon und lehrte an der Akademie in Athen, deren Scholarch er bis zu seinem Tode war. Proklos gab dem Neuplatonismus jene systematische Geschlossenheit, in der er für Jahrhunderte wirksam werden sollte. Er gilt darum als „Scholastiker“ des Neuplatonismus. Während Hegel die Leistung des Proklos hoch schätzte, nannte Eduard Zeller diese systematisierende Leistung zu Recht einen „öden und eintönigen Formalismus“.<sup>24</sup>

Proklos lehrte zu einer Zeit, in der das Christentum bereits Staatsreligion im Römischen Reich geworden war. Noch aber bestand die Möglichkeit, unabhängig von christlichen Dogmen Philosophie zu lehren und ihnen entschieden zu widersprechen. In Athen, Alexandria und Konstantinopel bestanden philosophische Lehrstühle, die aus staatlichen Mitteln finanziert wurden. Doch im Jahre 529

<sup>22</sup> Röd, Der Weg der Philosophie, Bd. I, S. 262.

<sup>23</sup> Ebenda, S. 252.

<sup>24</sup> Eduard Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bd. 3/2, Hildesheim 1990, S. 846.

wurden alle philosophischen Schulen durch Kaiser Justinian geschlossen. Das 15 Bücher umfassende Werk des Schülers und Nachfolgers Plotins, Porphyrios, *Gegen die Christen* wurde verbrannt. Porphyrios Werk und sein Schicksal symbolisieren, in welcher Weise die Auseinandersetzung mit der staatliche und kirchliche Macht gegen freies Philosophieren einsetzenden christlichen Religion zur Sache der Philosophie geworden war. Obwohl der späte Augustinus als Kirchenvater geradezu ein Musterbeispiel für Intoleranz und solcherart Einsatz geistiger Autorität wurde, verehrte er Porphyrios als Lehrer der Philosophie, trotz dessen Gegnerschaft gegen das Christentum.

Der spätantike Neuplatonismus verlor sich zunehmend in Mystik und Dämonologie. Dennoch war er als letzte antike Philosophie von großer Wirkung auf den weiteren Gang der Philosophie. Nur scheinbar im Widerspruch zu dieser These steht die Tatsache, daß Plotin selbst hundert Jahre nach seinem Tode so gut wie vergessen war und erst durch die im 15. Jahrhundert erneuerte platonische Akademie im Florenz der Renaissance wiederentdeckt wurde. Die neuplatonische Lehre von der Seinsstufung hatte eine nachhaltige Wirkung auf das gesamte Mittelalter. Doch die größten Wirkungen des Neuplatonismus waren indirekter oder unterschwelliger Art. Die wichtigsten Dimensionen dieser indirekten Wirkungsweise scheinen mir folgende zu sein:

**Erstens:** Der Neuplatonismus war die letzte große antike Philosophie, er war zugleich so synkretistisch, daß neben ihm selbständige Richtungen [181:] kaum mehr bestanden, so daß Philosophieren mit neuplatonischem Philosophieren mehr oder weniger identisch wurde.

**Zweitens:** Die Neuplatoniker überlieferten durch ihre Kommentare zu den Werken antiker Autoren in einem hohen Maße das Erbe antiker Philosophie und beeinflussten so deren künftige Rezeption wegweisend, ja teilweise monopolisierend.

**Drittens:** „Im Neuplatonismus leistete die griechische Philosophie dem christlichen Denken noch einmal Widerstand; wenn sie dabei unterlag, so läßt das erkennen, wie mächtig das religiöse Bedürfnis war. Aber das Christentum vermochte den Neuplatonismus auch nicht vollständig aus dem Felde zu schlagen“.<sup>25</sup> Denn philosophisch stützten sich die entscheidenden Kirchenväter auf den Neuplatonismus, auch wenn sie ihn dem religiösen Glauben unterordneten. So erlangte die neuplatonische Philosophie vor allem durch Augustinus für Jahrhunderte eine neue Wirkungsgrundlage.

Die welthistorisch entscheidende Wirkung des Neuplatonismus bestand also nicht in erster Linie in der Überzeugungskraft seines philosophischen Systems. Seine Wirkung ist kein Beweis für philosophische Größe oder Klarheit. Nicht die Rezeption dieser Philosophie in ihrer durch Plotin gegebenen Gestalt oder in ihrer durch Proklos systematisierten Form ist daher das Wichtigste an der Wirkungsgeschichte, sondern vor allem die Vermittlung des antiken philosophischen Erbes durch den Neuplatonismus als Medium. Der größte Teil der Werke neuplatonischer Autoren waren Kommentare zu Aristoteles, Platon und anderen antiken Autoren. Durch ihre Kommentare übten diese neuplatonischen Schriftsteller bis zur Renaissance, ja teilweise bis ins 19. Jahrhundert einen entscheidenden Einfluß auf die spätere Philosophieentwicklung, vor allem auf die Erforschung der Geschichte der Philosophie aus. Denn über tausend Jahre lang war die gesamte Rezeption Platons und Aristoteles' durch ihre Interpretation bestimmt, d.h. kanalisiert und gebrochen. Für die Neuplatoniker gab es keinen grundlegenden Unterschied zwischen Platon und Aristoteles, sie hielten beide für die Vertreter *einer* Philosophie, die sich nur in der Ausdrucksweise unterschiede. So behauptete Simplicios, daß zwischen Aristoteles und Platon in allen wesentlichen Punkten Übereinstimmung bestehe. Wo Aristoteles dem Platon widerspreche, handele es sich nur um eine Diskrepanz von Worten.

Das Werk des Proklos *Liber de Causis* (Buch von den Ursachen) galt im Mittelalter als ein Werk des Aristoteles. Auch die arabischen und die lateinischen Aristoteliker rezipierten ihren Meister in neuplatonischer Interpre-[182:]tation. Über den *Liber de Causis*, über seine Kommentare zu den platonischen Schriften *Alkibiades*, *Kratylos* und *Staat*, über sein Hauptwerk *Platonische Theologie*, vermittelt auch über die Schriften des Pseudo-Dionysios Aeropagita und anderer Autoren übte Proklos einen großen Einfluß auf die Patristiker, auf die mittelalterliche und auf die Renaissancephilosophie

---

<sup>25</sup> Röd, *Der Weg der Philosophie*, Bd. I, S. 237.

aus. Er reicht über die europäische Philosophie der Neuzeit hinaus bis zur klassischen deutschen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts. Die heutige Forschung ist sich einig, daß eine historisch-kritische Würdigung Platons oder Aristoteles' von Proklos nicht erwartet werden könne. Dessen ungeachtet galt seine Ontologie im hohen Mittelalter als der des Aristoteles konform und ebenbürtig, ja in der Renaissance schien es, als ob Proklos die Ontologie des Aristoteles entscheidend korrigiert habe.<sup>26</sup> Erst im 19., ja teilweise erst im 20. Jahrhundert konnte die Forschung durch die neuplatonischen Überlagerungen hindurch wieder zur authentischen Philosophie dieser antiken Denker vordringen.

Aber dieser nachhaltige Einfluß neuplatonischer Autoren ist nicht dem Proklos allein zuzuschreiben. Nach der Auflösung der platonischen Akademie in Athen 529 emigrierten einiger ihrer Lehrer wie *Damaskinos* und *Simplikios* nach Persien. Doch da sie dort keine entsprechende Wirkungsmöglichkeit fanden, kehrten sie nach wenigen Jahren zurück. Im Römischen Reich war ihnen fortan das Lehren der Philosophie verboten. So machten sie sich daran, für künftige Gelehrten niederzuschreiben, was sie von der griechischen Philosophie für unverlierbar hielten. Die gelehrten Kommentare des Simplikios, besonders zur *Metaphysik* des Aristoteles, enthalten eine Fülle von Fragmenten und doxographischen Berichten. Sie reichen von den Vorsokratikern bis zu heute verlorengegangenen Aristoteles-Kommentaren. Simplikios überlieferte einzigartige Fragmente von Anaximander, Parmenides und Empedokles.

Wenn vom wegweisenden Einfluß neuplatonischer Denker auf die spätere Philosophie die Rede ist, darf ein Hinweis auf *Boëthius* an dieser Stelle nicht fehlen. Boëthius, auf den wir in der nächsten Vorlesung eingehen werden, war keiner der großen neuplatonischen Philosophen. Doch beeinflusste er durch seine Schriften die mittelalterliche Philosophie und Theologie über Jahrhunderte so nachhaltig, daß er zeitweise kaum weniger einflußreich war als Augustinus. Sein Einfluß war dreifacher Natur:

**Erstens:** Seine bildeten Für die nächsten Jahrhunderte bildeten die Kommentare des Boëthius die wichtigste Quelle, aus der das europäische lateinische Mittelalter eine Kenntnis der platonischen bzw. der aristotelischen Philosophie gewinnen konnte.

[183:] **Zweitens:** Boëthius trug ganz wesentlich dazu bei, dem Mittelalter die lateinische Begrifflichkeit der Philosophie zu übermitteln.

**Drittens:** Inhaltlich aber gab er dem Mittelalter gleich eine ganze Reihe von Problemen vor, mit denen sich dann die scholastische Philosophie jahrhundertlang auseinandersetzte. Das wichtigste und am längsten umstrittene war dabei zweifellos das **Universalienproblem**, also die Frage, ob den allgemeinen Begriffen ideale Entitäten entsprächen oder nicht. Die Platoniker hatten darauf eine bejahende Antwort gegeben, für sie existierten diese sog. Universalia real, d. h. selbständig gegenüber den einzelnen Dingen. Universalia waren in Platons Auffassung die Ideen und sie wären wirklicher als konkrete Dinge. Dies führte zu der Formel „Universalia vor den Dingen“. Aristoteles war ebenfalls von der Wirklichkeit des Allgemeinen ausgegangen, doch hatte er es als Allgemeines der Dinge selbst bestimmt, also als allgemeine Form in den Dingen. Diese Position wurde mit der Formel „Universalia in den Dingen“ umschrieben. Die Stoiker und die Epikureer aber negierten das Vorhandensein eines vom Denken unabhängigen Allgemeinen, vielmehr werde dieses Allgemeine erst vom Denken erzeugt. Für diese Position wurde die Formel geprägt „Universalia nach den Dingen“. Der mittelalterliche Universalienstreit ging so auf Boëthius und über diesen auf Porphyrios zurück. Doch seine Bedeutung als Gegenstand eines langen und erbitterten Streits, der theoretisch aber mehr noch ideologisch und machtpolitisch bestimmt war, sollte er erst in der feudalen Gesellschaft des Mittelalters entfalten.

---

<sup>26</sup> Vgl. Der kleine Pauly. Lexikon der Antike in 5 Bänden, Bd. 4, München 1979, S. 1162, Artikel: Proklos.

[184:]

## **Neunte Vorlesung**

### **Aurelius Augustinus und die Rezeption antiker Philosophie durch das frühe Christentum**

Philosophie ist immer auch eine Antwort auf eine geschichtliche Situation. Zwar läßt sie sich niemals allein und unmittelbar aus gegebenen geschichtlichen Umständen ableiten, doch darf sie auch nicht von ihrem historischen Kontext abgetrennt werden. Dieser Kontext ist für den vorliegenden Zusammenhang das späte römische Kaiserreich, genauer dessen Westhälfte, nachdem sich Ostrom und Westrom zunehmend trennten. Um die Produktions- und Reproduktionsbedingungen von philosophischen Fragestellungen und philosophische Theoriebildung zu verstehen, müssen wir die Verflechtungen der geschichtlichen Voraussetzungen mit den Theoriebildungen und der Funktionsweise von philosophischer Theorie betrachten. Das Ende der antiken Philosophie hing mit den für sie konstitutiven Veränderungen der Spätantike direkt zusammen.<sup>1</sup>

#### **1. Zur historischen Grundlage des Endes antiker Philosophie**

Kaiser Konstantin hatte 324 den Regierungssitz nach Konstantinopel verlegt. Die östliche und die westliche Hälfte des Römischen Reiches durchliefen zunehmend Entwicklungsprozesse, die sie voneinander trennten. Seit dem Ende des 4. Jahrhunderts vertieften sich die wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Unterschiede. Wir konzentrieren uns an dieser Stelle auf die Westhälfte des Reiches.

In dieser antiken Gesellschaft der Westhälfte des Römischen Reiches vollzogen sich im 4. und 5. Jahrhundert widersprüchliche Prozesse. Die wirtschaftliche Grundlage der Städte verschwand sukzessive, der Fernhandel versiegte, das Handwerk wurde wirtschaftlich unrentabel und durch administrativen Zwang aufrechterhalten. Die Einwohnerzahlen gingen seit dem 2. Jahrhundert drastisch zurück, die Städte verödeten. Als Wohnsitz für die Reichen waren sie nicht mehr attraktiv: Sofern jene nur irgend Grundbesitz besaßen oder erwerben konnten, zogen sie sich aufs Land zurück. Die ehemals städtisch bestimmte antike Gesellschaft verländlichte. Faktisch bereitete dieser Prozeß den Feudalismus vor. Auf dem Lande arrondierten die Grundbesitzer ihre Güter zu tendenziell selbstgenügsamen [185:] Lebenseinheiten. Die agrarische Produktion für den städtischen Markt ging zurück, weil die Märkte schrumpften und die abnehmende städtische Bevölkerung selbst auf den verbleibenden weniger kaufte.

Der Glanz der römischen kaiserlichen Macht täuschte darüber hinweg, daß die zentrale Verwaltung nicht nur aufgebläht und ineffektiv, bürokratisch erstarrt und zunehmend teurer war, sondern mehr noch, daß sie hochgradig fiktiv wurde. Denn sie konnte ihre Funktionen vom Zentrum aus nicht mehr bis in alle regionalen und lokalen Einheiten ausüben. Die Schwäche der kaiserlichen Zentralmacht bewirkte eine Dezentralisierung der Macht und der administrativen Funktionen: Weil die zentrale Verwaltung immer schwächer wurde, verlagerten sich Funktionen wie Steuereintreibung, Jurisdiktion und selbst Verteidigung auf regionale und sogar lokale Instanzen. Faktisch übernahmen die lokalen Grundbesitzer viele hoheitliche Rechte vom Staat.

Die Re-Agrarisierung der antiken Gesellschaft in den Provinzen Westroms aber basierte nicht etwa auf einer Blüte der Landwirtschaft, sondern im Gegenteil: Die Rentabilität des Grundbesitzes ging zurück, die Einnahmen aus der Landwirtschaft sanken, weil die Produktion zu teuer und der Marktbedarf geringer wurden. Folglich reduzierten die Grundbesitzer die Anbaufläche. Für die Grundeigentümer wurden Sklavenarbeit und die Sklavenhaltung teurer, längst kamen keine Kriegsgefangenen mehr auf den Markt. Unter diesen Umständen näherte sich die Situation der Kolonen jener der Sklaven an. Auch die Handarbeit wurde teurer. Während die Bevölkerungszahl insgesamt abnahm, änderte sich ihre Verteilung zugunsten des Landes.

---

<sup>1</sup> Vgl. Kurt Flasch: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1986, 1. u. 2. Teil.

Mit dem Niedergang von Produktion und Handel sanken nicht nur die Einnahmen der herrschenden Klassen, sondern mehr noch die des Staates. Aber der aufgeblähte Beamtenapparat und die steigenden Militärkosten für die ständigen Kriege sollten finanziert werden, daher schraubte der Staat die Steuern so hoch, daß die Besteuerung ihre eigene Grundlage ruinierte. Steuerpflichtige Tätigkeiten in der Städten auszuüben, lohnte sich wirtschaftlich immer weniger. Folglich wurden wirtschaftliche Interessen durch Zwangsmaßnahmen ersetzt, von der Steuererpressung bis zur beruflichen Zwangsorganisation und zur vorgeschriebenen Erbllichkeit der Berufe.

Der ruinöse Steuerdruck war Bestandteil einer immer steriler werdenden bürokratischen Reglementierung des gesamten Lebens, dessen Strukturen erstarrten und alle Lebensgestaltungen erschwerten. Der allgemeine Zwang löschte private Initiativen aus oder lenkte sie allein auf die großen Güter. Der öffentliche Dienst verlor für die Angehörigen der herrschenden Klassen seine Attraktivität, ihre Mitglieder vermieden es zunehmend, freiwillig noch öffentliche Ämter zu übernehmen, denn diese waren mit uner-[186:]höht hohen Abgaben belastet. Der römische Staat regierte auf diesen Schwund, indem er diese Ämter erblich und damit zwanghaft machte. Gleiches galt für die handwerklichen Berufe. Auch sie wurden erblich gemacht und ihre Mitglieder in Zwangsorganisationen zusammengefaßt. Das sollte die Abwanderung aufs Land verhindern, konnte den Verfall und die Entvölkerung der Städte aber nur verzögern.

Der göttliche Glanz des Kaisers bot real keinerlei Schutz vor den angestammten Unterdrückern. Unter dem Druck der Rezession in der Landwirtschaft begaben sich freie Bauern in die Hand der Grundbesitzer, um auf deren Gütern zu arbeiten und so wenigstens der Steuererpressung zu entfliehen. Die kaiserliche Macht wurde so schwach, daß sie selbst vor den periodischen Überfällen der meist germanischen Eroberer keinen Schutz bot. Die Überfälle und Invasionen kriegerischer Germanenstämme verstärkten die Stadtflucht und die zunehmende Unfreiheit noch, denn sie zerstörten Städte und Verkehrswege und erschwerten so den zurückgehenden Handel noch mehr. Vor den plündernden Eroberern suchten nicht wenige Bauern Schutz bei jenen Herren, die wenigstens etwas Sicherheit verhiessen, und das waren wiederum die lokalen Grundherren.

Zwischen 350 und 700 verschwanden die Führungsschichten der römischen Antike und mit ihnen ihre Bildung und Kultur. „Mit dem Vermögensverlust der bisher führenden Schichten verschwand auch die soziale Vorbedingung des antiken Lebensideals der Muße: Sofern die Wissenschaft in den nächsten Jahrhunderten überhaupt noch vorkam, diente sie kirchlichen Zwecken“.<sup>2</sup>

Der Verfall der Städte und der städtischen Kultur, der Niedergang der gewerblichen und der agrarischen Produktion und das weitgehende Versiegen des Fernhandels hatten ganz direkt kulturelle Folgen. Die sich rasch vertiefende kulturelle Kluft zwischen den beiden Reichshälften Roms führte auch dazu, daß im Westen immer weniger Menschen gab, die überhaupt noch griechische Bücher lesen konnten. Ihre Verbindungen zur Philosophie und Wissenschaft der griechischen Antike rissen ab. Das betraf auch jene, die ihre Vernunft gegen die vordringenden Erlösungsreligionen geltend machen wollten. Im Osten der Reiches, dem künftigen Byzanz, spielten die Städte und der Fernhandel nach wie vor eine tragende Rolle, hier wurde die griechische Sprache später zur offiziellen Amtssprache erhoben.

