

Dietz Verlag Berlin 1984

Vorwort

Die Veröffentlichung meiner Vorlesungen über die Philosophieentwicklung von Thales bis Platon fand eine – so nicht erwartete – freundliche Aufnahme. Ich danke allen, die mich auf direkte oder indirekte Weise zur Fortführung dieses Unternehmens ermuntert haben.

Ursprünglich sollte der Band „Von Aristoteles bis Bruno“ folgen. Die vorliegenden Ausführungen enden mit dem Ausgang der antiken Philosophie; ich möchte daher die Gründe nennen, die mich zu dieser Veränderung, die auch eine Verzögerung einschloß, veranlaßten. Zum einen hat mich das rege Interesse eines großen Leserkreises an diesen Vorlesungen bewogen, die Manuskript noch gründlicher zu überarbeiten und teilweise nicht unerheblich zu ergänzen. Ein Grund lag auch den behandelten Gegenständen selbst. Man sieht es [6] hoffentlich den Aristoteles-Vorlesungen nicht an, welche Mühe es gekostet hat, mit diesem riesenhaften, vielschichtigen und widersprüchlichen Denker einigermaßen ins Reine zu kommen.

Der hellenistisch-römischen Philosophie habe ich deshalb verstärkte Aufmerksamkeit geschenkt, weil diese – auch in ihrer Wirkung auf die Philosophie der Neuzeit – wichtige Etappe in der Philosophiegeschichtsschreibung oft zu kurz kommt. Jedenfalls habe ich mich im jahrelangen Umgang mit Philosophiestudenten davon überzeugen können, daß deren Kenntnisse über die hellenistisch-römische Philosophie – im Vergleich zu anderen Epochen der Philosophiegeschichte – gering sind. Natürlich ist dies nicht Schuld der Studenten, sondern des Philosophiehistorikers. Wenigstens einen Teil dieser Schuld abzutragen, darauf zielen meine Bemühungen.

Der philosophiehistorische Prozeß von Aristoteles bis Boëthius, der in diesen Vorlesungen Gegenstand der Untersuchung ist, umfaßt neun Jahrhunderte; eine Zeit, die nicht nur durch tiefgreifende sozialökonomische und politische Veränderungen charakterisiert ist, sondern menschliche Kultur wesentlich mitgeprägt hat. Als Aristoteles das Lykeion gründete, zog Alexander der Große aus, ein Weltreich zu erobern. Als Boëthius Trost in der Philosophie suchte, lag das Imperium Romanum in Trümmern.

Philosophie, sagt Francis Bacon, ist die Tochter der Zeit. Diese muß begriffen sein, wenn die Philosophen, die in ihr gewirkt und sie in Gedanken gefaßt haben, verstanden werden sollen. Und ich möchte hinzufügen: Wir können eine historische Zeit nicht vollständig begreifen, wenn wir ihre großen Philosophen nicht verstehen. [7]

Zehnte Vorlesung: Aristoteles – der universellste Kopf unter den Griechen

Erfahrung – so begannen wir unsere erste Vorlesung – ist aller Wissenschaften Anfang. Erfahrung macht noch nicht den Philosophen, aber nimmer wird ein Unerfahrener ein Philosoph.¹

Bei diesem Gedanken beriefen wir uns auf Heraklit. Wir hätten uns ebenso auf Aristoteles berufen können: „Denn ‚Erfahrung schuf die Kunst‘ ..., ‚Unerfahrenheit aber die Fügung‘.“² Gleich am Beginn seines philosophischen Hauptwerkes – [8] der „Metaphysik“ – behandelt Aristoteles Zusammenhang und Unterschied von Erfahrung, Kunst und Wissenschaft. Er stellt die Künste, worunter er die hervorbringende Tätigkeit der Menschen faßt, höher als die Erfahrung. „Die Männer der Erfahrung kennen nur das Daß, aber nicht das Warum; die Künstler kennen das Warum und die Ursache.“³ Und weiter: „Kunst entsteht dann, wenn sich aus vielen durch Erfahrung. gewonnenen Gedanken eine allgemeine Auffassung über Ähnliches bildet.“⁴ Wer eine Kunst erfand – sei es nun Töpferkunst, Kriegskunst, Heilkunst, Baukunst, Bildhauerkunst usw. –, die über das bis dahin erworbene Wissen und Können hinausging, der galt deshalb als weise, weil seine Erfindung nützlich war und weil er sich eben dadurch von den anderen, die beim Überkommenen stehenblieben, unterschied. Ziel dieser Künste ist die Lösung lebensnotwendiger Probleme und das Spenden von Freude. Erst als all diese Künste erfunden waren, entstand – nach Aristoteles – eine Kunst, die ihr Ziel nicht mehr im Nutzen und in der Freude hatte: *die Wissenschaft (Episteme)*. Da es dieser allein um Wissen geht, fragt sie nicht nur nach den nächsten, sondern auch nach den ersten Ursachen, deckt sie nicht nur die nächstliegenden, sondern auch die letzten Quellen auf.

Über den Wissenschaftsbegriff des Aristoteles wird noch ausführlich zu sprechen sein. Hier geht es zunächst um die Feststellung, daß Aristoteles Kunst und Wissenschaft aus der Erfahrung historisch ableitet, daß er, wenn er von den Künsten und besonders von der Wissenschaft spricht, niemals aus dem Auge verliert, daß Erfahrung immer Ausgangspunkt und Grundlage des Erkennens bleibt.

In bezug auf das Handeln aber spricht er einen Gedanken aus, von dessen Richtigkeit sich jeder noch heute überzeugen kann: „Wir sehen ..., daß die Männer der Erfahrung noch eher das Richtige treffen als diejenigen, die den Begriff, aber nicht die Erfahrung haben.“⁵ Die Ursache hierfür sieht Aristoteles darin, daß „einerseits die Erfahrung eine Kenntnis der Einzeldinge und die Kunst eine Kenntnis des Allgemeinen ist und [9] daß es andererseits bei den Handlungen und Entstehungen allenthalben um das Einzelding geht“.⁶

Aristoteles war vor allem Wissenschaftler. Als solcher zielte er mit seiner Tätigkeit vor allem auf die Erkenntnis des Allgemeinen und Notwendigen. Den Einzeldingen brachte er jedoch großes Interesse entgegen, wohl wissend, daß die Erkenntnis des Allgemeinen, der Formen, die Kenntnis der Einzeldinge voraussetzt, weil eben das Allgemeine immer das Allgemeine des Einzelnen ist. Die Kenntnis der Einzeldinge und ihrer einzelnen Beziehungen aber ist für Aristoteles Erfahrung.

In diesem Sinne ist Aristoteles der *erfahrenste* unter den griechischen Denkern. Seine Formanalysen der Natur, der Gesellschaft und des Denkens haben immer die Aufbereitung eines umfangreichen empirischen Materials zur Voraussetzung. Die uns überkommene Nachricht, wonach Aristoteles 158 hellenische und nichthellenische Staatsverfassungen studierte, bevor er begann, über den Staat zu schreiben, ist bezeichnend für seine Arbeitsweise.

Sein Streben nach Wissen war so groß, daß er es für eine Eigenschaft der menschlichen Natur hielt. Die „Metaphysik“ beginnt mit den Worten: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen.“⁷

¹ Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Berlin 1982, S. 9.

² Aristoteles: Metaphysik Aus dem Griechischen übersetzt von Friedrich Bassenge, Berlin 1960 (im folgenden: Metaphysik), A 1.981 a 4-5.

³ Ebenda, A 1.981 a 28-30.

⁴ Ebenda, A 1.981 a 5-7.

⁵ Ebenda, A 1.981 a 13-16.

⁶ Ebenda, A 1.981 a 16-18.

⁷ Ebenda, A 1.980 a 21.