Doch die sprachliche Situation war nicht nur durch den Verlust der griechischen Sprache bestimmt. Für den sprachlichen Weg von der Spätantike zum Frühmittelalter sind zwei Sachverhalte noch gravierender: Erstens der allgemeine Analphabetismus der neuen herrschenden Schich-[187:]ten und zweitens die neue Rolle der lateinischen Sprache. Augustinus und Boëthius schrieben ihre Werke noch in ihrer Muttersprache. Nach ihnen avancierte das Lateinische zur Sprache der Klöster, Schulen und Kanzleien, aber es war nicht mehr die Muttersprache der späteren Autoren, sondern eine erlernte Bildungssprache. Muttersprache und Bildungssprache fielen im Mittelalter auseinander, Flasch spricht von einem „sprachlichen Zwei-Schichten-System“<sup>3</sup>. Die Eroberer konnten zwar das römische

---

<sup>2</sup> Ebenda, S. 127.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 137.

Verwaltungssystem und mit ihm die Alleinherrschaft des Lateinischen zerschlagen. Aber keine der germanischen Sprachen, weder das Fränkische noch das Langobardische und schon gar nicht das Gotische, konnten das Lateinische als *lingua franca* ersetzen, weil die neuen Sprachen für die Zwecke der Verwaltung nicht ausreichten. Die christliche Kirche aber prägte ihre lateinische Identität erst nach dem Zusammenbruch der institutionellen Grundlage ihrer Amtssprache richtig aus.

Das politische und militärische System des weströmischen Reiches war im 5. Jahrhundert zusammengebrochen, die neuen Herren sprachen eine „barbarische“ Sprache. Sie hatten kein öffentliches Rechtssystem und waren vor allem mit Krieg und Raubzügen beschäftigt. Die wirtschaftliche Produktion war bis auf Ausnahmen wie Luxusgüter nicht mehr für den Export bestimmt, sondern für den eigenen Bedarf der Landgüter und der Umgebung. Für den Export wurden fast nur noch Waffen produziert oder Repräsentationsstücke für eine militärische Oberschicht. Die „Produktivität der Landwirtschaft sank. Die Bewässerungssysteme verkamen, die Arbeitskräfte fehlten oder wurden nicht rational eingesetzt. Die landwirtschaftlich genutzte Fläche wurde kleiner, die Bearbeitungsweise primitiver. Metallwerkzeuge waren überaus selten.“<sup>4</sup>

Die Ruralisation\* entvölkerte und entwertete die Städte, ihre Bedeutung als Handelsplätze ging zurück, ihre für den Export produzierenden Gewerbe verschwanden. Sie blieben Verkehrsknotenpunkte, aber die Verkehrsstraßen verfielen oder wurden zerstört. Der geringe Fernhandel wich vielfach auf die Flüsse aus. Zwar avancierten manche Städte zu Bischofssitzen, doch das konnte den Bedeutungsverlust zunächst nicht ausgleichen.

Was konnte unter diesen Umständen und Erfahrungen die antike Philosophie den Menschen bedeuten? Hierzu wird häufig auf das Beispiel des Boëthius verwiesen, der als Christ vor seiner Hinrichtung Trost nicht in seiner Religion, sondern in der Philosophie suchte.<sup>5</sup> Zunächst konnte philosophisches Nachdenken dazu dienen, Abstand gegenüber diesen Erfah-[188:]rungen zu gewinnen. Doch die philosophische Idee der Selbstbestimmung und des durch eigene Tätigkeit zu erreichende Glücks blieb allenfalls in Bereichen erinnerenswert, die einen Fluchtweg auf diesem starren System zu bieten schienen, Fluchtziele waren etwa das Eremitentum, die Rhetorik oder die klerikale Laufbahn. Philosophie konnte umgekehrt auch dazu dienen, die eigene Resignation in bezug auf praktische Selbstbestimmung bzw. eine intellektuelle Distanz gegenüber diesen Zwängen auszudrücken.

Die in der letzten Vorlesung geschilderten Tendenzen der geistigen Entwicklung in der römischen Spätantike bilden auch die Grundlage für die Herausbildung einer ganzen Reihe von Erlösungsreligionen, unter denen sich schließlich das Christentum durchsetzte. Hier geht es um Philosophie und ihre Geschichte, nicht um Religion und ihre Geschichte. Der religiöse Glaube ist nicht Gegenstand der Darstellung. Zwischen antiker Philosophie und christlicher Religion und Theologie, allgemeiner noch zwischen philosophischer und religiöser Denkweise, bestand und besteht ein grundlegender, unvereinbarer Gegensatz. Ungeachtet dessen gab es in diesen Jahrhunderten eine intensive Rezeption antiker Philosophie durch frühchristliche Theologen, die dabei allerdings nur die ihnen brauchbar erscheinenden philosophischen Voraussetzungen zu übernehmen und den als Offenbarung ausgegebenen und kanonisierten Dogmen der christlichen Lehre unterzuordnen trachteten, dagegen die kritische und rationale Denkweise der Philosophie grundsätzlich negierten. Diese Rezeption ist philosophiehistorisch zu untersuchen. Es geht dabei also um die philosophischen Voraussetzungen der christlichen Lehre, um die Ablehnung und Bekämpfung antiker Philosophie einerseits wie um deren Rezeption und Inanspruchnahme für die sich erst herausbildenden und anfangs noch nicht kanonisierten Lehren der christlichen Kirche andererseits.

---

<sup>4</sup> Ebenda, S. 126.

\* Umkehrung von Prozessen der Urbanisierung im Sinne der Verländlichung oder Verdörflichung der Städte..

<sup>5</sup> Anicius Manlius Severinus Boëthius: Trost der Philosophie. Lat./dt. Herausgegeben und übersetzt von E. Gegen-schatz und O. Gigon, Zürich- Düsseldorf 1990.

## 2. Spätantike Philosophie und antikes Christentum

Die Beziehungen zwischen der christlichen Lehre und der spätantiken Philosophie waren vielfältig, hier können nur einige, typologisch bestimmte Zusammenhänge herausgegriffen werden:

**Erstens** haben beide in der gesellschaftlichen Entwicklung des römischen Kaiserreiches eine gemeinsame Grundlage:

„Im Unterschied zu den Religionen der Griechen, der Römer und der orientalischen Völkern, deren Ursprünge in archaische Zeiten zurückreichten, ist die christliche Religion ein ideologisch-religiöser Reflex jener sozialen Widersprüche, die eine hochentwickelte Sklavenhalterordnung auszeichnen. Unter den Bedingungen der Krise des Römischen Imperiums waren die alten Religionen anachronistisch geworden; das Christentum war zeitgemäß. In einer trostbedürftigen Welt enthielt das Christentum für die armen und leidenden, für die unterdrückten und rechtlosen Volksschichten den Versuch, ideelle Selbstverständigung [189:] zu gewinnen. Die Spiritualisierung, Historisierung und Kosmopolitisierung des jüdischen Messias-Glaubens, die Lehre, wonach in Jesus Christus der Sohn Gottes Mensch geworden sei, der die Erlösung verheißt, kamen großen Teilen der Bevölkerung des Römischen Reiches direkt entgegen. Wo Erlösung aus eigener Kraft undenkbar erscheint, dort wird der Erlöser erfleht; und ist er erschienen, dann wird an ihn bedingungslos geglaubt.“<sup>6</sup>

Nun wissen wir, daß in jener Zeit das Christentum in Gestalt zahlreicher orientalischer Kulte nicht wenige Konkurrenten hatte. In der Bevölkerung des Römischen Reiches fanden viele jener neuen Kulte eine Anhängerschaft. Doch das junge Christentum erwies sich als jene Heilslehre, die schließlich den größten Einfluß erlangte. Sie fand ihre Massenbasis unter den Armen, Elenden, Unterdrückten, unter den Entwurzelten und Heillosen. Ihr Evangelium, ihre frohe Botschaft verhiess nicht nur Trost und Erlösung, sie war religiöser Ausdruck ihres sozialen Protestes. Doch selbst das „revolutionäre Moment“ des Urchristentums (Friedrich Engels) hat niemals die realen sozialökonomischen und politischen Verhältnisse bedroht, weil die neue Religion Demut und Duldung zu christlichen Kardinaltugenden erhob und die Erlösungsbedürftigen mit der Vorbereitung auf ein jenseitiges ewiges Leben vertröstete. In dem Maße aber, wie die neue Religion institutionalisiert wurde und sich dabei mit den bestehenden Mächten arrangierte, trat das sozialutopische Element des Urchristentums zurück. Die neue Kirche arrangierte sich mit den bestehenden Mächten und sie wurde selbst eine Macht, lange bevor das Christentum selbst im Römischen Reich zur Staatsreligion erhoben wurde. Schließlich war die christliche Kirche die einzige große gesellschaftliche Institution, die mit dem römischen Staat und mit der Sklavenhaltergesellschaft nicht unterging, sondern intakt blieb. Sie sanktionierte die entstehende Feudalordnung und vermochte deren Herausbildung wesentlich zu fördern.

Der Prozeß der Herausbildung, Institutionalisierung und Konsolidierung der neuen Religion schloß Jahrhunderte dauernde Bemühungen ein, eine einheitliche Kirchenlehre zu begründen. Das geschah in zahllosen Auseinandersetzungen, sei es zwischen den christlichen Denkern innerhalb der Gemeinden, sei es zwischen ihnen und anderen religiösen Strömungen, sei es zwischen antiken Philosophen und antiken Theologen und zunehmend auch zwischen offiziellen Kirchenautoritäten und abweichenden Auffassungen. In dem langen Prozeß der Herausbildung einer einheitlichen Kirchenlehre waren viele und vielfältige Gedanken, Auffassungen und Strömungen wirksam. Mit der fortschreitenden Kanonisierung und Dogmatisierung der Lehre aber wurden früher gleichberechtigte, doch im Streit unterlegene und nicht kanonisierte Auffassungen nunmehr kir-[190:]chenoffiziell zu **Häresien** erklärt, was sie ihrem Ursprung nach nicht waren. Erst die Orthodoxie der sanktionierten Lehre verketzerzte andere Auffassungen zu Häresien, d.h. zu Abweichungen vom Dogma.

**Zweitens** bildete das bereits benannte Erstarken von Irrationalismus und Mystizismus innerhalb der spätantiken Philosophie ebenfalls eine gemeinsame Grundlage sowohl für die philosophische auch für die religiöse Entwicklung im späten Römischen Reich. Die stoische Affektenlehre und die

---

<sup>6</sup> Helmut Seidel: Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Berlin 1984. S. 185.

neuplatonische Abkehr von allem Irdischen, die Erhebung des Geistes zum Demiurgen der Wirklichkeit und die Doktrin von der Unsterblichkeit der Seele und deren Streben nach Vereinigung mit dem Absoluten – all dies waren Momente antiker Philosophie, die dem Christentum weit entgegenkamen. Zur unmittelbaren philosophischen Grundlage der christlichen Lehren aber wurde der Neuplatonismus, auch wenn die christlichen Theologen ihn als eigenständige Philosophie kritisierten. Daneben bildete auch der stoische Kosmopolitismus ein Element, das von der christlichen Religion aufgenommen wurde. Die Idee der natürlichen Gleichheit aller Menschen, bei der die Stoiker allerdings von allen sozialen und ethnischen Ungleichheiten absahen, konnte ohne größere Schwierigkeiten in eine Gleichheit aller vor Gott transponiert werden.

**Drittens** gab es unter den frühchristlichen Theologen hinsichtlich der Stellung zur antiken Philosophie zwei gegensätzliche Tendenzen. Die erste verkörperte **Justinus** Flavius († 165), der bedeutendste frühchristliche Apologet. Er begriff das Christentum als Vollendung griechischer Philosophie und diese als dessen Vorbereitung. Justinus sah in der idealistischen antiken Philosophie schon beinahe alles Christliche enthalten: Für ihn bestand nur ein gradueller Unterschied, und ein Bündnis erschien ihm möglich, ja geboten. In der antiken Philosophie sah er ebenso wie im Christentum eine Erscheinung des göttlichen Logos. Das Christentum erschien ihm als die endlich gefundene „wahre Philosophie“. Als solche offenbare sie den Anfang und das Ziel aller Dinge, erkenne Gott und Christus und vermöge den Menschen glücklich und vollkommen zu machen.

Justinus Flavius war in Rom als Lehrer der „wahren Philosophie“ aufgetreten und hatte das Christentum auch gegen philosophische Angriffe verteidigt. Im Zuge der Christenverfolgungen zur Zeit des Kaisers Mark Aurel ist er 165 hingerichtet worden. Doch Justinus war keineswegs der einzige christliche Denker der Spätantike, der das Christentum als Vollendung antiker Philosophie begriff. Gleich ihm haben zahlreiche frühchristliche Denker antikes Bildungsgut in die christliche Lehre eingebracht.

An dieser Stelle sei jedoch hervorgehoben, daß die Übertragung antiken Gedankengutes aus einer philosophischen in eine religiöse Denkweise den Sinn und die Stellung dieser Gedanken entscheidend veränderte. Der [191:] deutsche Philosophiehistoriker Friedrich Überweg hat diese Veränderung so beschrieben:

„So sehr das Christentum in der Entwicklung und Darstellung seines Lehrgehaltes sich der antiken Philosophie bedient hat, so ist doch dieser Lehrgehalt selbst, die gesamte Auffassung von Gott, Welt und Mensch und dementsprechend die ganze geistige Haltung prinzipiell verschieden. Auch wo die antiken Systeme und Gedanken fast sklavisch reproduziert werden, empfangen sie aus der neuen Gesamteinstellung eine andere Führung und einen anderen Sinn.“<sup>7</sup>

**Viertens** verkörperte der bekannteste frühchristliche Apologetiker Quintus Septimius Florens **Tertullianus** (um 160-nach 220) den äußersten Gegensatz zu Justinus. Er begriff das Christentum nicht als Vollendung antiker Philosophie, sondern als deren radikale Negation. Nach seinem Übertritt zum Christentum im Jahre 195 wurde Tertullian ein unbeugsamer und leidenschaftlicher Anwalt, dessen Wortgewalt noch heute nachfühlbar ist. Er hat die sich herausbildende christliche Theologie nicht unwesentlich mitgeprägt, einmal durch seine Apologien, mehr noch, indem großenteils er ihre lateinische Terminologie schuf.

Tertullian zog mit Verve und Unduldsamkeit gegen die „heidnische“ Philosophie und die Gnostiker zu Felde. Im Gegensatz zu Justinus bemühte sich er gar nicht erst darum, zu zeigen, daß die christliche Lehre der Philosophie ebenbürtig oder überlegen, daß sie deren Erbe und Vollendung sei, sondern wertete das philosophische Denken radikal zugunsten des Glaubens ab. Wenn auch der ihm zugeschriebene berühmte Satz „*Credo, quia absurdum est*“ (Ich glaube, weil es widersinnig ist) sich nicht in seinen Schriften findet, so trifft er doch Tertullians Position. Dieser wollte nicht wie die Gnostiker den Glauben in Wissen überführen. Für ihn stand der Glauben in grundsätzlichem Gegensatz zum Wissen. Tertullian negierte und verachtete das Wissen. Sein moralischer Rigorismus führte ihn den Montanisten zu, einer christlichen Richtung, die an ein unmittelbar bevorstehendes Weltende

---

<sup>7</sup> Friedrich Überweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie, Zweiter Teil, Darmstadt 1958, S. 1.

glaubte und strengste moralische Forderungen erhob. In dieser Haltung drückten sich aber auch nachwirkende stoische Einflüsse aus, denn sein vom Stoizismus geprägtes philosophischen Denken konnte die Philosophie trotz radikaler Negation nicht ausschließen.

**Fünftens** leisteten vor allem von zwei Gruppen von Theologen tatsächlich eine Rezeption antiker Philosophie für die sich herausbildende christliche Lehre, das waren die alexandrinischen Gnostiker und die griechischen und lateinischen Patristiker. Betrachten wir zunächst die **Gnostiker**. In Alexandria wirkte vom 2. bis zum 4. Jahrhundert eine christliche Katecheten-Schule.

Sie wurde von dem zum Christentum übergetretenen Stoiker *Pan-[192:]tinos* gegründet, ihre bedeutendsten Lehrer waren **Clemens** von Alexandria (150-212) und vor allem **Origenes** (185-254). Diese Theologen sahen die antike Philosophie als ein durch den Logos vermitteltes Geschenk Gottes an, deren Funktion darin bestehe, den richtigen Glauben zum wahren Wissen zu erheben. So wie das mosaische Gesetz für die Juden das Christentum vorbereitet habe, so die Philosophie der Hellenen das Christentum. Die Alexandriner bemühten sich, das antike philosophische Erbe für die Herausbildung der christlichen Theologie heranzuziehen. Nach Clemens verhalte sich der Glaube zum Wissen wie *prolepsis* zur *episteme*. Die griechische Philosophie war ihm Vorstufe und Wegbereiterin des Christentums. Origenes' Schrift *Peri archon* (Von den Prinzipien) erreichte eine große Wirkung.

Die Alexandriner waren Gnostiker, das heißt Teil jener spätantiken Religionsbewegung, die auf Erkenntnis (**Gnosis**) abzielte. Die Gnosis war eine dualistische und stark synkretistische Religion. Gnosis wurde als Vermittlung und Reinigung von allem Irdischen der durch Gottzugehörigkeit ausgezeichneten menschlichen Seele begriffen. Die christlichen Gnostiker zielten auf eine Vergeistigung der christlichen Religion und versuchten, mit gnostischen Lehren die Kirche zu stützen. Später aber wurden ihre Lehren von den Kirchenvätern als „Häresie“ bekämpft.

**Sechstens** werden jene nachapostolischen christlichen Theologen als Kirchenväter (**Patristiker**) bezeichnet, die in der Phase der Konsolidierung und Dogmatisierung der christlichen Lehre – seit dem 4. Jahrhundert – wesentlich zur Herausbildung der Glaubenslehre beitrugen. Obwohl ihre Auffassungen kanonisiert wurden, bildete ihr Denken weder historisch noch systematisch eine Einheit. Ihr Wirken bezeichnet einen Übergang von den frühchristlichen Apologeten wie Justinus zur schulmäßigen Theologie. Zu den griechischen Kirchenvätern gehören

– die **kappadokischen** Patristiker *Basilios* (330-379), *Gregor von Nazianz* († um 390) und vor allem *Gregor von Nyssa* (335-394);

– der **griechische** Patristiker *Johannes Chrysostomos* und jener Autor, der sich *Dionysios Aeropagita* nannte, dessen wirklicher Name bis heute nicht bekannt ist und der in den Registern als *Pseudo-Aeropagita* figuriert;

– die **lateinischen** Patristiker *Ambrosius* (339-397), *Marius Victorinus*, *Hieronymus* (345-419) und *Aurelius Augustinus* (354-430). Hieronymus gewann nachhaltigen Einfluß, indem er mit der lateinischen **Vulgata** jenen Bibeltext schuf, der für Jahrhunderte die maßgebende Schriftgrundlage aller christlichen Theologie war. Der langfristig wichtigste lateinische Patristiker wurde Augustinus, dessen Wirken nachfolgend betrachtet wird.