Unzufrieden mit dem begrenzten Wissen, das ein Individuum erwerben kann, förderte Aristoteles nicht nur gemeinschaftliche Forschung und Kommunikation, er richtete sein Augenmerk auch auf die Erfahrungen vorangegangener Generationen. Aristoteles geht nie in unvermittelter Weise auf seine Gegenstände los, sondern berücksichtigt stets die Anschauungen, die darüber bereits geäußert worden sind. Die Berücksichtigung und kritische Verarbeitung des vorliegenden philosophischen und wissenschaftlichen Materials machen ihn zum *ersten bewußten Philosophie- und Wissenschaftshistoriker*. Er erkannte nicht nur den notwendigen Zusammenhang von Theorie und Theoriegeschichte, sondern stellte ihn auch bei seiner Arbeit her.

Einem Gedanken Hegels zufolge ist die Macht des mensch-[10]lichen Geistes nur so groß, wie er sich auszubreiten, die unendliche Vielfalt der Erscheinungen dem Begriffe zu unterwerfen vermag. In diesem Sinne ist Aristoteles eine *geistige Großmacht*. „Aristoteles ist in die ganze Masse und alle Seiten des realen Universums eingedrungen und hat ihren Reichtum und Zerstreung dem Begriffe unterjocht; und die meisten philosophischen Wissenschaften haben ihm ihre Unterscheidung, ihren Anfang zu verdanken.“⁸

Der Lebensweg von Aristoteles beginnt nicht in einem der Zentren der griechischen Kultur. Geboren wurde er im Jahre 384 v. u. Z. in Stageira, einem Ort in Makedonien. Sein Vater, Nikomachos, war Arzt und Freund des makedonischen Königs Amyntas. Schon in frühen Knabenjahren ist Aristoteles an den makedonischen Königshof in Pella gekommen, wo sein Vater Leibarzt des Königs geworden war. Hier erhielt er seine erste Bildung, hier wuchs seine Liebe zur Naturforschung, hier schulte sich sein Blick für gesellschaftliche und politische Verhältnisse.

Frühzeitig verlor Aristoteles seine Eltern. Im 17. Lebensjahr stehend, ging er nach Athen, um seine wissenschaftliche Bildung zu vervollkommen. Er trat in die Akademie Platons ein, wo er die nächsten zwanzig Jahre wirkte. Sein Umgang mit Platon war ohne Zweifel ein vertrauter. Wie berichtet wurde, soll Platon seine Schüler – der uns bekannten Dichotomie gemäß – in zwei Klassen eingeteilt haben: in solche, die wenig strebsam sind und deshalb der Sporen bedürftigen; und in solche, deren Strebsamkeit die Zügel angelegt werden müßten.

Der „große Leser“ Aristoteles gehörte sicher in die zweite Gruppe.

Nur natürlich ist, daß der Schüler zunächst die Lehrmeinung des Meisters übernimmt. Die frühen Arbeiten des Aristoteles (zum Beispiel die Dialoge „Eudemos“ und „Protreptikos“) stehen denn auch dem Inhalt und der Form nach noch ganz im Banne der Platonischen Philosophie.

Wann Differenzen zwischen diesen beiden großen Gestalten der griechischen Philosophie aufgebrochen sind, wissen wir nicht genau. Schon eher lassen sich die Ursachen angeben, [11] die einen Bruch herbeiführten. Es scheinen wissenschaftliche und politische Gründe gewesen zu sein. Aristoteles' politisches Konzept, das auf Ausgleich, auf Herrschaft der Mitte gerichtet war, harmoniert keineswegs mit der elitären Staatsidee des Platon. Vor allem war es wohl Aristoteles' starker Drang zur Naturforschung, sein Interesse an den einzelnen Dingen, die ihm die Fruchtlosigkeit der Platonischen Ideenlehre einsichtig machten. Jedenfalls taucht dieses Motiv in der scharfen Kritik, die Aristoteles an der Platonischen Ideenlehre übte, immer wieder auf.