[193:]

### 3. Neuplatonische Philosophie im Christentum – Aurelius Augustinus

**Leben und Schriften:** Von den lateinisch schreibenden theologischen Autoren des 4. Jahrhunderts erlangte Aurelius **Augustinus** (354-430) die größte Wirkung. Seine neuplatonische Begründung des Christentums sollte für das folgende Jahrtausend der christlichen Kirche maßgebend werden. Als Patristiker und als Kirchenpolitiker leistete Augustinus einen grundlegenden Beitrag zur Konsolidierung der offiziellen Lehre der Kirche. Damit konnte er über die Theologie hinaus ganz wesentlich das geistige Klima des Mittelalters prägen. Später stützten die Reformationsbewegungen ihre Lehren stark auf Augustinus. Er blieb bis heute einer der wichtigsten Theologen der katholischen Kirche.

Augustinus erlangte eine tiefe und anhaltende Wirkung als welthistorisch bedeutender Denker, obwohl er weder ein geschlossenes theologisches noch ein originelles philosophisches System hervorgebracht hat. Das imponierende Werk dieses Kirchenvaters ist voller unüberbrückbarer Widersprüche. Augustinus' Einfluß ist das Musterbeispiel einer weltgeschichtlichen Wirkung, die nicht auf theoretische Konsistenz gegründet war, sondern entscheidend eine ideologisch-machtpolitische war. Um die Widersprüchlichkeit seiner Auffassungen zu veranschaulichen, seien die wichtigsten Widersprüche seiner Lehre und seines Lebens benannt:

**Erstens:** Der Lehre von der Willensfreiheit des Menschen stand eine strenge Prädestinations- und Gnadenlehre entgegen.

**Zweitens:** Der Lehre von der Glückseligkeit des Menschen widersprachen die Folgen der Annahme einer erbten Sündhaftigkeit.

**Drittens:** Gegen die antiken philosophischen Richtungen seiner Zeit argumentierte der Theologe Augustinus als geschulter Philosoph, doch der Kirchenpolitiker Augustinus wütete gegen die zu „Häresien“ erklärten Auffassungen im innerkirchlichen Machtkampf mit religiösem Fanatismus.

**Viertens:** Während der Theologe Augustinus die Welt floh und in mystische Gottesschau versank, hielt der kirchliche Realpolitiker ein strenges Regiment der Autorität für unerlässlich und führte es persönlich ohne Skrupel.

Hegel hat in seiner Analyse der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Bewußtseins das christliche Selbstbewußtsein als das zerrissene, das „unglückliche Bewußtsein“ charakterisiert.<sup>8</sup> Damit war genau jene Stimmung weltanschaulich-religiöser Zerrissenheit bezeichnet, die über dem Denken des Augustinus lag. Und nicht nur über dem Denken. Den Widersprüchen im Gesamtwerk des Kirchenvaters entsprach sein Lebensweg. [194:] Er selbst hat ihn in den autobiographischen *Bekenntnissen* schonungslos selbstkritisch dargestellt.<sup>9</sup>

Augustinus war der Sohn eines römischen Provinzbeamten in Nordafrika. Obwohl er von seiner Mutter christlich erzogen worden war, spielte das Christentum in seiner Jugend keine Rolle. Er war einem lustvollen und sinnenfrohen Leben zugetan und genoß alle Freuden, die ihm als Angehörigen der herrschenden Schichten offenstanden. Ausgebildet als Rhetor, brachte er es in einer glänzenden Laufbahn bis zur höchstmöglichen Stufe, der Rhetorikprofessur in Mailand; bis 404 war diese Stadt Sitz des weströmischen Kaisers. Mit zwanzig Jahren las er Cicero, und dieser weckte sein Interesse für die Philosophie.

In religiöser Hinsicht orientierte er sich zunächst am Manichäismus. Dies war eine religionsphilosophische Strömung, die seit dem Tode Manis (275) nicht wenige religiöse Gruppen der Spätantike zu integrieren vermochte und auch unter den Christen zahlreiche Anhänger fand. Mit anderen Erlösungsreligionen teilte sie den Grundsatz, daß das gegebene Leben nicht unter der Herrschaft des wahren Gottes stehe und die Erlösung darin bestehe, die dafür Bestimmten in das Reich des Lichtes hinüberzuretten. In „dieser Welt“ aber, so die Manichäer, regiere der „Herrscher der Finsternis“, den sie mit dem Gott des Alten Testaments identifizierten. Die sichtbare Welt habe ein böser Demiurg geschaffen. „Für den jungen Augustin bedeutete der Manichäismus eine große Faszination; er vereinigte logische Konsequenz mit philosophischer Liberalität und ethischem Rigorismus. In vielfältigen Bilderreden sprach er das Bewußtsein aus, daß die Welt zerorochen war, daß sie Dissonanzen enthielt, die zu harmonisieren die Kraft des Einzelnen überstieg.“<sup>10</sup> Obwohl sich Augustinus nach zehn Jahren wieder vom Manichäismus lossagte und ihn später als Kirchenpolitiker fanatisch und gnadenlos bekämpfte, hat er doch die von diesem ausgehende Faszination nie völlig überwinden können, Grundstrukturen der Lehre der Manichäer blieben weiter in seinem Werk wirksam. Unter den Gründen für seine Abwendung erwähnte er – nachdem er Christ geworden war – die Widersprüche des Manichäismus, vor allem dessen Grunddualismus zwischen den Göttern der Finsternis und des Lichtes, doch

<sup>8</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1967, S. 158 ff.

<sup>9</sup> Aurelius Augustinus: *Bekenntnisse*. Einleitung und Übersetzung: W. Thimme, Zürich – München 1982.

<sup>10</sup> Flasch, *Mittelalter*, S. 31.

als entscheidenden Grund für seine Abwendung nannte er die unmoralischen Verhaltensweisen einzelner Manichäer.

Die Beschäftigung mit philosophischen Fragen führte Augustinus zunächst zum Skeptizismus der mittleren Akademie. Schließlich hatte ihm deren Skepsis geholfen, seine Abkehr vom Manichäismus zu begründen. Nachdem er unter dem Einfluß des Neuplatonismus auch die akademi-[195:]sche Position wieder aufgegeben hatte, finden wir auch hier die gleiche Haltung wie zum Manichäismus: Augustinus bekämpfte die akademische Skepsis, schrieb Bücher gegen sie, doch er hat sie niemals konsequent überwunden.

Augustinus' Übergang zum Neuplatonismus vermittelten vor allem die Schriften von Plotin und Porphyrios, die er las, um sich vom manichäischen Glauben zu distanzieren. Die Hinwendung zum Neuplatonismus erfüllte also in seinem Leben dieselbe Funktion wie vorher jene zur akademischen Skepsis: Augustinus suchte und fand in ihnen jeweils hilfreiche geistige Begründungen für einen gerade vollzogenen religiösen Übergang.

Schließlich beeindruckte der Mailänder Kirchenvater *Ambrosius* (339-397) Augustinus so nachhaltig, daß er sich 387 taufen ließ und von nun an die Philosophie dem Glauben unterordnete. Doch Augustinus bekehrte sich nicht zu jener Position, die Philosophie und Religion vor allem als Gegensatz begriff, wie sie etwa Tertullian bezogen hatte. Der künftige Kirchenvater verfuhr vielmehr nach der Formel: „Erkenne, damit du glaubst, glaube, damit du erkennst“ (*Intellige ut credas, crede ut intelligas*).<sup>11</sup> Philosophisch blieb Augustinus ein Neuplatoniker. Seine historische Leistung für die christliche Kirche bestand nicht zuletzt darin, diese Philosophie mit der religiösen Lehre des Christentums verbunden zu haben.

Augustinus gab seinen Lehrstuhl für Rhetorik und das weltliche Leben auf und trennte sich von seiner Lebensgefährtin. Er wurde Presbyter und gründete eine klösterliche Gemeinschaft.

Die entscheidende Zäsur in seiner Entwicklung als lateinischer Patristiker fiel in das Jahr 396 dar. In einer Schrift aus diesem Jahre entwickelte er seine Gnadenlehre, unter deren Optik er auch seine früheren Schriften kritisierte. „Gnade“ bedeutete ihm der Akt eines souveränen Gottes, zum Heil oder zum Unheil, zur Erlösung oder zur ewigen Verdammnis auszuwählen, wen immer er wolle, ohne die geringste Berücksichtigung des Willens des der Gnade Teilhaftigen. „Gnade“ sei daher nicht vorherzusehen, ihr sei durch eigenen Willen nicht vorzugreifen. Seit 396 tadelte Augustinus seine eigene frühere Position, dem menschlichen Willen eine von der Gnade unabhängige Selbständigkeit zugesprochen zu haben.

Im selben Jahr 396 wurde Augustinus Bischof von Hippo in Nordafrika; von nun an war er vor allem Kirchenpolitiker, auch die Entwicklung der Lehre war wesentlich kirchenpolitisch bestimmt. Er widmete sich dem Kampf gegen „Häretiker“, d. h. gegen Kirchenlehrer, deren Auffassungen keinen Eingang in das Dogma gefunden hatten, zunächst gegen die Donatisten, dann vor allem gegen *Pelagius*. Ohne Skrupel rief er die weltliche [196:] Macht, also Polizei und Militär zu Hilfe, um andersdenkende Christen zum Heil zu zwingen. Augustinus starb kurz vor der Eroberung seiner Bischofsstadt Hippo regio durch die Vandalen im Jahre 430.

Gegen Augustinus Gnadenlehre hatte sich Pelagius mit dem Vorwurf gewandt, diese zerstöre die Freiheit des Willens und kehre zum manichäischen Dualismus zurück. Die Frage der Willensfreiheit war für Pelagius insofern das Kernproblem, als die von ihm vertretene christliche Glaubenslehre jegliche „Erbsünde“ ausschloß und den Menschen von Natur für gut erklärte. Der Mensch sei aus sich selbst fähig sei, frei von Sünde zu bleiben, wenn er nur die Willensfreiheit richtig gebrauche. Augustinus aber beharrte darauf: „Gott gibt die Gnade, wem er sie geben will, er versagt, wem er sie versagen will. Dies ist zwar die Mehrheit der Menschen, aber das berechtigt uns nicht, Gott zu tadeln. Wir dürfen deswegen noch nicht einmal an seiner Gerechtigkeit zweifeln.“<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Aurelius Augustinus: Predigt 43, Kap. VII, 49.

<sup>12</sup> Flasch, Mittelalter, S. 36.

Von den philosophischen Schriften sei hier vor allem seine Auseinandersetzung mit der Skepsis! in *Gegen die Akademiker* genannt sowie sein Buch *Der freie Wille*, für seine selbstkritische Reflexion der eigenen philosophisch-theologische Entwicklung sind seine *Selbstgespräche* und die *Bekenntnisse* sehr aussagekräftig. Augustinus' theologisch wichtigstes Werk *Der Gottesstaat* wurde 413 begonnen, aber erst 426 abgeschlossen. Augustinus' Hinwendung zur Gnaden- und Prädestinationslehre von 396 hatte seine Einbeziehung der neuplatonischen Philosophie in die christliche Lehre erheblich modifiziert. In den 427 verfaßten *Retraktationes*, d. h. Verbesserungen seiner früheren Schriften, unternahm er eine selbstkritische Analyse seiner früheren Schriften und beurteilte sie nun nach jenem Maßstab, den er 396 aufgestellt hatte. Da es dem Menschen nach der neuen Auffassung nicht möglich sei, sich durch sittliches Wollen und durch geistiges Nachdenken auf die Gnade vorzubereiten, fiel von dem insgesamt geringen Erbe des Platonismus, das Augustinus in das Christentum überführt hatte, nun alles fort, was den Anspruch des Menschen auf vernünftiges Erkennen und Wollen hätte begründen und orientieren können.

**Theozentrische Gottesauffassung:** Gott war für Augustinus das höchste Sein (*summa essentia*), er allein existiere durch sich selbst, sei ein unabhängiges Sein. Alles andere Sein existiere allein durch Gott, nämlich durch seine Schöpfung. Gott sei daher nicht nur das höchste Sein, sondern zugleich die Ursache allen Seins. Und das nicht nur im Sinne einer einmaligen Schöpfung, sondern auch aller ihrer Veränderungen. Gott habe nicht nur die Welt aus dem Nichts geschaffen, er schaffe sie ständig neu (*creatio continua*). Die Schöpfung existiere und entwickle sich also nicht selbstän-[197:]dig, sondern sie bleibe weiterhin absolut von ihm abhängig. Gott regiere sie selbst in den kleinsten Einzelheiten. Er sei nicht nur Schöpfer, sondern auch Lenker der Welt und ihr Richter. Während alle Schöpfung endlich sei, bleibe Gott unendlich: Dies war für Augustinus sein allerwichtigstes Attribut. Denn die Welt sei ihm gegenüber eine Nichtigkeit. Und wer das begriffen habe, werde sich nicht mehr um die Welt der nichtigen endlichen Dinge sorgen.

Aber Gott war für Augustinus nicht nur das höchste Sein, er wäre auch Person und als solche würdig, geliebt zu werden. Dieses persönliche Verhältnis zum unendlichen Sein kennzeichnete die philosophische Position jenes Christentums, dem Augustinus Ausdruck verlieh. Seiner Überzeugung nach bildete der Wille das Wesen Gottes. Gott sei das höchste Gute und gleichzeitig die Ursache alles Guten, das überhaupt nur durch ihn gut sei. Das Gute bedeutete Augustinus deshalb so viel wie die Zugehörigkeit zu Gott.

Die gesamte Philosophie des Augustinus hatte in dieser Gottesauffassung ihr Zentrum: Gott sei das einzige absolute und vollkommene Sein. Ihm gegenüber verliere die gegebene Welt jede Bedeutung. Wenn ihr überhaupt eine Bedeutung zukomme, so nur als Werk und Widerschein Gottes. Ohne ihn könne sie weder existieren, noch tätig werden noch erkennen. In der gesamten Natur passiere überhaupt nichts ohne die Teilnahme übernatürlicher Kräfte.

Alle Wissensbereiche waren bei Augustinus verbunden, denn letztlich hätten sie denselben Gegenstand: Gott. Gott als einziges Sein und als Wahrheit – sei Sache der Metaphysik; Gott als Quelle der Erkenntnis – sei Gegenstand der Erkenntnislehre; Gott als das einzige Gute und Schöne – der Ethik und Gott als allmächtige Person voller Liebe – sei Sache der Theologie. Die bisherige disziplinäre Gliederung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik wurde von Augustinus also nicht verworfen, sondern verändert: Alle diese Disziplinen wurden bei Augustinus allesamt Wissenschaften von Gott, aber die erste handelte von ihm als Ursache der Erkenntnis, die zweite von ihm als Ursache des Seins und die dritte wiederum von ihm als Ursache des Guten.

Als Patristiker hatte Augustinus dafür gesorgt, daß der Neuplatonismus zur wichtigsten philosophischen Grundlage der christlichen Religion werden konnte, soweit die Theologen dieser Kirche ihre Religion einer philosophischen Grundlegung für bedürftig hielten und selektiv einzelne Elemente aufnahmen. Augustinus' Variante der platonischen Ideenlehre besagte, daß die Ideen in Gott als ideale Muster der realen Welt existierten. Gott habe also jene Ideen, nach denen dann er die Welt geschaffen habe, bereits vorher in seinem Geiste gehabt. Die Ideen seien hauptsächlich die Formen oder Prinzipien der Dinge, sie seien ewig und unveränderlich – und sie befanden sich [198:] im göttlichen

Geist. Die geschaffene Welt, als freie Schöpfung Gottes, war für Augustinus daher durchaus vernünftig, sei sie doch nach einem Plane Gottes ausgeführt. Ähnlich wie bei Platon finden wir daher bei Augustinus zwei parallele Welten: Eine ideale in Gott, und eine reale, ausgeführt in Raum und Zeit durch die Materialisierung der Ideen.

**Erkenntnis oder Illumination?** Es sind vor allem drei Momente der Erkenntnisauffassung des Augustinus, die auf die mittelalterliche Theologie und Philosophie einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt haben:

1. Die Abwertung der Naturerkenntnis und mit ihr der Natur selbst einschließlich des Menschen als eines organismischen Wesens;
2. die Abwertung der Vernunftkenntnis zugunsten des Willens und
3. die Illuminationsthese, nach der der Mensch nur durch göttliche Erleuchtung überhaupt zu erkennen vermöge.

Gott war für Augustinus der allerwichtigste Gegenstand des Erkennens. Gegenüber der Erkenntnis des absoluten Seins habe die Erkenntnis endlicher Erscheinungen nicht den geringsten Wert. „Gott und die Seele begehre ich zu erkennen. Sonst nichts? Gar nichts sonst!“ bekannte Augustinus in seinen „Selbstgesprächen“.<sup>13</sup> Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis aber waren ihm deshalb erkenntniswürdig, weil sie dem Ziel des Menschen dienten, Gott zu erkennen. Alle anderen Erkenntnisgegenstände waren ihm gleichgültig, ja geradezu verächtlich und wurden dem allein würdigen Erkenntnisgegenstand untergeordnet. Die neuplatonische Verachtung der Materie einschließlich menschlicher Körperlichkeit wirkte in Augustinus fort. Von der Natur könnten wir nicht nur kein wahres Wissen gewinnen, sondern Naturerkenntnis wie überhaupt das Interesse an endlichen Dingen würde in keiner Weise näher zu dem Ziele führen, von Gott zu wissen.

Entgegen der neuplatonischen Schau als angeblich einzigem Weg zu Gott wählte Augustinus hier den Weg des Arguments, um zu begründen, daß die menschliche Seele fähig sei, die Wahrheit zu erkennen und insbesondere zur Gotteserkenntnis zu gelangen. Vorbedingung dieser Erkenntnisfähigkeit sei allerdings – so Augustinus seit Mitte der neunziger Jahre die göttliche Illumination des Menschen. Neben der Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis bedürfe es der Mitwirkung Gottes: Ohne göttliche Erleuchtung (*Illumination*) sei Wissen, insbesondere Wissen von Gott nicht möglich. Nicht aus eigener Kraft erkenne der Mensch, sondern nur der von Gott erleuchtete Geist vermöge die Wahrheit zu erfassen.

Das entscheidende Element der menschlichen Seele war für Augustinus nicht die Vernunft, sondern der Wille. Er brach mit dem antiken Vorrang der Vernunft vor dem Gefühl und dem Willen. Denn der Verstand sei [199:] passiv, aber der Wille aktiv. Und die Natur eines jeden Wesens liege dort, wo es aktiv sei. Entscheidend für diese Wendung zum Voluntarismus und Irrationalismus war wiederum Augustinus' Gottesauffassung. Denn Gott als die Wahrheit sei nicht mit der Vernunft zu begreifen. Ihn zu erkennen sei eine Sache des Gefühls und des Willens. Der Glaube aber sei der entscheidende Bestandteil des Erkennens, er aber sei eine Sache des Willens und nicht der Vernunft.