Ob dieser Kritik ist dem Aristoteles der Vorwurf gemacht worden, daß er seinem Lehrer gegenüber undankbar gewesen sei. Aristoteles ist diesem Vorwurf so entgegengetreten: „Freilich wird dies (die Kritik der Ideenlehre – *d. Verf.*) eine peinliche Aufgabe, weil es Freunde von uns waren, welche die ‚Ideen‘ eingeführt haben. Und doch ist es zweifellos besser, ja notwendig, zur Rettung der Wahrheit sogar das zu beseitigen, was uns ans Herz gewachsen ist, zudem wir Philosophen sind. Beides (Platon und die Wahrheit – *Verf.*) ist uns lieb und doch ist es heilige Pflicht, der Wahrheit den Vorzug zu geben.“⁹

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Zweiter Band, Leipzig 1982, S. 107.

⁹ Aristoteles: Nikomachische Ethik. Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier. In: Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, begründet von Ernst Grumach, herausgegeben von Hellmut Flashar, Bd. 6, Berlin 1979 (im folgenden: Nikomachische Ethik), I 4.1096 a 18-23.

In der neunten Vorlesung wurde zu zeigen versucht, wie Platon begann, seine Ideenlehre selbst der Kritik zu unterwerfen. Inwieweit der Schüler die Selbstkritik des Meisters fördert hat, läßt sich nicht nachweisen. Ganz unmöglich ist der Gedanke jedoch nicht. Einzelne Motive von Platons Selbstkritik tauchen jedenfalls in der Aristotelischen Platon-Kritik wieder auf.

Zu einem persönlichen Bruch zwischen Platon und Aristoteles ist es nicht gekommen. Solange Platon lebte, finden wir Aristoteles an seiner Akademie. Erst nach dem Tode Platons, als Speusippos Haupt der Akademie wurde – eine Nachfolgewahl, die sicher nicht Aristoteles' Zustimmung gefunden hat –, verläßt er die Akademie und Athen und siedelt ge-[12]meinsam mit Xenokrates nach Assos in der Troas über. Hier waren nicht nur andere Akademiker ansässig, hier regierte auch der von Platonischen Ideen beeinflusste Hermias, dessen Nichte Aristoteles zur Frau nahm.

Nach dreijährigem Aufenthalt in Assos siedelte Aristoteles auf die Insel Lesbos über, wo Theophrast (373–288 v. u. Z.) wohnte, dessen Bekanntschaft er geschlossen hatte und der sein berühmtester Schüler wurde. Hier erhielt er die Einladung des makedonischen Königs Philipp II. (382–336 v. u. Z.), an den Hof nach Pella zurückzukehren, um die Erziehung des Thronfolgers, des jungen Alexander (356–323 v. u. Z.) zu übernehmen. Aristoteles folgte diesem Ruf.

Von 343/342 bis 336/335 v. u. Z. – also bis zur Thronbesteigung des noch jungen Alexander – war er als dessen Erzieher tätig. Das Faktum, daß der große Philosoph der Antike den größten antiken Eroberer ausgebildet hat, war Anlaß für viele Analogien. Wie Aristoteles das Wissen seiner Zeit zusammenfaßte und vereinigte, so habe Alexander den Hellenen politische Einheit gebracht. Wie Aristoteles das Licht des Wissens auf neue Gebiete warf, so habe Alexander griechische Kultur in den eroberten Ländern heimisch gemacht. Wie Aristoteles das Weltreich der Wissenschaft schuf, so habe Alexander in politisches und militärisches Weltreich geschaffen, das von der Donau bis zum Kaukasus, von der Adria bis zum Indus reichte. Fällt doch in der Tat die „höchste äußere Blüte“ Griechenlands¹⁰ in die Epoche Alexanders.

Selbst der nüchterne Hegel gerät ins Schwärmen, wenn er von den Beziehungen zwischen Aristoteles und Alexander spricht. Zwar grenzt sich Hegel vom seichten aufklärerischen Prinzip der Prinzenerziehung ab, doch tut er so, als ob die Aristotelische Erziehung bewirkt habe, daß Alexandrs Eroberungen Aristotelische Philosophie realisierten. „Die Bildung Alexanders schlägt das Geschwätz von der praktischen Unbrauchbarkeit der spekulativen Philosophie nieder.“¹¹ Hegels Übertreibungen mögen daher gekommen sein, daß ihm [13] das Verhältnis Aristoteles-Alexander ein Ideal zu verwirklichen schien: die Einheit von machtvолlem Geist und geistvoller Macht.