Eng mit seiner Erkenntnisauffassung hängt die augustinische Kritik des Skeptizismus zusammen, denn dessen Leugnung der Erkennbarkeit brachte Augustinus mit einer Leugnung Gottes in Verbindung. Seine Polemik gegen die Skepsis finden wir vor allem in der Schrift *Gegen die Akademiker*.<sup>14</sup> Damals waren die Akademiker Skeptiker. Augustinus war nach seiner Abkehr vom Manichäismus zeitweise ihr Anhänger gewesen. Seine Polemiken gegen Manichäismus und Skeptizismus richteten sich darauf, Hindernisse der Ausbreitung des Christentums beiseite zu räumen. Und als solche Hindernisse sah Augustinus beide Richtungen an. Doch gegen die antike Philosophie mußte er philosophisch argumentieren, eine autoritative Verurteilung als „Häresie“ wäre hier ein ebenso wirkungslos-

<sup>13</sup> Aurelius Augustinus: Soliloquia, Kap. I, 2.

<sup>14</sup> Aurelius Augustinus: Philosophische Frühdialoge. Gegen die Akademiker, Über das Glück, Über die Ordnung, Zürich-München 1972.

ses Argument gewesen wie die Berufung auf ein religiöses Gefühl. Augustinus' Polemik gegen die skeptischen Akademiker trug daher einen anderen Charakter als seine Polemiken gegen Pelagius oder die Donatisten. In beiden Fällen handelte es sich um einen innerkirchlichen Machtkampf im Prozeß der Dogmatisierung der Kirchenlehre. Doch gegen Pelagius rief Augustinus nicht nach philosophischen Argumenten, sondern nach der Staatsmacht und setzte zugleich rücksichtslos und fanatisch seine Kirchenmacht ein.

Bei der Abwehr des Skeptizismus aber mußte er rational argumentieren, stellenweise sensualistisch. Und doch war seine Gewißheit gegen den systematischen Zweifel nur eine unbeweisbare Glaubensgewißheit. Ein Christ lehne, so schrieb Augustinus, den universellen Zweifel „rundweg ab wie einen Wahnsinn. Er hat über die Dinge, die er mit dem Geist und der Vernunft erfaßt, zwar wegen des vergänglichen Leibes, der die Seele beschwert, nur ein kleines Wissen: er glaubt den Sinnen, deren sich der Geist durch den Körper bedient, überall wo ein Ding zur Wahrnehmung kommt, denn derjenige, der meint, er dürfe niemals seinen Sinnen glauben, fällt einer viel traurigeren Selbsttäuschung zum Opfer.“<sup>15</sup>

Da die akademischen Skeptiker nur ein wahrscheinlich sicheres Wissen zuließen, argumentierte Augustinus folgendermaßen gegen sie: Ohne [200:] Kenntnis der Wahrheit sei auch ein Wahrscheinlichkeitswissen unmöglich, weil es der Wahrheit ähnlich sei. Wie sollte ich, ohne die Wahrheit zu kennen, wissen, daß die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit ähnlich sei? Und er fuhr fort: Auch wenn ich an der Realität der Welt zweifelte, so lasse sich doch nicht bezweifeln, daß ich etwas wahrnehme, wenn die Wahrnehmungsgegenstände die Welt seien. An ihrer Erscheinung sei nicht zu zweifeln.

Doch der Schein trog, Augustinus war kein Sensualist. Er benutzte vielmehr die bei den Skeptikern gelernten Zweifel, um den Ansatz des Zweifels zum Ausgangspunkt der Gewißheit zu machen: Wenn ich zweifelte, so wüßte ich mindestens, daß ich zweifelte, also daß ich existierte und dachte. Diese Selbstgewißheit sei unbezweifelbar, in ihr fand Augustinus den festen Punkt, den keine Skepsis erschüttern könne. Im *Gottesstaat* heißt es dazu: „Doch ohne das Gaukelspiel von Phantasien und Einbildungen fürchten zu müssen, bin ich dessen ganz gewiß, daß ich bin ... Mögen sie sagen: Wie, wenn du dich täuschst? Wenn ich mich täusche, bin ich ja. Denn wer nicht ist, kann sich auch nicht täuschen, also bin ich, wenn ich mich täusche.“<sup>16</sup> Diese Formulierung erinnert an jene über tausend Jahre später von René Descartes gebrauchte: „Cogito, ergo sum“. Trotz der Gleichartigkeit der Argumentation hat Descartes jeden Einfluß des Augustinus auf sich geleugnet und betont, nicht auf einzelne Sätze, sondern auf das System sei zu achten.

Die Rückwendung zum eigenen Selbst, zur eigenen Innerlichkeit war für Augustinus die entscheidende Bedingung der Wahrheitsfindung. Aber sie wurde verbunden mit einer Abkehr von allem Äußeren, unbeschadet des vorherigen Arguments gegen die Skeptiker. „Gehe nicht nach außen! Kehre in dich selbst zurück; im Innern des Menschen wohnt die Wahrheit“, schrieb er in *Über die wahre Religion*.

**Willensfreiheit oder Prädestination?** Sowohl philosophisch als auch theologisch hat Augustinus der Polemik mit seinen eigenen früheren Auffassungen großen Raum gegeben. In seiner Auseinandersetzung mit dem Manichäismus war sein Hauptangriffspunkt der Dualismus. Dies hing entscheidend mit der von Augustinus verteidigten Gottesauffassung zusammen: Die Annahme des einen, absoluten und guten Gottes sollte jeglichen Dualismus ausschließen, sowohl jenen Dualismus zwischen Gott und Welt als auch jenen zwischen einer göttlichen und einer menschlichen Natur Christi. Doch Reste des manichäischen Dualismus bewahrte sich auch Augustinus. Entscheidend für seine Unterordnung der neuplatonischen Philosophie unter den religiösen Glauben wurde die Aufnahme und Ausformung der Prädestinations- und Gnadenlehre, die er 396 aufstellte. [201:] Nach ihr hing es allein und ausschließlich vom Allmächtigen ab, ob der Mensch seiner Gnade und Erlösung aus seiner Sündhaftigkeit teilhaftig werde oder nicht. Für Augustinus ging jede Erhöhung des Menschen zu

---

<sup>15</sup> Aurelius Augustinus: *Der Gottesstaat*, dt. von Carl Johannes Perl, Salzburg 1952, Buch XIX, S. 18.

<sup>16</sup> Augustinus, *Gottesstaat*, Buch XI, Kapitel 26.

Lasten Gottes, folglich könne von Gott gar nicht groß genug gedacht werden. Werde dagegen der Mensch groß gedacht, so Gott zu gering. Dies richtete sich gegen Pelagius, der lehrte, daß Tugend und Glück des Menschen von seinem Willen selbst abhingen. Augustinus schloß das strikt aus, obwohl er, wie wir sehen werden, ebenfalls eine Willensfreiheit postulierte, aber zu ganz anderen Zwecken. Mit Augustinus' Gnadenlehre waren zwei für ihn unlösbare Widersprüche verbunden: Einmal das bereits genannte Problem der Willensfreiheit, zum anderen das Problem der Theodizee, auf die wir jetzt eingehen wollen.

Wenn Gott als Schöpfer aller Wesen vollkommen gut wäre und wenn er der alleinige Schöpfer sei, so erhöhe sich unweigerlich die Frage, wie es in der von ihm geschaffenen vollkommen guten Welt überhaupt Übel und Sünde geben könne? Mit der Annahme zweier antagonistischer Prinzipien hatte der Manichäismus hier einen Ausweg gefunden. Nachdem sich Augustinus aber vom Manichäismus gelöst hatte, griff er zu folgender Lösung: Das Übel habe keine positive Wirklichkeit, sondern sei nur ein Mangel, zeige also das Fehlen von etwas an. Das Übel verhalte sich wie der Schatten zum Licht, nur als Kontrast des Guten habe es seinen Sinn und seine Funktion, nämlich Ansporn zum Guten zu sein. Augustinus wies jeden Zweifel an der Güte Gottes zurück, in dessen Weltplan habe das Übel eine wichtige Rolle.

Doch damit war seine Konstruktion noch nicht zu Ende. Denn deren Kern lief darauf hinaus, Gott von der Verantwortlichkeit für die Übel der Welt zu entlasten und sie allein dem Menschen aufzubürden. Denn dessen Möglichkeit zu sündigen, sei darauf zurückzuführen, daß sein Wille frei sei und daher mißbraucht werden könne. Augustinus umging die Frage, ob eine solche Willensfreiheit bei vorausgesetzter göttlicher Allmacht überhaupt möglich sei, denn sie könne nur zu deren Lasten gehen. Er behauptete zwar die Willensfreiheit als ursprünglichen Zustand, doch ihr Resultat sei Sündhaftigkeit. Die Freiheit des Willens sei ein mittleres Gut, ohne sie könne der Mensch nicht rechtschaffen leben, allerdings auch nicht sündigen. Sie sei eines der größten Gnadengeschenke, das Gott dem Menschen auch nach dem Sündenfall zuteil werden lasse. Daher liege auch in der Sünde noch Gottes Lob. Der freie Wille des Menschen erschien hier als ausschließliche Wurzel aller Übel und als Ursache des Sündigens: „nach einem entfernten Grund der Sünden zu suchen, wäre verfehlt“.<sup>17</sup> Augustinus wollte also Gott [202:] von allen Vorwürfen für die Übel der Welt abschirmen, indem er den freien Willen des Menschen zur alleinigen Quelle erklärte.

Nun kam nach des Augustinus Gnadenlehre die göttliche Gnade dem Menschen keineswegs zu Hilfe, sondern der Mensch war von ihr ausgeschlossen. Er habe gar keinen Anspruch auf sie. Die Ansicht, der mit freiem Willen ausgestattete Mensch könne die Gnade entweder annehmen oder ausschlagen, hielt Augustinus geradezu für ketzerisch. Eine unverdiente Gnadenwahl sei nach Augustinus auch keine Ungerechtigkeit. Denn wo niemand einen Anspruch auf Rettung habe, geschehe denen, die verdammt würden, auch kein Unrecht. Die Auserwählung erfolge nicht nach Verdienst, sondern umgekehrt: Erst aufgrund der Gnadenwahl schieden sich die Menschen in gute und böse.

So wie in der Erkenntnislehre des Augustinus der Mensch ohne göttliche Illumination unfähig sei, die Wahrheit zu erkennen, so sei er ohne die Gnade Gottes unfähig, Gutes zu tun. Die aus der göttlichen Allwirksamkeit folgende Abwertung alles Endlichen einschließlich des Menschen führte Augustinus wiederum zu unlösbaren Widersprüchen. So forderte er trotz der willkürlichen Gnadenwahl, daß sich der menschliche Wille, der doch als sündiger nicht mehr frei sei, frei Gott als dem höchsten Gut zuwenden und alles bejahen solle, was Mittel zu diesem Zweck sei, obwohl seine Prädestination jegliche moralische Forderungen als unwirksam erscheinen lassen mußte.

**Theologie der Geschichte:** In seinem Werk *Vom Gottesstaat* entwarf Augustinus eine Theologie der Geschichte. Er unterschied zwischen einem Gottesreich und einem Reich dieser Welt.

„Zwei Lieben sind es, die die beiden Staaten schufen: die Selbstliebe bis zur Gottesverachtung schuf den irdischen, die Gottesliebe bis zur Selbstverachtung schuf den himmlischen Staat.

---

<sup>17</sup> Aurelius Augustinus: Der freie Wille, dt. von Carl Johannes Perl, Paderborn 1986, S. 174.

Danach rühmt sich der eine in sich selbst, der andre im Herrn. Jener sucht den Ruhm bei den Menschen, diesem ist Gott als Zeuge des Gewissens höchster Ruhm.“<sup>18</sup>

Das Gottesreich und das weltliche Reich seien nicht räumlich oder zeitlich getrennt, es seien keine zwei Reiche im buchstäblichen, territorialen Sinne, sondern Tendenzen, Kräfte, die die Weltgeschichte bestimmten. Denn in dieser stünden sich Gut und Böse als antagonistische Mächte gegenüber. Hier sehen wir ein Echo seiner früheren manichäischen Überzeugungen.

Doch im Unterschied zur antiken Auffassung der Geschichte als eines Kreislaufes, begegnet uns bei Augustinus, ausgehend vom Judentum, erstmals eine durchgängig lineare Geschichtsauffassung: Die Geschichte sei einseitig gerichtet, sie habe einen Anfang, ein Ziel und ein Ende. Der An-[203:]fang war für Augustinus die Schöpfung, das Ziel der Geschichte sei der Sieg des Gottesreiches. Hier verband sich seine Geschichtstheologie mit der Prädestinationslehre, denn mit diesem Sieg seien alle Gottesfeinde zur Verdammnis bestimmt. Damit verwarf er die Auffassung des Origenes, der die allgemeine Erlösung aller Kreatur gelehrt hatte.

Der Gottesstaat sei nicht die Kirche. Und auch der weltliche Staat war nicht mit einem konkreten Reich identisch. Es waren für Augustinus vielmehr gegensätzliche Prinzipien, die miteinander in der Geschichte konkurrierten und sich dabei durchdrängen. Denn die staatliche Rechtsordnung hielt Augustinus durchaus für etwas Positives, auf das die Menschen in ihrem Zusammenleben angewiesen seien. Doch als wahrhaft gerecht ließ er sie nicht gelten. Denn die Furcht, daß menschliche Größe der Größe Gottes Abbruch tun könne, lag auch diesem Werk des Augustinus zugrunde. Beider Beziehung wurde antinomisch bestimmt. Wo Gott alles sei, dort wäre der Mensch nichts. Wo aber der Mensch alles sei, dort wäre Gott nichts. Diese Herabsetzung des Menschen zugunsten der Erhöhung Gottes sollte für die nächsten Jahrhunderte die christliche Lehre bestimmen.

Den Anlaß für sein wichtigstes Werk sah Augustinus in der Eroberung und Plünderung Roms durch die Goten unter Alarich im Jahre 410. Er wollte der verbreiteten Meinung entgegentreten, daß die Vernachlässigung der herkömmlichen Götterverehrung im Römischen Reich und ihre Ersetzung durch das Christentum Ursache der Katastrophe gewesen sei. Doch über diese apologetische Absicht hinaus ging es ihm auch darum zu zeigen, daß die Geschichte auch nach dieser Katastrophe weiterginge. Die eschatologische Geschichtsauffassung des Augustinus trug wesentlich dazu bei, die antiken Kreislaufvorstellungen zu durchbrechen und eine lineare Geschichtsauffassung durchzusetzen. Diese erzielte auch deshalb eine bleibende Wirkung, weil sie über den Untergang der Antike hinaus eine Perspektive wies. Augustinus behandelte in diesem Buch nicht nur den Begriff des Staates, sondern rekonstruierte die Geschichte der Völker der Alten Welt und bot auch eine gedrängte Geschichte der philosophischen Auffassungen.

Die Geschichtsauffassung des Augustinus hing unmittelbar mit seiner Zeitvorstellung zusammen. Er ging davon aus, daß mit der Welterschöpfung auch die Zeit geschaffen worden sei. Daher sei es verkehrt, zu fragen, was Gott vor der Schöpfung getan habe. Diese Frage sei sinnlos, da es vor der Schöpfung keine Zeit geben könne. Die Zeitlichkeit betreffe nur die geschaffenen Dinge, nicht aber die Ewigkeit Gottes. Nur im menschlichen Geist sei die Zeit mit ihren Aspekten der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft möglich, weil er sowohl aktuell erlebe als auch sich erinnere und etwas erwarte. Die Erörterung der Zeit ging also nicht mehr wie bei Aristoteles von der Bewegung der äußeren Dinge aus, vor allem jener der Gestir-[204:]ne, sondern von der Haltung des Geistes. Eine Definition der Zeit schloß Augustinus daher aus.

**Wirkungen:** Unmittelbare Nachfolger hatte Augustinus kaum, denn bald nach seinem Tode gingen mit dem weströmischen Reich auch die antiken Bildungsstätten unter. Doch sollte dies seine Bedeutung für das den Untergang der Antike überlebende Christentum nicht mindern. Augustinus wurde für lange Zeit der einflußreichste Denker des Christentums. Unter den lateinischen Philosophen des Mittelalters war er unvergleichlich mehr bekannt und gelesen als die Kirchenväter aus dem Osten.

---

<sup>18</sup> Augustinus, Gottesstaat, Buch XIV, 28.

„Augustin bestimmte durch seine Modifikation des Neuplatonismus, durch seine Rezeption stoischer Elemente, durch seine Umformung des antiken Bildungskonzepts, vor allem aber durch seine Erbsünden- und Gnadenlehre die intellektuelle Selbstverständigung der westlichen Christenheit bis ins 12. Jahrhundert unbestritten. Erst mit Pierre Aebelard traten konkurrierende Konzeptionen des Christlichen auf. Sie mußten sich alle mit Augustin auseinandersetzen.“<sup>19</sup>

Den Durchbruch zur welthistorischen Wirkung erreichte Augustinus mit der karolingischen Renaissance. Seit dem 8. und 9. Jahrhundert wurde seine Lehre zum entscheidenden Faktor des mittelalterlichen Denkens christlicher Theologen seit. Seine Abwertung der Naturerkenntnis und seine Illuminationstheorie wurden zwar im 13. Jahrhundert durch die scholastischen Strömungen der Aristoteles-Rezeption zurückgedrängt. Doch als Reaktion auf diese verstärkte Aristoteles-Rezeption verstärkte sich erneut der Einfluß der Anhänger des Augustinus und das nicht nur beim Franziskaner-Orden. Gegen den scholastischen Aristotelismus entstand der *Augustinismus des 13. Jahrhunderts*. Mit dem Beginn der Neuzeit wurde nicht nur in den Reformationsbewegungen zur Erneuerung des Christentums Rat bei Augustinus gesucht. Seine Gnadenlehre prägte *Luther* und *Calvin* wie später auch *Jansenius*. Der *Jansenismus* war der Augustinismus des 17. Jahrhunderts. Doch auch die neuzeitlichen Philosophen *Descartes* und *Malebranche* standen Augustinus nahe.

#### 4. Boëthius – der Epilog der antiken Philosophie

Das Ende antiken Philosophierens läßt sich exakt durch zwei Ereignisse im 6. Jahrhundert bezeichnen: Im Jahre 529 ließ der oströmische Kaiser Justinian alle nichtchristlichen Schulen schließen und konfiszierte ihren Besitz. Das zu jener Zeit längst Staatskirche gewordene Christentum beanspruchte eine absolute ideologische Monopolstellung und ließ freies Philosophieren verbieten. Zugelassen war allein ein ephemeres philosophisches Denken, das die Glaubensdogmen als Voraussetzung anerkannte und sich ihnen als Magd unterordnete. Auf die Zwiespältigkeit und Begrenzt-[205:]heit solcherart philosophischer Beschäftigung werden wir im folgenden bei der Erörterung der mittelalterlichen Philosophie eingehen. Die Schließung der platonischen Akademie 529 wurde so weltweit zum Symbol für das gewaltsam herbeigeführte Ende philosophischen Denkens. Manches Überlieferte wurde zwar auch weiterhin in den Klöstern bewahrt und weitergegeben. Doch die Beschränkung auf überlieferte Quellen verdeutlichte um so mehr, daß unter der Vorherrschaft religiöser Dogmen Philosophie ihre eigenständige Kraft für Jahrhunderte verlor.