Daß ein Denker wie Aristoteles großen Einfluß auf seinen Zögling genommen hat, darf wohl als sicher vorausgesetzt werden. Alexander, der mit zwanzig Jahren auf den Thron kam, mit zweiundzwanzig den Hellespont überschritt, um mit seinem Heer eine Welt zu erobern, erscheint in seinen Taten nicht nur als kühner Heerführer und machthungriger Eroberer. Auf glänzende Geistesgaben läßt sein politisch-militärisches Konzept schließen: Aussöhnung der Griechen, Niederwerfung der Perser, der Erbfeinde der Griechen, Ausbreitung der griechischen Kultur, Belebung von Handel und Verkehr, Städtegründung (zum Beispiel Alexandria), Entwicklung von Wissenschaft und Technik, Gleichstellung der Völker. Daß dieses Konzept nur teilweise und nur für eine äußerst kurze Zeit verwirklicht werden konnte, spricht nicht gegen das Denken des Alexander. Die hervorragenden intellektuellen Fähigkeiten des jungen Makedonenkönigs ausgebildet zu haben, ist wohl vor allem das Verdienst von Aristoteles.

Die Bindungen zwischen Lehrer und Schüler rissen auch während Alexanders Feldzügen nicht ab. In vielen – mitunter auch abenteuerlich anmutenden – Berichten ist bezeugt, daß Alexander dem Aristoteles Material für dessen wissenschaftliche Sammlungen übersenden ließ.

¹⁰ [Karl Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: Marx/Engels: Werke (im folgenden MEW), Bd. 1, S. 91.

¹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Zweiter Band, S. 110.

Allerdings wird auch überliefert, daß das Verhältnis zwischen Aristoteles und Alexander nicht nur ein wolkenlos-harmonisches war. Schon in den letzten Lehrjahren scheinen sich Differenzen bemerkbar gemacht zu haben. Dem jungen Prinzen ging es um Taten, dem Philosophen um Erkenntnis. Weiter korrespondierte die politische Haltung des Aristoteles keineswegs unmittelbar mit der Politik Makedoniens. Es wird berichtet, daß Aristoteles, der am Hofe in Pella großes Ansehen genoß, Philipp von geplanten Eroberungen abgebracht habe. Es ist daher nicht anzunehmen, daß er Alexanders Eroberungen vorbehaltlos gebilligt hat. Hinzu kamen private Querelen: Aristoteles empfahl einen seiner Verwandten für das Gefolge des Königs. Dieser aber wurde angeblich zum Verräter. Aristoteles, der von der Unschuld seines Ver-[14]wandten überzeugt war, beklagte sich bei Alexander über dessen Tod. Kaum anzunehmen ist, daß dieser Umstand ihr Verhältnis festigte. Wie dem auch sei; keinesfalls aber war Aristoteles der „Hofphilosoph“ der makedonischen Könige.

Nachdem Aristoteles seine Erziehungsaufgabe in Pella erfüllt hatte, kehrte er – nach einem kurzen Aufenthalt in seiner Heimat – 335/334 v. u. Z. nach Athen zurück.

Das entscheidende Motiv für die Rückkehr war wohl die Tatsache, daß Athen noch immer das Zentrum griechischer Kultur, Bildung und Gelehrsamkeit war. Ansonsten aber sprachen gewichtige Gründe gegen eine solche Rückkehr. Aristoteles war kein Vollbürger von Athen. Er lebte hier als Metöke, als „Mitbürger“, freier Fremder, der keine Bürgerrechte besaß, zum Beispiel Landbesitz nicht erwerben konnte. Solange er der Platonischen Akademie angehörte, war dies nicht von sonderlicher Bedeutung. Nach seiner Rückkehr aber war ein erneuter Eintritt in die Akademie ausgeschlossen. Die längere Abwesenheit, die Unstimmigkeiten mit der neuen Leitung der Akademie, vor allem aber die geistige Entfernung vom Platonismus, die Entwicklung seiner eigenen, in wesentlichen Punkten der Platonischen widersprechenden Philosophie machten das unmöglich.

Hinzu kam, daß sich die politische Lage der Stadt in den Jahren der Abwesenheit des Aristoteles wesentlich verändert hatte. In der Schlacht bei Chaironeia (338 v. u. Z.) hatte Philipp II. die verbündeten Athener und Thebaner entscheidend geschlagen. Damit war nicht nur die Oberhoheit Makedoniens über Athen, sondern über ganz Nord- und Mittelgriechenland besiegelt. In Athen reagierte man auf diese Unterwerfung, die allerdings der Stadt relative Selbständigkeit beließ, widersprüchlich. Die eine Partei feierte Makedonien als Begründer der griechischen Einheit; die andere Partei, die in Demosthenes ihren Wortführer hatte, kämpfte gegen Makedonien, das für sie der Unterdrücker der alten griechischen Freiheit war. Es war vorauszusehen, daß Aristoteles als Vertrauter des makedonischen Hofes in diese Parteienkämpfe hineingezogen wurde.

Aristoteles war allerdings nicht nach Athen zurückgekommen, um sich in die politischen Parteienkämpfe zu stürzen. [15] Vielmehr ging es ihm um die Fortsetzung und Zusammenfassung seiner philosophischen und wissenschaftlichen Studien. Mit Hilfe seiner Freunde und sicher auch durch seine Beziehungen zur promakedonischen Partei gelang es ihm, alle Schwierigkeiten, die ihm als Metöken entgegentraten, zu überwinden und eine eigene Schule in Athen zu gründen. Ihre Lehrstätte war das *Lykeion*, der im Nordosten der Stadt gelegene Bezirk mit dem Heiligtum des Apollon Lykeios. Nach dem Wandelgang (*Peripatos*), den die Mitglieder der Schule zu philosophischen Gesprächen benutzten, wurden sie *Peripatetiker* genannt – eine Bezeichnung für die Anhänger des Aristoteles, die durch die Jahrhunderte fortlebte, ebenso wie das latinisierte *Lykeion* = *Lyzeum* als Bezeichnung für Bildungsstätten gebräuchlich blieb.

Reichlich ein Dutzend Jahre stand Aristoteles einer Schule vor, die gleichzeitig Lehranstalt, Forschungsinstitution und wissenschaftliche Gesellschaft war. Es waren seine wirksamsten Jahre, Jahre der Reife, des Einbringens der Ernte. In dieser Zeit entstanden wohl die meisten seiner Werke, die uns leider nur zum Teil und unvollständig überkommen sind.

Die Schriften des Aristoteles lassen wohl den sichersten Schluß auf die Art und Weise zu, wie im *Lykeion* gelehrt und geforscht wurde. An die Stelle des Dialogs war der Lehrvortrag getreten. Der poetische Schwung, der die Platonischen Dialoge durchzog, trat zurück zugunsten einer nüchternen Wissenschaftssprache, die dem Zweck, objektives Wissen auszudrücken, gemäßer war. Die objektive Realität selbst, die unendliche Fülle der einzelnen Dinge, die Mannigfaltigkeit ihrer Eigenschaften

und der Reichtum ihrer Beziehungen sollten zur Sprache gebracht werden. Der noch heute erstaunliche und historisch erstmalig auftretende Reichtum empirischen Materials, das in den Schriften des Aristoteles verarbeitet wurde, deutet – im Hinblick auf die Tätigkeit des Lykeion – auf zweierlei hin.