Ein zweites Ereignis, das definitiv das Ende antiker Philosophie anzeigte, war die Hinrichtung des römischen Neuplatonikers Anicius Manlius Severinus **Boëthius** (\* um 480) im Jahre 524. Er stammte aus einer der reichsten und mächtigsten Familien Roms, sein Vater war 487 Konsul gewesen. Auch der Sohn wurde Berufspolitiker, 510 wurde er Konsul. Der zum arianischen Christentum übergetretene Ostgotenkönig Theoderich, der von Ravenna aus das eroberte Italien regierte, berief Boëthius 522 zum *magister officiorum*, also faktisch zum Kanzler seines Reiches. Doch zwei Jahre später ließ er ihn hinrichten. Boëthius war ein führendes Mitglied der Senatorenpartei, die sich mit der gotischen Herrschaft nicht abfand. Auch wenn er persönlich an keinerlei Verschwörung gegen Theoderich beteiligt war, so zielten Anklage, Prozeß und Hinrichtung doch darauf ab, die römisch-senatorische Partei zu vernichten.

Auch wenn gegen Ende des 5. Jahrhunderts der Niedergang der antiken Philosophie sehr weit vorgeschritten war, so erhielt Boëthius doch eine ausgezeichnete Ausbildung bei Memmius Symachus. „Boëthius war vermutlich der letzte Mensch, der den vollen Umfang der antiken Bildung aktiv in sich vereinigte. Symmachus ließ ihn sorgfältig ausbilden, besonders auf den Gebieten der Logik, der Philologie und der Naturwissenschaft. Während Augustin nur wenig Griechisch konnte, verstand Boëthius es gut; vielleicht hat er in Athen studiert. Dies ist ungewiß; aber jedenfalls war seine Ausbildung besser als die des Augustins: Er kannte vollständig Platon und Aristoteles. Er trieb naturwissenschaftliche, technische, mathematische und logische Studien“.<sup>20</sup> Dabei hatte er als römischer Kon-

---

<sup>19</sup> Flasch, Mittelalter, S. 41.

<sup>20</sup> Flasch, Mittelalter, S. 44/45.

servativer niemals den Ehrgeiz, selbständig mit den griechischen Wissenschaften zu konkurrieren; er wollte sie durch Nachahmung ehren.“<sup>21</sup>

Boëthius wurde zwar 130 Jahre nach Augustinus geboren, doch war er unvergleichlich tiefer und umfassender als jener mit der antiken Wissenschaft und Philosophie verbunden. Er kannte auch die Lehren des Augustinus, doch lehnte er dessen Gnaden- und Prädestinationslehre ab. Boëthius griff platonische, neuplatonische und stoische Gedankengänge auf. Vor al-[206:]lem übersetzte, kommentierte und kompilierte er Quellen der antiken Philosophie, in erster Linie die logischen Schriften des Aristoteles. Da keine anderen Schriften des Aristoteles in lateinischer Übersetzung vorlagen, galt der größte Philosoph der Antike den mittelalterlichen Denkern über Jahrhunderte als Logiker und sie ahnten nichts vom Reichtum seines Werkes.

Boëthius zweifelte nicht an der Fortdauer Roms, die Katastrophen von 410 oder 476 galten ihm nicht als Zäsuren des Untergangs;. Er entwarf das Programm einer Konkordanz griechischer mit der römischen Wissenschaft:

„a) Er stellte die vier Fächer des Quadriviums (der Ausdruck stammte von ihm) nach griechischen Vorlagen dar. Zum Quadrivium gehören: Mathematik, Musik, Geometrie, Astronomie. Das Studium der Zahl und der zahlenhaften Verhältnisse der Welt ist die Vorbedingung der Philosophie. Denn die Philosophie hat mit dem, was wirklich ist, zu tun; dies sind Zahlen und Zahlenhaftes. Der Weltenschöpfer blickt auf die Arithmetik, sie war sein Urbild (*exemplar*), als er die Dinge schuf. Boëthius legte damit den Prozeß der Welterschaffung aus im Sinne einer neupythagoreischen Metaphysik der Zahl als Weltgrund.

b) Boëthius wollte den ganzen Platon und Aristoteles übersetzen und so kommentieren, daß die Übereinstimmung beider deutlich würde. Diesen Plan konnte er nur für die logischen Schriften ausführen.“<sup>22</sup>

In diesem Konkordanzprogramm wird deutlich, daß Boëthius im Sinne des Neuplatonismus Nachdruck auf die grundlegenden Gemeinsamkeiten von Platon und Aristoteles legte, nicht aber auf ihre auch für ihn unleugbaren Differenzen. Die Idee, bei der Interpretation beider Philosophen das Schwergewicht auf die *concordia* zu legen, hatte bereits Cicero von seinem Lehrer Antiochus von Askalon übernommen. Boëthius aber hinterließ sie dem Mittelalter als Vermächtnis. Dieses wurde von der arabischen Philosophie aufgegriffen, selbst deren exponierteste Aristoteliker interpretierten ihren Meister im Sinne der neuplatonischen *concordia*. Und mit Cusanus, Ficino und Pico della Mirandolina erreichte diese Deutung im 15. Jahrhundert ihre größte Entfaltung – letztere in der neugegründeten Akademie in Florenz und damit vom Boden des Platonismus aus. Natürlich konnte man diese Harmonisierungsbestrebungen mit dem Wunsch begründen, die antiken Schulstreitigkeiten nicht fortsetzen zu wollen. Doch diese dubiose *concordia* führte faktisch dazu, die Grundsätzlichkeit des Unterschiedes zwischen beider Philosophien zu vertuschen und die Spezifik des Aristoteles zu verwischen. Nicht einmal die große Aristoteles-Renaissance der lateinischen mittelalterlichen Philosophie im 13. Jahrhundert konnte die neuplatonische Rezeption des Aristoteles wirklich überwinden. Dazu waren weitere Jahrhunderte erforderlich.

[207:] Boëthius überlieferte der künftigen Philosophie vor allem die lateinische Begrifflichkeit, aber auch den Drang zur Konkordanz von Philosophie und Christentum. Denn sein offizielles Glaubensbekenntnis war das Christentum. Im Kerker verfaßte er das Buch *Trost der Philosophie* (*De consolatione philosophiae*), welches seinen späteren Ruhm begründete. In einem fiktiven Dialog trat die antike Philosophie dem gefangenen Autor als Person, und zwar als Ärztin, gegenüber. Nicht im christlichen Glauben, sondern in der antiken Philosophie suchte und fand Boëthius Trost. Er war zwar Christ, aber kein Kleriker. Seine Brüder sah er nicht in christlichen Märtyrern, sondern in Sokrates und Seneca.

---

<sup>21</sup> Ebenda, S. 46.

<sup>22</sup> Ebenda, S. 46.

„Seine Schrift ist ein Hymnus auf die Macht des philosophischen Denkens, das sich im Leben und Sterben bewährt, auf die Kraft der Vernunft, die in der Autonomie des Weisen allen Geschicken zu trotzen vermag. Vernunft vermag nicht nur die Affekte zu besiegen, sie flößt gleichzeitig volles Vertrauen in die – wesentlich stoisch gefaßte – Vorsehung ein.“<sup>23</sup>

Die Schrift *De consolatione philosophiae* hatte im frühen Mittelalter eine bedeutende Wirkung. Allein 400 mittelalterliche Abschriften sind erhalten, von denen etwa 80 vor dem Jahre 1100 entstanden. Boëthius war neben Augustinus die maßgebliche Autorität des frühen Mittelalters, nicht zuletzt durch seine Übersetzungen und Kommentare, die eine wesentliche Grundlage der frühmittelalterlichen Aristoteles-Rezeption waren. Aber auch die theologischen Traktate des Boëthius erwiesen sich als folgenreich. Denn dieser setzte dem Postulat „Credo, quia absurdum est!“ die Forderung entgegen, den Glauben aus dem Beweisverfahren der Vernunft zu rechtfertigen. Damit war dem Zentralthema der mittelalterlichen Philosophie – der Verbindung des Glaubens mit der Vernunft – ein Kriterium vorgegeben, das sie niemals erfüllen konnte und an dem sie schließlich zerbrechen sollte.

Boëthius „schrieb den Epilog zur antiken Philosophie, der gleichzeitig zum Prolog mittelalterlicher Scholastik wurde, die – bei aller kritischen Distanz – immerhin das historische Verdienst für sich in Anspruch nehmen kann, den Versuch unternommen zu haben, die Gegenstände christlichen Glaubens zu Gegenständen des Wissens zu machen.“<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Seidel, Aristoteles, S. 204.

<sup>24</sup> Ebenda, S. 203.

[209:]

## ANHANG

[210:]

### PHILOSOPHEN, SCHULEN UND RICHTUNGEN

(Schriften werden kursiv, nicht überlieferte Schriften in Klammern gesetzt)

**AINESIDIMOS** aus Knossos, Vertreter der jüngeren Skepsis, 40 v. u. Z., Alexandria, begründete die von → Cicero totgesagte pyrrhonische Skepsis neu, formulierte zehn Tropen, den Zweifel zu begründen.

**AKADEMIE**, von → Platon 385 v. u. Z. in Athen begründet, geschlossen 529 vom Kaiser Justinian, der alle nichtchristlichen Schulen untersagte. Die Rechtsform der A. – wie auch der → Pythagoreer, des → Peripatos und der anderen Schulen – war ein Kultverein zur Verehrung eines Gottes (hier: Apollon) und der Musen. Nach Platons Absicht war die Forschung der Akademie stark auf die Mathematik ausgerichtet. Über 900 Jahre blieb diese Schule der Philosophie Platons verpflichtet, obgleich deren Verständnis und damit die Lehren variierten, zeitweise der Skeptik zuneigten (mittlere A.). Scholarchen der A. nach Platons Tode waren → Speusippos (347 v. u. Z.), → Xenokrates (339-314 v. u. Z.). Die alte A. bis 265 v. u. Z. konservierte das Erbe Platons und wandelte es in ein lehr- und tradierbares System mit transzendenter Spitze um (Polemon, → Krates, Krantor). Die mittlere A. seit → Arkesilaos († 240 v. u. Z.) stellte die Frage nach der Erkennbarkeit und Beweisbarkeit neu und führte sie unter → Karneades († 137 v. u. Z.) zu radikaler Skepsis, wobei sie den „Dogmatismus“ der → Stoa angriff. Bei der Einnahme Athens durch Sulla im Jahre 88 v. u. Z. wurde die A. bis auf die Grundmauern zerstört und die schriftliche Hinterlassenschaft vernichtet. Damit hörte die A. auf, Wahrerin der authentischen Platon-Überlieferung zu sein. Die Erneuerung des Platonismus führte über den → Mittelplatonismus in den → Neuplatonismus, der vorwiegend außerhalb der A. gelehrt wurde. Die neue A. unter → Antiochos von Askalon (um 86-68 v. u. Z.) forderte, zur dogmatisch fixierten Aussage der alten A. zurückzukehren und bewirkte einen philosophischen Klassizismus. Der → Neuplatonismus → Plotins wurde zunächst abgelehnt, aber nach 410 in der Akademie heimisch. Doch widersetzte sie sich unter Syriamos (ab 431), → Proklos (bis 385) und → Damaskinos (bis 529) den Versuchen einer Angleichung an das Christentum.

**ALEXANDER** von Aphrodisias, Peripatetiker, Schüler des → Aristokles, um 198 nach Athen berufen, Verfasser von Kommentaren zu Schriften des → Aristoteles.

**ALEXANDRINER**, die gnostisch orientierten christlichen Theologen lehrten an der Katecheten-Schule in Alexandria vom 2. bis zum 4. Jh. Die Schule unternahm es, das antike philosophische Erbe für die Herausbildung der Theologie und Dogmatik der christlichen Kirche heranzuziehen. Wie das mosaische Gesetz die Juden für das Christentum vorbereitet habe, so die Philosophie die Hellenen. Sie sehen daher die Philosophie als ein durch den Logos vermitteltes Geschenk Gottes an, deren Funktion darin bestehe, den richtigen Glauben zum wahren Wissen zu erheben. Nach → Clemens verhalte sich der Glaube zum Wissen wie prolepsen zur episteme. Die Alexandriner waren Gnostiker, doch suchten sie die als häretisch [211:] verurteilten religiösen Momente der → Gnosis abzuwehren. Vertreter: → Pantainus, → Clemens, → Origenes.

**AMBROSIUS**, um 339-397, lateinischer Kirchenvater, Ratgeber der Kaiser Gratianus, Valentinian II. und Theodosius I., 374 als Nachfolger des Arianers Auxentius Bischof von Mailand, wehrte staatliche Eingriffe in innerkirchliche Bereiche gemäß der Maxime ab: Der Kaiser stehe in, nicht über der Kirche.

**AMMONIOS SAKKAS**, um 175-242, Begründer der neuplatonischen Schule in Alexandria, Lehrer des → Plotin, → Origenes und Kassios.

**ANARCHOS** von Abdera, um 340, Schüler des → Demokrit, Lehrer → Pyrrhons von Elis.

**ANAXAGORAS** von Klazomenai, um 500-428 v. u. Z., Athen.

**ANAXIMANDROS** von Milet, um 610-545 v. u. Z, Schüler des → Thales.

**ANAXIMENES** von Milet, 585-525 v. u. Z, Schüler des → Anaximandros.

**ANDRONICOS** von Rhodos, geb. um 70 v. u. Z, Schulhaupt des → Peripatos, entscheidend an der Erneuerung der aristotelischen Schule beteiligt, Sammler und erster Herausgeber der von Sulla als Beute nach Rom verbrachten Lehrschriften des → Aristoteles und erster in der Reihe der Aristoteles-Kommentatoren. Ihm lagen die Schriften des Aristoteles im bis heute erhaltenen Umfang vor.

**ANTIOCHOS** von Askalon, geb. um 120 v. u. Z, Platoniker, Athen, Schüler des → Philon von Larissa, Begründer der sog. fünften → Akademie, die sich vom → Skeptizismus abwandte und zum echten → Platonismus zurückführen wollte, führte neben akademischen auch stoische und peripatetische Traditionen fort.

**ANTIPATROS** von Tarsos, folgte um 140 v. u. Z. dem → Diogenes von Seleukia als Schulhaupt der → Stoa.

**ANTISTHENES**, ca. 455-360 v. u. Z., Athen, Schüler des → Gorgias, schloß sich später → Sokrates an, Begründer der → kynischen Schule.

**APOLOGETEN** werden jene christlichen Schriftsteller genannt, die im 2. und 3. Jahrhundert das Christentum gegen rationale Argumente der antiken Philosophie zu vergeistigen suchten. Sie stellten es als eine neue Philosophie dar, um es vor Verfolgungen als staatsfeindliche Religion zu schützen. Nicht selten wandten sich ihre Verteidigungsschriften direkt an die römischen Kaiser, um die Loyalität gegenüber dem römischen Staat zu bezeugen. Trotz der Ablehnung der antiken Philosophie führten die A. den antiken philosophischen Begriffsapparat in die christliche Kirchenlehre ein. Sie schufen wesentliche ideelle Voraussetzungen für das Dogmensystem der christlichen Religion. Die Apologetik als Schrifttum erlosch, als der Prozeß der Herausbildung der kirchlichen Lehre das offizielle Dogma genügend profiliert hatte und das Christentum Staatsreligion geworden war. Vertreter: → Justinus Flavius (Martyr), Tatian, Athenagoras von Athen, Theophilus von Antiochia, Irenäus, Hippolyt, → Tertullianus, Minucius Felix, Amobius, Lactantius.

[212:]

**ARCHYTAS** von Tarent, 1. Hälfte des 4. Jh. v. u. Z., Pythagoreer, Mathematiker, Harmoniker und Mechaniker, die im Werk → Platons wirksamen pythagoreischen Einflüsse gehen auf ihn zurück, → Aristoteles schrieb mehrere Werke über ihn.

**ARISTARCH** von Samos, ca. 320-250 v. u. Z, Peripatetiker, Schüler und Nachfolger des → Straton als Scholarch, entwickelte ein heliozentrisches Weltbild, das von dem Geographen und Astronomen Ptolemaios verworfen und durch ein geozentrisches ersetzt wurde.

**ARISTIPP** von Kyrene, ca. 435-355 v. u. Z, Archeget der → Kyrenaiker.

**ARISTOKLES** von Messene, 2. Jh. u. Z., Peripatetiker, Lehrer des → Alexander von Aphrodisias

**ARISTON** von Chios, um 250 v. u. Z, Stoiker, Schüler des → Zenon.

**ARISTOTELES** aus Stageira, 384-323 v. u. Z, 367 Eintritt als Schüler in die Akademie Platons, 348 Gründer einer Schule in Assos, 343-340 Erziehung Alexanders von Makedonien, 335 Gründung des → Lykeions.

– (*Peri methes*), (*Symposion*), (*Menexenos*), (*Politikos*), (*Sophistes*), (*Protreptikos*), (*Peri ideon*), (*Peri philosophia*)

– **Organon**: *Kategorien*, *Lehre vom Satz*, *Analytik 1*, *Analytik 2*, *Topik*, *Sophistische Widerlegungen*

– *Metaphysik*

– *Magna Moralia*, *Nikomachische Ethik*, *Eudemische Ethik*

– *Politik*, *Staat der Athener*

– *Rhetorik, Poetik*

– *Physik, Astronomie, Die Seele, Bau der Tiere*

**ARIUS**, 256-336, Begründer einer streng monotheistischen Strömung des Christentums, lehrte, daß Christus von Gott geschaffen und folglich nicht Gott wesensgleich sei.

**ARIANISMUS**, die bedeutende christliche Strömung wurde im Zuge der Dogmatisierung der sich konstituierenden christlichen Staatskirche zur Häresie erklärt und vom I. Ökumenischen Konzil von Nicäa 325 verurteilt. Der A. war ein konsequenter Monotheismus und leugnete das göttliche Wesen Christi und des Heiligen Geistes, dies sah die Staatskirche als existentielle Gefahr an, weil diese Strömung in den Städten des östlichen Römischen Reiches eine Massenbasis fand. Auch eine Reihe germanischer Stämme nahm das Christentum in arianischer Form an. → Arius' Lehre ging von einer konsequenten rationalen Fassung der Theologie aus und entkleidete die kirchlichen Mysterien ihres geheimnisvollen Charakters. Im 16. Jahrhundert fand der A. in Polen in der Form des Sozinianismus eine Fortsetzung und übte Einfluß auf die Aufklärung aus.

**ARKESILAOS** von Pitane, 315-241 v. u. Z, Schüler des → Krates, nach dessen Tod Scholarch der → Akademie, Begründer der mittleren (skeptischen) Akademie.

**ARRIANUS**, Flavius Aulus aus Nikomedeia, römischer Stoiker, Schüler des → Epiktet und Verfasser der Nachschriften seiner Gespräche, Staatsmann und Historiograph, 130 u. Z. Consul suffectus.

[213:]

**ATHANASIUS** von Alexandria, um 295-373, Theologe, vertrat gegen → Arius die These von der Wesensgleichheit von Gottvater und Gottsohn.

**AUGUSTINUS** Aurelius, 354-430, erst skeptischer dann neuplatonischer Philosoph, nach Übertritt zum Christentum Theologe, wichtigster lateinischer Patristiker, Kirchenpolitiker, 395 Bischof von Hippo regius.

– *Contra akademikos (Wider die Akademiker – 387)*

– *De beata vita (Vom glücklichen Leben – 387)*

– *De ordine (Über die Ordnung – 387)*

– *De immortalitate animae (Von der Unsterblichkeit der Seele – 388)*

– *De quantitate animae (Von der Größe der Seele)*

– *De vera religione (Von der wahren Religion)*

– *Contra Manichaeos de duabus animabus (392)*

– *Contra partem Donati (Gegen Donatus – 393)*

– *Contra epistolam quam vocant fundamenti (397)*

– *De natura boni (Von der Natur des Guten – 399)*

– *Confessiones (Bekenntnisse – 397/98)*

– *Soliloquia (Selbstgespräche)*

– *De civitate Dei (Der Gottesstaat – 413-426)*

– *Contra Pelagium et coelestium de gratia Christi et de peccato originale lib. (Gegen Pelagius und Coelestinus)*

**BASILIIUS**; 330-379, kappadokischer Patristiker.

**BOËTHIUS**, Anicius Manlius Severinus, um 480-524, römischer Neuplatoniker und Christ, als römischer Verwaltungsbeamter im Dienste Theoderichs d. Gr., der ihn hinrichten ließ.

*De consolazione philosophiae (Trost der Philosophie)*

**CHRYSIPP** aus Soloi, um 280-207 v. u. Z., Stoiker, Athen, gab dem klassischen System der → Stoa seine größte Geschlossenheit.

**CICERO**, Marcus Tullius, 106 v.u. Z.- 43 v. u. Z, Dichter, Rhetor, Jurist, römischer republikanischer Politiker, 63 v. u. Z. Konsul, Gegner Cäsars, unterdrückte den Aufstand des Catilina, 43 von Häschern des Octavian ermordet; C. hörte in Athen des → Antiochos von Askalon, er erschloß den Römern viele Schriften der griechischen Philosophie, Übersetzungen des → Protagoras und → Platons Timaios.

– *De inventione*

– *Orationes consulares* ( 60)

– *Somnium scipionis* ( 60)

– *De oratore*

– *Juris consensus*

– *Utilitatis communio*

– *Laelius de amicitia*

– *Pro sestio*

– *De finibus bonorum et malorum* (*Von den Grenzen des Guten und Bösen*)

– *Pro milone*

– *De legibus* (*Über die Gesetze*)

– *Tusculanae disputationes* (*Tusculinische Gespräche*)

[214:]

– *De re publica* (*Über das Gemeinwesen* – 54)

– *De natura deorum* (*Vom Wesen der Götter* – 45)

– *De divinatione* (*Vom Göttlichen*)

– *De fato* (*Vom Schicksal*)

– *Consolatio* (*Vom Trost* – 45)

– *De conscientia*

– *De officiis* (*Über die Pflichten* – 44)

**CLEMENS** von Alexandria, Titus Flavius, aus Athen, 150-212, Schüler und Nachfolger des → Pantainos als Leiter der christlichen → Katechetenschule in Alexandria, nach ihm leitete sie → Origenes. C. sah in der griechischen Philosophie eine Vorstufe und Wegbereiterin des Christentums, deutete die Bibel mit Hilfe der Allegorie philosophisch.

**DAMASKINOS**, \*458, Neuplatoniker, letztes Schulhaupt der → Akademie, nach deren Auflösung 529 ging er 531 ins Exil nach Persien zu König Chosreos, konnte dort aber der Philosophie keine Wirkungsstätte schaffen, kehrte 533 in Römische Reich zurück.

**DEMOKRIT** von Abdera, um 460-370 v. u. Z, Schüler des → Leukipp, Hauptvertreter der griechischen → Atomistik, sein von Kallimachos erstelltes Schriftenverzeichnis umfaßte 60 Titel.

**DIAGORAS** von Melos, Sophist, ca. 415 v. u. Z. fand ein Asebie-Prozeß gegen ihn statt, die Verurteilung zwang ihn, Athen zu verlassen.

**UDIOGENES** von Smyrna, Schüler des Metrodoros, Lehrer des → Anarchos von Abdera

**UDIOGENES** aus Seleukia, Stoiker, Schüler des → Chrysipp, folgte Zenon von Tarsos als Scholarch, nahm an der berühmten Philosophen-Gesandtschaft 156/55 v. u. Z. nach Rom teil.

**DIOGENES** von Tarsos, epikureischer Philosoph.

**DIOGENES** von Sinope, Kyniker (genannt Kyon oder Diogenes in der Tonne).

**DIOGENES LAERTIUS**, römischer Skeptiker, gegen Ende des 3. Jh.

– *Leben und Meinungen berühmte Philosophen*

**DIONYSIOS AEROPAGITA** (Pseudo-Dionysios), 1. Hälfte des 5. Jh., lateinischer Patristiker.

– *De divinis nominibus*

**DOKETISMUS**, Annahme, Jesus sei als Christus wesentlich Gott und nur scheinbar Mensch gewesen.

**EKLEKTIZISMUS**, von → Diogenes Laertius geprägter Name für jene Philosophien, die zusammenhanglos einzelne Elemente aus heterogenen philosophischen Systemen entnahmen und sie zu verschmelzen suchten, z. B. → Cicero.

**ELEATEN**, griech. Philosophenschule in Elea (Unteritalien), begründet um 540 v. u. Z. von → Xenophanes, weitere Häupter der Schule waren → Parmenides, [215:] → Zenon, → Melissos. Die Eleaten entwickelten eine Lehre vom einen, einheitlichen Sein, das nicht in, sondern hinter den Dingen liege, Werden und Vergehen, sowie Widerspruch wurden für denkmöglich erklärt und aus dem Sein ausgeschlossen.

**ELISCH-ERETRISCHE SCHULE**, von → Phaidon von Elis begründete sokratische Schule in Elis, später in Eretria auf Euböa, von ihr ist nur wenig überliefert.

**EMPEDOKLES** aus Agrigent, um 483-430 v. u. Z.

**EMPIRIKER**, Ärzteschule um 250 v. u. Z. von Philinos aus Kos begründet, eng mit der → skeptischen Philosophie verbunden. Vertreter: Menodotos, → Sextus Empiricus.

**EPIKTET**, 50-ca. 130, römischer Stoiker, ehemaliger Sklave, von der Ausweisung der Philosophen aus Rom durch Domitian 89 betroffen, lehrte er in Nikopolis.

– *Diatribes*

**EPIKUR** aus Samos, 341-270, seit 306 in Athen.

– *(Peri physeos)*

– *Brief an Herodotos*

– *Brief an Menoikos*

– *Brief an Pythokles*

– *Kyriai doxai (Sentenzen)*

**EPIKUREER**, von → Epikur begründete Schule in Athen, erster Scholarch nach E. war Hermarchos 271/170, der neben Metrodors und Polyainos maßgeblich die Lehre der Schule vertrat. Weitere Vertreter: → Polystratos, → Philodemos.

**EUKLID** von Megara, ca. 450-380 v. u. Z., Mathematiker und sokratischer Philosoph, Begründer der → megarischen Schule.

**EUSEBIOS** aus Caesarea, um 260-338/39, griechischer Patristiker, Schüler des Pamphilos, sammelte mit diesem die literarische Hinterlassenschaft des → Origenes, seit 313 Bischof von Caesarea, neigte mehr zu → Arius als zur alexandrinischen Orthodoxie, stimmte aber auf dem Konzil zu Nicäa 325 dem vom Kaiser gewünschten Kompromiß gegen Arius zu, trat danach für die Rehabilitierung des Arius und die Verbannung des → Athanasius ein, Verfasser der ersten christlichen Kirchengeschichte.

– *Chronokoi kanones (303)*

**GNOSIS**, spätantike Religionsbewegung im 1. und 2. Jh. Die G. war ausgeprägt dualistisch und nahm synkretistisch viele religiöse Einflüsse auf, v. a. jüdische Apokalyptik, iranische Erlösungsmysterien, hellenistische Mysterienreligiosität. Das Licht war der gute und höchste Gott, dem die Finsternis, der böse Gott, der das Irdische geschaffen habe, unversöhnlich gegenüberstand. Trotz der Gottzugehörigkeit der menschlichen Seele vermöge sie nicht aus eigener Kraft zum Licht emporzusteigen, sondern bedürfe des Erlösers, der vom höchsten Gotte ausgeschiedt werde. Durch diese Vermittlung und durch Reinigung von allem Irdischen werde Gnosis = Wissen möglich. G. sei die zur Vollendung des Menschen führende Erkenntnis seiner selbst als des Gottzugehörigen. Die frühesten Gnostiker wie [216:] Simon Magus oder Menander trugen keine christlichen Züge. Andere zielten auf eine Vergeistigung der christlichen Religion, so die frühchristlichen Gnostikern → Clemens und → Origenes. Im 2. Jh. entwickelte sich eine ausgesprochen christliche G. mit Basileides, Isidoros, Saturnil, Valentinus, Ptolemaios, Heraklon, Theodotos, Bardesanes, Markion, die mit ihr die christliche Kirche zu stützen versuchten. Die Kirchenväter bekämpften die G. als „Häresie“.

**GORGAS** von Leontinoi, um 483-375 v. u. Z., Sophist, Aufenthalt in Athen 427 v. u. Z.

**GREGOR** von Nazianz, † um 390, kappadokischer Patristiker.

**GREGOR** von Nyssa, 335-394, kappadokischer Patristiker, überragende theologische Autorität auf dem II. ökumenischen Konzil zu Konstanz.

– *De opifize hominorum*

**HERAKLIT** von Ephesos, um 550/480.

**HIEROKLES**, Stoiker, Mitte des 2. Jh.

**HIEROKLES** von Alexandria, geb. 31/32, Neuplatoniker, Schüler des → Plutarch von Athen.

**HIERONYMOS** von Rhodos, ca. 290-230 v. u. Z., Peripatetiker.

**HIERONYMOS**, 345-419, lateinischer Kirchenvater, Schüler des Aelius Donatus, revidierte den lateinischen Bibeltext und schuf die sog. Vulgata.

**HIPPIAS** von Elis, Sophist, Ende des 5. Jh. v. u. Z.

**HYPATIA** von Alexandria, 370-415, Tochter des Astronomen und Mathematikers Theon, neuplatonistische Philosophin, lehrte als erste Frau in Alexandria platonische Philosophie, von christlichen Fanatikern ermordet.

**IAMBlichos** aus Chalkis, 283-330, Schüler des → Porphyrios, Hauptvertreter der syrischen Schule des → Neuplatonismus, lehrte in Apameia.

**IONISCHE PHILOSOPHIE**, begründet von dem milesischen Philosophen → Thales und fortgesetzt von → Anaximandros und → Anaximenes, die auf die Frage nach der dem Urgrund alles Seien- den (arché) eine materialistische Antwort entwickelten. Verwandte Positionen hatte auch → Heraklit von Ephesos. Weitere Vertreter: Hippo, Ideos, Diogenes aus Apollonia.

**JOHANNES CHRYSOSTOMOS** aus Antiochia, † um 407, griechischer Patristiker.

**JUSTINUS FLAVIUS** (Martyr), aus Flavia Neapolis in Palästina, frühchristlicher Apologet, trat vom → Platonismus zum Christentum über, um 165 in Rom hingerichtet.

**KALLIKLES**, Sophist, Ende des 5. Jh. v. u. Z., Schüler des → Gorgias.

**KARNEADES** aus Kyrene, 214-129 v. u. Z., skeptischer Akademiker, Scholarch der → Akademie als Nachfolger des Hegesinos von ca. 164-137/36 v. u. Z., 165/55 Teilnehmer an der griechischen Philosophengesandtschaft nach Rom.

[217:]

**KATECHETENSCHULE** von Alexandria, → Alexandriner.

**KLEANTHES** aus Assos, 331-230 v. u. Z., Stoiker, Schüler und Nachfolger des → Zenon.

**KRATES** von Athen, akademischer Philosoph, nach dem Tode von Polemon ab 270/269 Scholarch bis 268/ 65 v. u. Z.) Sein Nachfolger wurde → Arkesilaos.

**KRATES**, Kyniker, Lehrer des ~Zenon von Kition.

**KRITIAS**, um 460-403 v. u. Z., Sophist.

**KRITOLAOS** aus Phaselis, Peripatetiker, Scholarch in der 1. Hälfte des 2. Jh. v. u. Z., Teilnehmer an der griechischen Philosophengesandtschaft nach Rom 156/155 v. u. Z.

**KYNIKER**, von → Antisthenes begründete sokratische Schule in Athen. Ausgehend von → Sokrates Lehre, daß der sittlich autonome Mensch von inneren und äußeren Umständen unabhängig werden könne, war die Tugend nach ihrer Auffassung Selbstzweck, kein Mittel, um Lust oder Glück oder ein anderes Ziel zu erreichen. Die Tugend sei das höchste und einzige Gut, ihr gegenüber erschein alles andere als schlecht oder gleichgültig. Die kynische Bedürfnis-Askese sollte die innere Unerschütterlichkeit sichern, indem sie den Menschen in die Geborgenheit der Natur zurückführe, wobei die Natur in jeder Hinsicht als gut und als Alternative zur „Kultur“ aufgefaßt wurde. Die Befreiung von Bedürfnissen wurde auf die Bindungen der Gesellschaft und ihre Konventionen übertragen, auch mit dem Mittel der provokativen Verletzung der geltenden Normen. → Diogenes von Sinope mit dem Beinamen der Hund war der bekannteste, aber nicht der bedeutendste Kyniker. Das kosmopolitische Vermächtnis der Kyniker übernahm später die Stoa. Vertreter: Diogenes von Sinope, Bion, Menippos von Gadara. Nachdem die kynische Schule erloschen und ihr nahestehende Denker sich der → Stoa angeschlossen hatten, löste sich im 1. Jh. ein erneuerter Kynismus wieder von der Stoa und bestand bis zum 6. Jh. Vertreter der jüngeren Kyniker waren Demetrios, Oenomaos von Gadara, Demonax, Peregrinus, Theagenes.

**KYRENAIKER**, von → Aristippos begründete sokratische Schule in Kyrene, die an → Sokrates Forderung nach einem glücklichen Leben anknüpfte und die Lust zum Kriterium des Wertes der Handlungen erklärte. Ihre hedonistische Lehre übersah nicht die Rolle des Verstandes bei moralischen Entscheidungen und hielt das Wissen von der Natur für nützlich. Erst in der Philosophie → Epikurs erlangten ihre Gedanken größeren Einfluß und wurden eine der großen Richtungen der Moralphilosophie. Vertreter: Theodoros, Aristipp d. J, Theodor der Atheist, Hegesias, Anniceris. Die kyrenäische Schule bestand etwa von 350-275 v. u. Z.

**LEUKIPPOS** von Abdera, um 500-440 v. u. Z., Begründer der griechischen Atomistik.

**LONGINOS** (Cassius), um 213-272, Homer-Kritiker und Platoniker, Schulhaupt der Akademie 250-267, härte → Ammonis Sakkas, lehnte aber → Plotins Lehre ab und folgte der konservativen Platon-Tradition; von L. und Plotins Schülern wurde mehrere kontroverse philosophische Schriften verfaßt Sein bedeutendster Schüler war → Porphyrios, der sich jedoch Plotin anschloß.

[218:]

**LYKEION** → Peripatos

**MANI**, 217-276 ?, persischer Religionsstifter, hielt sich im Anschluß an Zoroaster, Buddha, Jesus und andere für den letzten im Besitze der ewigen Wahrheit befindlichen himmlischen Boten. Von zoroastischen Magiern gefangengesetzt, starb er in Ketten.

**MANICHÄISMUS**, spätantike religiöse Bewegung, im 3. und 4. Jh., ernsthafte Konkurrenz zum Christentum. Dualistisch und synkretistisch, vereinigte gnostische, persische, christliche und buddhistische Elemente zu einer dualistischen Erlösungslehre. Licht und Finsternis, Geist und Materie, Gutes und Böses waren jeweils göttliche Substanzen, die sich im Kampfe gegenüberstünden.

**MARCUS AURELIUS ANTONIUS** (Mare Aurel), 121-180, römischer Stoiker, seit 161 Kaiser.

– *Selbstbetrachtungen*

**MEGARIKER**, um 380 v. u. Z. von → Euklid begründete sokratische Schule, die eine Synthese zwischen sokratischen und parmenidischen Lehren versuchte. Die Megariker entwickelten anknüp-

fend an → Sokrates die Kunst des Fragens und Widerlegens zu formaler Virtuosität. Ihr starkes Interesse an logischen Fragen betraf insbesondere die Form von Beweisen und die Widerlegbarkeit von Beweisen. In der megarischen Schule entstanden Argumente wie das Lügner-Paradoxon. Anfangs bestand eine starke Rivalität zur Akademie, da beide Synthesen aus Eleatischem und Sokratischem vertraten, doch überflügelte die → Akademie rasch die Konkurrentin. Vertreter: Eubulides, Diodoros Kronos, → Stilpon, Alexinos.

**MENEDOMOS** aus Eretria, ca. 350-278 v. u. Z., eristischer Philosoph, stand erst der Akademie nahe, schloß sich dann → Stilpon an, Begründer der → eretrischen Schule.

**MENEDOMOS**, um 230 v. u. Z., kynischer Philosoph, zunächst Schüler des Epikureers Kolotes, dann des Kynikers Echekles, Polemik gegen → Epikurs Lehre.

**MENEDOMOS** aus Pyrrha, Schüler → Platons, schrieb eine Staatsverfassung analog zu Platons *Nomoi*.

**MITTELPLATONIKER**, Bezeichnung für die platonische Schule zwischen 50 v. u. Z. und 250, Vertreter: Albinos von Smyrna, Attikos, Derkylides, Eudoros von Alexandria, → Longinos, Maximos von Tyros, Nikostratos, Plutarchos von Chaironea, Severos, Thrasyllus.

**MONTANISMUS**, um 157 in Phrygien entstandene eschatologische Bewegung, protestierte gegen die herrschaftlich werdende christliche Episkopalkirche, ihr Gründer Montanus starb um 179.

**MUSONIUS RUFUS** aus Volsinii, um 40-um 80, römischer Stoiker, Lehrer des → Epiktet.

**MYSTIZISMUS**, hier: Verbindung jüdischer Religion und griechischer Philosophie, siehe Philon.

[219:]

**NEUPHYTAGOREISMUS**, philosophische Richtung der ersten Jahrhunderte des römischen Kaiserreiches, die einige später von → Neuplatonismus übernommene Elemente ausbildete, vor allem die Lehre vom Einen (Una), endete mit dem 3. Jh., Vertreter: Apollonius von Tyana, Kronios, Moderatos von Gades, Nigidius von Gerasa, Numenios aus Apameia, Okellos Lucanus.

**NEUPLATONISMUS**, philosophische Richtung der römischen Kaiserzeit, beginnend mit → Ammonios Sakkas und → Plotinos, in deren Verständnis → Platon den Rang eines prophetischen Religionsstifters gewann, dem gegenüber andere Philosophen nur spezifische Ausschnitte gaben, verband platonische Gedanken mit aristotelischen und stoischen Auffassungen, mehrere Schulen, vor allem alexandrinisch-römische (→ Ammonios, → Plotinos, → Porphyrios), attische (→ Proklos), syrische (→ Iamblichos) und pergamenische (Aidesios, Sallustios). Weitere Vertreter: → Simplikios, Johannes Philoponos, → Origenes der Platoniker.

**ORIGINES**, 185-254, frühchristlicher Theologe, Hauptvertreter der → Katechetenschule in Alexandria.

– *Peri archon (Von den Prinzipien)*

**ORIGINES**, Platoniker des 3. Jh., mit → Plotin Schüler des → Ammonios Sakkas.

**PANAITIOS** von Rhodos, ca. 180-100 v. u. Z., Stoiker, Schüler des → Krates, des → Diogenes und des → Antipatros, um 144 nach Rom, übernahm nach dem Tode des Antipatros 129 v. u. Z. die Schulleitung der → Stoa, unter ihm milderte die Stoa den stark theoretisierenden moralischen Rigorismus ab.

**PANTAINOS**, zum Christentum übergetretener Stoiker, um 180 Leiter der Katechetenschule in Alexandria, Lehrer des → Clemens.

**PAPPOS** von Alexandria, letzter bedeutender griechischer Mathematiker, zur Zeit der Kaiser Diokletian und Konstantin I.

**PARMENIDES** von Elea, 540-480 v. u. Z., wichtigster Vertreter der → eleatischen Schule

– *Über das Sein*

**PATRISTIKER**, die nachapostolischen Kirchenväter (patres) des. 4. Jh. Sie trugen wesentlich zur Herausbildung der christlichen Glaubenslehre bei, v. a. die kappadokischen P. (Basilius, → Gregor von Nyssa, → Gregor von Nazianz), die griechischen P. von Antiochia (Johannes Chrystosmos), → Pseudo-Dionysios Aeropagita und die lateinischen P. (→ Tertullianus, → Ambrosius, Marius Victorinus, → Hieronymus, → Aurelius Augustinus). Ihr Denken bildete weder geschichtlich noch systematisch eine Einheit, sondern stellte eine Übergangsphase von der Apologie christlichen Lebens zur schulmäßigen Theologie dar.

**PELAGIUS**, um 360-429, Hauptvertreter einer im Herausbildungsprozeß der christlichen Glaubenslehre unterlegenen Richtung, die eine „Erbsünde“ ausschloß und den Menschen von Natur für gut erklärte, der aus sich selbst fähig sei, frei von Sünde zu bleiben, wenn er die Willensfreiheit richtig gebrauchte. Von → Augustinus, → Hieronymus und Orosius angegriffen, 418 wurden kaiserliche Gesetze gegen die Pelagianer erlassen, das Konzil von Ephesos 431 verurteilte sie endgültig.

[220:]

**PERIPATOS**, Name für das → Lykeion. Die Bezeichnung der Schule des → Aristoteles rührte von seiner Wohnheim her, während des Lehrgesprächs auf- und abzugehen. Nachfolger des → Aristoteles als Scholarchen waren → Theophrastos (ab 322 v. u. Z.), → Straton (ab 287 v. u. Z.) und → Aristarchos. Weitere Vertreter: Dikaiarchos, Aristoxenos, Klearchos, Demetrios von Phaleron, Lykon von Keos, Ariston von Keos, Herakleides Pontikos, Eudemos von Rhodos, Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes, Hieronymos, → Kritolaos. Mit der neuplatonischen Rezeption der Schriften des Aristoteles besonders der attischen Schule verschmolz der Peripatos im 4. Jh. mehr oder weniger mit der Akademie.

**PHALEAS** von Chalkedon, 4. Jh. v. u. Z., griechischer Staatstheoretiker.

**PHAIDON** von Elis, Begründer elischen Schule im 4. Jh. v. u. Z.

**PHILODEMOS** aus Gadara, ca. 110-um 40/35 v. u. Z., epikureischer Philosoph.

**PHILON DIALEKTIKOS** (der Megariker), Schüler des Diodoros von Iasos.

**PHILON** von Larissa, skeptischer Akademiker, Schüler des Kleitomachos und sein Nachfolger als Scholarch der → Akademie, 88 v. u. Z. Flucht nach Rom, beeinflusste → Cicero.

**PHILON** von Alexandria, 25 v. u. Z.-50 u. Z., jüdischer Theologe und Philosoph.

**PLATON**, 428-348 v. u. Z., Athen; 407-399 Schüler des Sokrates, 399-ca. 388 erste große Reise, 385 Gründung der → Akademie, 366 und 361 erneute Reisen nach Syrakus.

– *Ion, Hippias II, Protagoras, Laches, Charmides*

– *Euthyphron, Lysis, Hippias I, Alkibiades I*

– *Apologie, Kriton, Euthydemos, Menexenos, Gorgias, Menon*

– *Phaidon, Symposion, Kratylos*

– *Politeia (Staat)*

– *Phaidros, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos*

– *Timaos, Kritias, Philebos*

– *Nomoi (Gesetze)*

**PLOTINOS** von Lykopolis (Plotin), um 204-270, Alexandria, Schüler des → Ammonios Sakkas, nahm 244 in Rom seine Lehrtätigkeit auf, Hauptvertreter der alexandrinisch-römischen Schule des → Neuplatonismus.

– *Enneaden*

**PLUTARCH** von Athen, † 431, Neuplatoniker, Scholarch der → Akademie, Lehrer von Syrianos und → Proklos.

**POLYSTRATOS**, epikureischer Philosoph, Nachfolger des Hermachos als Scholarch.

**PORPHYRIOS** aus Tyros, 234-304, Rom, Neuplatoniker, Schüler und Biograph → Plotins, Herausgeber seiner Schriften. Verfasser einer Einführung in das *Organon* des → Aristoteles.

– *Einleitung in die Kategorien(Isagoge)*.

[221:]

**POSEIDONIOS** von Apameia, 135-51 v. u. Z., Stoiker, Schüler des → Panaitios in Athen.

**PRODIKOS** von Keos, Sophist, 431 in Athen

**PROKLOS** von Konstantinopel, 410-485, Athen, Schüler des → Plutarchos und des Syrianos, Scholarch der → Akademie ab 437, Hauptvertreter der attischen Schule des → Neuplatonismus, er verlieh dem Neuplatonismus jene Gestalt, in der er überliefert wurde.

**PROTAGORAS** aus Abdera, um 483-410 v. u. Z., Sophist.

**PYRRHON** von Elis, um 360-270 v. u. Z., Begründer des antiken → Skeptizismus.

**PYTHAGORAS** von Samos, um 570-500 v. u. Z., Mathematiker und Philosoph, verließ 532/531 Samos und begründete in Kroton (Unteritalien) eine religiös fundierte Lehr- und Lebensgemeinschaft.

**PYTHAGOREER**, Mathematiker- und Philosophenschule in Kroton (Magna Graeca) mit anfangs großer politischer Aktivität, dann in klösterliche Lebensgemeinschaft zurückgezogen. Geheimbund mit geheimer Überlieferung der Lehre, damit stete Deformation und Unkontrollierbarkeit der Auffassungen. Vertreter: → Archytas von Tarent, Archippos, Lysis, → Philolaos. Sie erlosch im 4. Jh. v. u. Z., als sich Aristoxenos von Tarent nach Athen wandte.

**SENECA**, Lucius Annaeus, 4 v. u. Z.-65, römischer stoischer Schriftsteller

– *De providentia (Über die Vorsehung)*

– *De constantia sapientis (Über die Standhaftigkeit des Weisen)*

– *De ira (Über den Zorn)*

– *De vita beata (Vom glücklichen Leben)*

– *De otio (Über die Muße)*

– *De tranquillitate animi (Über die Seelenruhe)*

– *De brevitate vitae (Über die Kürze des Lebens)*

– *Ad Lucilium epistolae morales (Moralische Briefe an Lucilius)*

– *De dementia (Über die Milde)*

– *De beneficiis (Über die Wohltaten)*

**SEXTUS EMPIRICUS**, ca. 200-250, Arzt und skeptischer Philosoph.

– *Grundzüge der Lehre Pyrrhons*

– *Gegen die Dogmatiker*

– *Gegen die Mathematiker*

– *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*

**SIMPLIKIOS**, neuplatonischer Philosoph aus Alexandria, Schüler des Ammonios; Kommentator der *Metaphysik* des → Aristoteles, letzter Neuplatoniker, der in seinen Schriften das Christentum angriff. S. war Mitglied der → Akademie in Athen, als sie 529 von Kaiser Justinian geschlossen wurde, ein Kreis von Gelehrten emigrierte nach Persien und versuchte dort, eine neue Stätte für philosophische Lehre und Forschung zu begründen, das mißlang, sie kehrten 533 zurück. Im Römischen

Reich war es S. untersagt, Lehrtätigkeit auszuüben, daher ging es ihm darum, für künftige Gelehrte zu schreiben. Alle seine Schriften wurden nach 533 verfaßt. [222:] Durch die Aufnahme umfangreicher Zitate vorsokratischer Philosophen in seiner Kommentare zu Aristoteles hat er einzigartige Fragmente überliefert (z.B. → Anaximander, → Empedokles, → Parmenides).

**SKEPTIZISMUS.** Während die Kritik an der Sinneswahrnehmung und Urteilen oder an moralischen Entscheidungen bzw. Normsetzungen bei zahlreichen Philosophen systematisch entwickelt wurde, in diesem Sinne waren → Heraklit und → Sokrates in hohem Maße Skeptiker, doch entwickelten erst die → Megariker systematisch die Skepsis als Prüfungsverfahren. Der S. war eine hellenistische philosophische Strömung, die nicht nur philosophische Aussagen und Lehrgebäude radikalem Zweifel aussetzte, sondern prinzipiell die Möglichkeit des Urteils leugnete. Zu dieser Strömung gehörten mehrere Gruppen, die ältere des → Pyrrhon von Elis, jene des → Timon von Phleius sowie die jüngeren Skeptiker → Ainesidemos, Agrippas, Phaborinos, Mendodottos und → Sextus Empiricus, schließlich auch die Akademie von Arkesilaos bis zu → Philo von Larissa.

**SOKRATES** von Athen, um 469-399 v. u. Z.

**SOKRATIK.** Sie umfaßt von Schülern des → Sokrates gegründete philosophische Schulen, deren Gründer sich durchgängig, aber in sehr unterschiedlicher Weise auf ihn beriefen. Die sokratische Lehre gelangte über → Aristippos in die kyrenäische Schule, über → Phaidon in die elische, über → Menedemos in die eretrische, über → Stilpon in die megarische, über → Anthisthenes in die kynische und über → Platon in die → Akademie und den → Peripatos.

**SOPHISTEN,** griechische Philosophen des 5. Jh. v. u. Z., die gegen Entgelt Bildung und Beredsamkeit lehrten (Lehrer der Weisheit). Der Mensch wurde ihnen zum Mittelpunkt philosophischen Bemühens, das Denken und die Sprache zu Gegenständen philosophischer Untersuchung. Ihre Kritik traditioneller moralischer Wertmaßstäbe bereitete den Weg für eine autonome, vernunftbegründete Ethik und ihre Sozialkritik. Die S. bildeten keine einheitliche Schule oder Richtung. Sie vollzogen zugleich eine subjektivistische und relativistische Wendung („Der Mensch als Maß aller Dinge“), die bei der älteren Generation der S. sozial- und religionskritisch war. Vertreter: → Protagoras, → Gorgias, Prodikos, → Hippias, Antiphon, → Kritias, → Thrasymachos, Kallikles, Lykophron, Diagoras.

**SPEUSIPPOS,** † 340/339 v. u. Z., Neffe → Platons und sein Nachfolger in der → Akademie.

**STILPON,** ca. 380-300 v. u. Z., eristischer Philosoph in Megara.

**STOA,** um 300 v. u. Z. von → Zenon von Kirion in Athen begründete philosophische Schule, benannt nach der Stoa poikile, einer öffentlichen Halle an der Agora von Athen, wo sie mangels eines eigenen Grundstücks tagten. Die Stoiker entwickelten eine materialistische Philosophie, in welcher die Natur als das schlechthin Vernünftige angesehen wurde. Die Stoa war monistisch, außer dem Logos gab es kein wirkendes Prinzip. Stoisches Ideal war die Freiheit von Affekten, die Apathie. Das Ziel des Menschen sei, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben. Vom Hellenismus bis in die Spätantike übte die Stoa großen Einfluß aus, sie setzte die Einteilung [223:] in Logik, Physik und Ethik durch und prägte die meisten bis heute gültigen philosophischen Begriffe. Hauptvertreter:

Ältere Stoa: → Zenon, → Kleanthes, → Chrysippos, → Antipatros, Diogenes von Babylon, Ariston, Herillos von Karthago, Dionysos von Herakleia, Sphairos

Mittlere Stoa: → Panaitios, → Poseidonios

Späte Stoa: → Seneca, → Epiktet, → Marcus Aurelius.

Weitere: Athenodoros, Areios Didymos, Herekleitos, Kornutos, → Musionos Rufus, Chairemon, Hierokles, Kebes I.

Nach dem 3. Jh. u. Z. verlor die Stoa ihre Selbständigkeit und wurde vom → Neuplatonismus und von der → Patristik aufgesogen.

**STRATON** von Lampsakos (der Physiker), † 269/268 v. u. Z., Schüler und Nachfolger des → Theophrastos, Vorstand des → Peripatos seit 287/26 v. u. Z.

**TERTULLIANUS**, Quintus Septimus Florens, um 160-220, frühchristlicher Apologet, schroffste Ablehnung der Philosophie, um 207 Übertritt zum → Montanismus.

– *Apologeticum*

**THALES** von Milet, um 624- 545 v. u. Z., Mathematiker und Philosoph.

**THEOPHRASTOS** aus Eresos, ca. 372-287 v. u. Z., Schüler des → Platon und des → Aristoteles , mit Aristoteles in Assos und im → Lykeion, übernahm nach Aristoteles Rückzug nach Chalkis 322 das Scholarchat, eine Anklage gegen ihn in Athen wegen Asebie blieb erfolglos. Schüler des Th. waren Demetrios von Phaleron, Erasistratos, Menandros.

**THRASYMACHOS** aus Chalkedon, 2. Hälfte des 5. Jh. v. u. Z., Rhetor und sophistischer Philosoph.

**TITUS LUCRETIUS CARUS** (Lukrez), 96-55 v. u. Z., römischer Epikureer.

– *De rerum natura* (Über die Natur der Dinge)

**XENOKRATES** aus Chalkedon, 396/395-312, Schüler → Platons und nach dem Tode → Speusipps 339 Schuloberhaupt der → Akademie

**XENOPHANES** aus Kolophon, Dichter und Philosoph, um 580-488 v. u. Z., um 540 nach Elea, Begründer der → eleatischen Schule.

**ZENON** aus Elea, ca. 490-430 v. u. Z., Schüler des → Parmenides.

**ZENON** aus Kition, 336-264 v. u. Z., Begründer der → Stoa um 300 v. u. Z.

[224:]

## GLOSSAR

|                        |                                                                                    |
|------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|
| agathon (gr.)          | das Gute                                                                           |
| ager privatus (lat.)   | Privatland des Staatsbürgers                                                       |
| ager publicus (lat.)   | Anteil des Bürgers am Staatsland                                                   |
| anamnesis (gr.)        | Wiedererinnerung                                                                   |
| Antinomie              | Unvereinbarkeit zweier an sich begründeter Sätze                                   |
| apagoge (gr.)          | indirekter Beweis                                                                  |
| Apathie                | Gemütsruhe, Freiheit von Affekten                                                  |
| apeiron (gr.)          | Unbegrenztes, Unendliches                                                          |
| aporem (gr.)           | logische Schwierigkeit, Streitfrage                                                |
| Aporie                 | Ausweglosigkeit, Unmöglichkeit, eine in sich widersprüchliche Sache zu lösen       |
| a posteriori (gr.)     | nachträglich, nach der Erfahrung,                                                  |
| a priori (gr.)         | von vornherein, vor aller Erfahrung                                                |
| arché (gr.)            | Urgrund                                                                            |
| archont (gr.)          | Regent                                                                             |
| arete (gr.)            | (staatsbürgerliche) Tugend                                                         |
| asebie (gr.)           | Gottlosigkeit (Verleugnung der Staatsgötter)                                       |
| Ataraxie               | Seelenruhe, Unerschütterlichkeit                                                   |
| Axiom                  | nicht beweisfähiger und des Beweises nicht bedürftiger Grundsatz                   |
| bios (gr.)             | Leben                                                                              |
| bios theoretikos (gr.) | theoretische Tätigkeit                                                             |
| carpe diem (lat.)      | Nutze (pflücke) den Tag                                                            |
| causa (lat.)           | Ursache                                                                            |
| causa efficiens (lat.) | Antriebsursache                                                                    |
| causa finalis (lat.)   | Zweckursache                                                                       |
| causa formalis (lat.)  | Formursache                                                                        |
| chaos (gr.)            | leerer Raum, ungeordnete Masse                                                     |
| dao (chin.)            | Weg (Prinzip)                                                                      |
| Demiurg                | Schöpfer                                                                           |
| deus (lat.)            | Gott                                                                               |
| deus sive natura       | Gott oder die Natur                                                                |
| diatribe (gr.)         | Lehrgespräch                                                                       |
| Dogma                  | amtlich festgelegte starre Lehrmeinung mit dem Anspruch auf Gültigkeit ohne Beweis |

|                  |                                                      |
|------------------|------------------------------------------------------|
| doxa (gr.)       | Meinung                                              |
| dynamis (gr.)    | Kraft, Macht, Möglichkeit                            |
| eidola (gr.)     | Bild                                                 |
| eidos (gr.)      | Idee, Form                                           |
| energeia (gr.)   | Wirklichkeit                                         |
| entelechie (gr.) | innere Zielgerichtetheit                             |
| [225:]           |                                                      |
| episteme (gr.)   | Wissen                                               |
| epoché (gr.)     | Urteilsenthaltung                                    |
| Eristik          | Lehre von der Streitkunst                            |
| Ethik            | Moralphilosophie                                     |
| eschatos (gr.)   | äußerster, letzter                                   |
| eschatologisch   | das unmittelbare Weltende erwartend                  |
| eudämonia (gr.)  | Glück, Glückseligkeit                                |
| forma            | Form                                                 |
| gnosis (gr.)     | Wissen, Erkenntnis                                   |
| Gnoseologie      | Erkenntnistheorie                                    |
| hedoné (gr)      | Lust                                                 |
| homo mensura     | Der Mensch ist das Maß                               |
| hylé (gr.)       | Materie                                              |
| Isosthenie (gr.) | gleichwertiger Widerstreit (der Aussagen)            |
| Kanonik          | Name der Erkenntnislehre bei Epikur                  |
| karma (ind.)     | das durch die Taten des Menschen bestimmte Schicksal |
| katalepsis (gr.) | begriffsbildende Vorstellung, Urteilsbestätigung     |
| kleros (gr.)     | Los, erloster Anteil des Politen am Staatsland       |
| kosmos (gr.)     | Ordnung, Weltordnung                                 |
| kyon (gr.)       | Hund                                                 |
| logos (gr.)      | Weltgesetz, Vernunft                                 |
| Mäeutik          | Hebammenkunst                                        |
| Metöke           | freier Nicht-Bürger                                  |
| morphé (gr.)     | Gestalt, Form                                        |
| mythos (gr.)     | Rede, erdichtete Erzählung                           |
| nomos (gr.)      | Staatsgesetz, Konstitution, Verfassung               |
| nous (gr.)       | Geist                                                |
| oikos (gr.)      | Haus, Privatland des Politen                         |

|                        |                                                                  |
|------------------------|------------------------------------------------------------------|
| Ontologie              | Lehre vom Sein                                                   |
| organon (gr.)          | Werkzeug                                                         |
| ousia (gr.)            | Substanz                                                         |
| panta rhei (gr.)       | Alles fließt                                                     |
| Paradigma              | Beispiel                                                         |
| Paradoxie              | Widersinnigkeit                                                  |
| pathos (gr.)           | Leid, Leiden, Leidenschaft                                       |
| peri (gr.)             | ringsherum, Buch                                                 |
| philos (gr.)           | Freund                                                           |
| physis (gr.)           | Natur                                                            |
| polis (gr.)            | Stadt, Stadtstaat                                                |
| polites (gr.)          | vollberechtigter freier Staatsbürger                             |
| politeia (gr.)         | Staat                                                            |
| potentia (lat.)        | Möglichkeit                                                      |
| [226:]                 |                                                                  |
| Prädestination         | Vorherbestimmung                                                 |
| Prämisse               | Voraussetzung                                                    |
| prolepsis (gr.)        | Erinnerung an häufig Wahrgenommenes, Vorbegriff                  |
| psyché (gr.)           | Seele                                                            |
| quinta essentia (lat.) | Quintessenz (Weltäther)                                          |
| scholarch (gr.)        | Schulhaupt                                                       |
| sophia (gr.)           | Weisheit                                                         |
| sophos (gr.)           | klug, gescheit, der Weise                                        |
| telos (gr.)            | Ziel                                                             |
| theoria (gr.)          | ursprünglich: geistige Schau                                     |
| theos (gr.)            | Gott                                                             |
| topos (gr.)            | Ort                                                              |
| trope (gr.)            | bildlieber Ausdruck, bei Skepsis: Prüfungskriterium für Aussagen |
| voluptas (lat.)        | Lust                                                             |
| zoon (gr.)             | Lebewesen                                                        |
| zoon politikon (gr.)   | stadtbürgerliches Wesen                                          |

[227:]

## **LITERATURHINWEISE**

### **Quellensammlungen und Überblicksdarstellungen**

#### **a) Texte**

- Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Übersetzt aus dem Griechischen von Otto Apelt, Hamburg 31990.
- Diogenes Laertios: Żywoty i poglądy słynnych filozofów, tł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1984.
- Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia starożytnej Grecji i Rzymu. wyb. i. tłum. Jan Legowicz, Warszawa 1968.

#### **b) Darstellungen**

- Ernst Bloch: Antike Philosophie. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950-1956, Bd. 1, Frankfurt/a. Main 1985.
- Izydora Dąbska: Zarys historii filozofii greckiej, Lublin 1993.
- Theodor Gomperz: Griechische Denker. Eine Geschichte der Antiken Philosophie, I-III, (Leipzig 1893-1909), Frankfurt/Main 1996 (Reprint der vierten Auflage).
- Andreas Graeser: Hauptwerke der Philosophie. Antike. Stuttgart 1992.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hg. von Gerd Irrlitz. Textredaktion von Karin Gurst Bd. 1 und 2, Leipzig 1971.
- Hellenische Poleis. Krise – Wandlung – Wirkung, hg. von Elisabeth Charlotte Welskopf, Bd. IV: Technik, Fachwissenschaften, Philosophie, Berlin 1974.
- Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie, Bd. I: Altertum und Mittelalter, Freiburg – Basel – Wien <sup>14</sup>1991.
- Peter Kunzmann/Franz-Peter Burkard/Franz Wiedmann: dtv-Atlas zur Philosophie. Tafeln und Texte, München 1991 (poln. 1995).
- Reimar Müller: Die Entdeckung der Kultur. Antike Theorie über Ursprung und Entwicklung der Kultur von Homer bis Seneca, Düsseldorf und Zürich 2003.
- Ryszard Palacz: Klasycy filozofii, Zielona Góra 1995 <sup>3</sup>2001.
- André Pichot Die Geburt der Wissenschaft Von den Babyioniern m den frühen Griechen. Aus dem Französischen von S. Summerer und G. Kurz, Darmstadt 1995.
- Wolfgang Röd: Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Erster Band: Altertum, Mittelalter, Renaissance, München 1994.
- Władysław Tatarkiewicz: Historia filozofii. Tom pierwszy: Filozofia starożytna i średniowiecza. Wydanie nowe, przejrane i uzupełnione, Warszawa 1993.

### **1./2. Vorsokratiker**

#### **a) Texte**

- Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Wilhelm Capelle, Stuttgart <sup>8</sup>1973.
- Heraklit: Fragmente, Griechisch-deutsch, Zürich – Düsseldorf <sup>11</sup>1995.
- Z fragmentów Heraklita, „Przegląd Filozoficzny“, t. 24, Warszawa 1921.
- Mýsli Demokryta, tł. L. Staff, Warszawa 1920.

[228:]

- Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde, Griechisch-deutsch, hg. von Hermann Diels/Walter Kranz, Dublin – Zürich <sup>6</sup>1985.
- F. Asmus: Demokryt (Wybór fragm.), t(ł./ B. Kupis, Warszawa 1961.
- Die Vorsokratiker, Griechisch-deutsch, Übers.: J. Mansfeld, Stuttgart 1987.
- Parmenides: Über das Sein. Griechisch-deutsch, Übers.: Jaap Mansfeld, Stuttgart 1981.
- K. Leśniak: Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej, Warszawa 1972.

#### **b) Darstellungen**

- Wolfgang Bröcker: Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1986.
- Olof Gigon: Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides, Basel – Stuttgart <sup>2</sup>1968.
- Ernst Heitsch: Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik, Donauwörth 1979.
- Vittorio Hösle: Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.
- Adam Krokiewicz: Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona. Aristoteles, Pirron i Plotyn, Warszawa 1995.
- Karl Reinhardt: Parmenides, Frankfurt/Main <sup>3</sup>1977.
- Wolfgang Röd: Von Thales bis Demokrit, München <sup>2</sup>1988.
- Helmut Seidel: Von Thales bis Platon. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Berlin 1982.

### **3. Sophistik und Sokratik**

#### **a) Texte**

- J. Gajda: Sofiści, thml. W. Witwicki, Warszawa 1989.
- Gorgias von Leontinoi: Reden, Fragmente und Testimonien. Griechisch-deutsch, Hg.: Th. Buchheim, Hamburg 1989.
- Die Nachsokratiker. In Auswahl übersetzt und hg. von Wilhelm Nestle, 2 Bde., Jena 1923.

#### **b) Darstellungen**

- Andreas Graeser: Die Philosophie der Antike, Bd. II: Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles, München 21939 (= Geschichte der Philosophie, hg. von Wolfgang Röd, Bd. 2).
- Olof Gigon: Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte, Berlin 1947, <sup>2</sup>1979.
- Der Mensch als Maß aller Dinge. Studien zum griechischen Menschenbild in der Zeit der Blüte und Krise der Polis, hg. von Reimar Müller, Berlin 1976.
- Adam Krokiewicz: Sokrates, Warszawa 1958.
- Adam Krokiewicz: Etyka Demokryta i hedoniml Arystypa. Warszawa 1960.
- Ryszard Palacz: Sokrates, Zielona Góra 1994.

### **4. Platon**

#### **a) Texte**

- Platon: Sämtliche Werke. Griechisch-deutsch. Griechischer Text nach der letztgültigen Gesamtausgabe der Association Guilaume Budé, 10 Bde., hg. von [229:] Karlheinz Hülsen. Nach Friedrich Schleiermacher erg. u. übers. von Franz Susemihl u. a, Frankfurt/Main 1991.

- Obrona Sokratesa, Kriton, Hippiasz mniejszy, Hippiasz większy, Ion, Fajdos, Gorgiasz, Uczta, Protagoras, Lizys, Charmides, Menon, Laches, Fedon, Teajtet, Fileb, Państwo, Timaios, Kritias, Sofista, Polityk, Parmenides, Eutyfron: wstępy i tłwn. W. Witwicki, Warszawa 1957-1963.
- Listy. Prawa, tłum. M Maykowska, Warszawa 1938, 1960.
- Alkibiades i inne dialogi, tłum. L. Regner, Warszawa 1973.
- Kratylos, tłum. W. Stefański, Wrocław 1990.
- Biesiada, tłum. E. Zwolski, Kraków 1993.

#### **b) Darstellungen**

- Karl Bormann: Platon, Freiburg, 21987.
- Wolfgang Bröcker: Platons Gespräche, Frankfurt/Main <sup>3</sup>1985.
- Heinrich Dörrie: Der Platonismus in der Antike. Grundlagen, System, Entwicklung, fortgeführt von M. Baltes, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987 ff.
- Andreas Graeser: Platons Ideenlehre. Sprache, Logik und Metaphysik, Bern und Stuttgart 1975.

### **5./6. Aristoteles**

#### **a) Texte**

- Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Begründet von Frost Grumach, hg. von Hellmut Flashar, Berlin 1956 ff (Akademie-Verlag).
- Einzelausgaben in der „Philosophischen Bibliothek“, Meiner, Hamburg.
- Aristoteles: Metaphysik. Aus dem Griechischen übersetzt von Alfred Bassenge, Berlin 1960.
- Dzieła wszystkie, t 1-4, Przekłady: Kazimierz Leśniak, Antoni Paciorek, Leopold Regner, Paweł Siwek, Warszawa 1991-92.
- Polityka, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.
- Etyka Nikomachejska, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956.
- O duszy, tłum. P. Siwek, Warszawa 1973.
- Ustrój polityczny Aten, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1973.

#### **b) Darstellungen**

- J. L. Ackrill: Aristoteles. Einführung in sein Philosophieren, Berlin 1985.
- W. Bröcker: Aristoteles, Frankfurt/Main <sup>5</sup>1987.
- Werner Jaeger: Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923, <sup>2</sup>1955 (Nachdruck 1967).
- Fritz Jürß/Dietrich Ehlers: Aristoteles, Leipzig 1982.
- Helmut Seidel: Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Berlin 1984.
- Karl Heioz Volkmann-Schluck: Die Metaphysik des Aristoteles, Frankfurt/M. 1979.
- Wolfgang Wieland: Die aristotelische Physik, Göttingen <sup>2</sup>1970.

[230:]

## **7. Hellenistische Philosophie**

### **a) Texte**

- Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike. Übers. u. hg. von Fritz Jürß, Reimar Müller und Ernst Günther Schnidt, Leipzig 1977.
- Epikur: Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente. Hg. u. übers.: O. Gigon, Zürich-München \*1983.
- Epikur: Briefe, Sprüche, Werkfragmente, Griechisch-deutsch, hg. von H. W. Krantz, Stuttgart 1980.
- Stoa und die Stoiker. Die Gründer. Panatios, Poseidonios, hg. u. übers. von M. Pohlenz, Zürich <sup>2</sup>1964.
- Die Fragmente der Stoiker, 4 Bde., Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren, hg. von K. Hülser, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987-1988.
- Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, eingeleitet und übersetzt von Malte Hossenfelder, Frankfurt/Main <sup>2</sup>1985.
- Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia starożytnej Grecji i Rzymu, wyb. Jan Legowicz, Warszawa 1968. I
- Epikur: Myśli, tł. L. Staff; Warszawa – Lwów 1919.
- Epikur pozdrawia Menojkosa. Artykuły Epikura, tł. A. Krokiewicz, Przegąd Warszawski 1924.

### **b) Darstellungen**

- Maximilian Forschner: Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Stuttgart 1981.
- Andreas Graeser: Zenon von Kition. Positionen und Probleme, Berlin und New York 1975.
- Malte Hossenfelder: Die Philosophie der Antike, Bd. III: Stoa, Epikureismus und Skepsis, München 1986, <sup>2</sup>1995. (= Geschichte der Philosophie, hg. von Wolfgang Röd, Bd. 3).
- Malte Hossenfelder: Stoa, Epikureismus und Skepsis, München 1995.
- Adam Krokiewicz: Sceptycyzm grecki. Od Pyrrhona do Karneadesa, Warszawa 1964.
- Adam Krokiewicz: Sceptycyzm grecki. Od Filona do Sextusa, Warszawa 1966.
- Reimar Müller: Die epikureische Gesellschaftstheorie, Berlin 1972.
- Max Pohlenz: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen <sup>6</sup>1984
- Jan Ponarkow: Epikur. Paradoxy hedonizmu, Warszawa 1981.

## **8. Griechisch-römische Philosophie- Neuplatonismus**

### **a) Texte**

Mare Aurel: Wege zu sich selbst, hg. u. übers. von W. Theiler, Zürich <sup>3</sup>1985.

Marek Aureliusz: Rozmyślania, tł. M. Reiter, Warszawa 1958, 1984.

Epiktet: Handbüchlein der Moral, hg. u. übers. Von H. Schmidt, Stuttgart <sup>11</sup>1984.

- Epiktet/Teles/Musonius: Ausgewählte Schriften, Griechisch-deutsch, hg. von Rainer Nickel, Zürich-Düsseldorf 1994.
- Epiktet: Diatryby, Enchejridion, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.

[231:]

- Epiktet: Diatryby z dodaniem fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego, Warszawa 1961.

- Lukrez: Über die Natur der Dinge. Aus dem Lateinischen übers. von Hermann Diels. Hg. von Georg Klaus, Berlin 1957.
- Lucretius Titus Carus: O naturze wszechrzeczy, Warszawa 1957.
- Plotin: Schriften. griechisch und deutsch, übersetzt von Richard Harder, (Leipzig 1930), Hamburg 1956 ff.
- Plotyn: Enneady, przeł. Adam Krokiewicz, t 1-2, Warszawa 1959.
- Porphyrios: Über Plotins Leben und die Anordnung seiner Schriften. Text, Übersetzung und Anmerkungen von R Harder/W. Marg, Hamburg 1958.
- Proklus: Über die Existenz des Bösen. Übersetzt und erläutert von M. Erler, Meisenheim/Glan 1978.
- Seneca: Werke in 5 Bänden (Philosophische Schriften), Lateinisch-deutsch, hg, übers, eingel. und mit Anmerkungen von Manfred Rosenbach, Darmstadt 1989-1995.
- Seneca: Von der Seelenruhe. Philosophische Schriften und Briefe. hg. u. übers. von Heinz Berthold, Leipzig <sup>3</sup>1986.
- Seneka: Pisma filozoficzne, t. I-III, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1965.
- Seneka: Listy moralne, tł. W. Kornatowski, Warszawa 1961.
- Seneka: Listy moralne do Lucylusza, Warszawa 1961.

## **b) Darstellungen**

- Gregor Maurach: Seneca. Leben und Werk, Darmstadt 1991.
- Gregor Maurach (Hg.): Römische Philosophie, Darmstadt 1976.
- Gruber: Kommentar zu Boëthius *De consolatione philosophiae*, Berlin und New York 1978.
- Hans-Joachim Krämer: Der Ursprung der Geistmetaphysik Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964.
- Willy Theiler: Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin 1966.
- Willy Theiler: Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Zürich und Berlin <sup>2</sup>1964.
- Karl-Heinz Volkmann-Schluck: Plotin als Interpret der Ontologie Platons, (1941) Frankfurt/Main <sup>3</sup>1966.
- Clemens Zintzen (Hg.): Die Philosophie des Neuplatonismus, Darmstadt 1977.

## **9. Augustinus- Der Ausgang der antiken Philosophie**

### **a) Texte**

- Deutsche Augustinusausgabe, hg. von C. J. Perl, Paderborn 1940 ff.
- Aurelius Augustinus: Bekenntnisse. Einleitung und Übersetzung: W. Thimme, Zürich – München 1982.
- Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat, 2 Bde., eingel. u. übers. Von W. Thimme, Zürich – München 1978.
- Aurelius Augustinus: Philosophische Frühdialoge. Gegen die Akademiker. Über das Glück. Über die Ordnung, Zürich – München 1972.
- Aureliusz Augustyn: Wymania, tłum. T. Kubiak, Kraków 1995.
- Aureliusz Augustyn: O Państwie bożym, tł. W. Kornatowski, t. 1-2, Warszawa 1977.

[232:]

- AureliuszAugustyn: Dialogi filozoficzne, t. 1-4, Warszawa 1953-1954.

- Aureliusz Augustyn: Traktaty o łasce: łaska, wiara, przeznaczenie, tł. W. Eborowicz, Warszawa 1977.
- Anicius Manlius Severinus Boëthius: O pocieszeniu jakie daje filozofia, Warszawa 1962.
- Boëthius: Trost der Philosophie. Lateinisch-deutsch, hg. u. übers. von E. Gegenschatz und O. Gigon, Zürich – Düsseldorf 1990.
- Eusebius von Caesarea: Kirchengeschichte, dt.: Philipp Haeuser, München <sup>3</sup>1989.
- Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien, Dannstadt <sup>3</sup>1992.
- Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. von L. Cohn u. a. 7 Bde., Berlin <sup>2</sup>1962-1964.

#### **b) Darstellungen**

- Peter Guyot/Richard Klein: Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation, 2 Bde., Darmstadt 1993, 1994.
- Adolf von Harnack: Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Grundlegung der katholischen Kirche, Berlin 1996.
- Lothar Lies: Origenes' „Peri Archon“. Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung, Dannstadt 1992.
- Wolfgang L. Gombocz: Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters, München 1995.