Zum einen setzt die Verarbeitung eines so immensen empirischen Materials Beobachtung, Beschreibung, Sammlung und Klassifizierung von natürlichen und künstlichen Gegenständen, gesellschaftlichen Verhältnissen und menschlichen Tätigkeitsformen, kritische Analyse der überkommenen Mei-[16]nungen zu diesen Gegenständen in einem Maße voraus, welches das Vermögen eines einzelnen – und sei es des genialsten – überschreitet. Es wird daher kein Fehlschluß sein, wenn angenommen wird, daß Aristoteles im Lykeion eine Gruppe gleichgesinnter Gelehrter tun sich geschart hatte, die an den gestellten Aufgaben gemeinsam, arbeitsteilig, planvoll und systematisch arbeitete. In diesem Falle wäre Aristoteles der größte Empiriker der Antike vor allem auch deshalb, weil er der erste Wissenschaftsorganisator war.

Zum anderen muß der wissenschaftlichen Bildung im Lykeion das Prinzip zugrunde gelegen haben, das wir heute Einheit von Lehre und Forschung nennen. In seinen Lehrschriften verfährt Aristoteles nie dogmatisch; jede trägt den Charakter forschender Untersuchung, die an der „Natur der Sache“ selbst fortschreitet. Er lehrt nie nur Kenntnisse schlechthin, sondern demonstriert den (historischen wie individuellen) Weg, auf dem sie gewonnen wurden, lehrt damit das Forschen selbst.

Aristoteles' fruchtbare Tätigkeit im Lykeion wird jäh durch äußere Umstände unterbrochen. Im Jahre 323 v. u. Z. stirbt in Babylon der dreiunddreißigjährige Alexander. Sein Tod bewirkt in vielen griechischen Stadtstaaten, so auch in Athen, Aufstände gegen die makedonische Herrschaft und Verfolgung der makedonischen Parteigänger. Den Antimakedoniern in Athen mußte selbstverständlich der Erzieher des Alexander ein Dorn im Auge sein. Diesen auszureißen, bot sich jetzt Gelegenheit. Sie strengten einen Prozeß gegen Aristoteles an. Der Anlaß, den sie zu diesem Zwecke fanden, war kaum von Bedeutung. Aristoteles hatte eine Hymne auf die Tugend geschrieben, die weder ungewöhnlich noch provokatorisch war. Trotzdem wurde daraus eine Anklage zurechtgezimmert, die auf „Frevel wider die Götter“ lautete.

Aristoteles hat sich dem Gericht entzogen, um – wie er, auf den Sokrates-Prozeß anspielend, gesagt haben soll – den Athenern nicht die Gelegenheit zu geben, sich ein zweites Mal an der Philosophie zu versündigen. Er begab sich nach Chalkis, wo er schon kurze Zeit nach seiner Ankunft, im Jahre 322 v.u. Z., starb.

Den *literarischen Nachlaß* und die Geschichte dieses Nachlasses zu beschreiben, ist komplizierter, als über Platons [17] Schriften zu berichten; und schon dort waren die Schwierigkeiten groß genug. Immerhin besitzen wir von Platon vollendete, in sich geschlossene, wenn auch nie endgültige Resultate verkündende Dialoge, aus denen sich im großen und ganzen seine Entwicklung vom Sokratiker zum Begründer der Ideenlehre und zum partiellen Kritiker derselben relativ deutlich ablesen läßt. Aus vielfältigen Gründen liegen die Dinge bei den Werken des Aristoteles weit weniger einfach.

Zunächst ist uns nur ein Teil des Nachlasses von Aristoteles überkommen. Wenn man auch antiken Berichten, die von beinahe 400, ja sogar von 1000 Schriftrollen sprechen. mit einiger Skepsis begegnen muß, so ist es doch wahrscheinlich, daß wir nur den geringeren Teil seines Werkes besitzen.

Aber auch dieser Teil gleicht weit eher einem Torso als einer chronologisch oder systematisch wohlgeordneten Gesamtausgabe. Von den *exoterischen* Schriften, das heißt den für einen breiten Leserkreis bestimmten Frühschriften, die – wie bereits gesagt – noch ganz im Banne Platons standen, besitzen wir nur Fragmente. In der zweiten Entwicklungsstufe von Aristoteles, die durch die Loslösung von Platon, durch beginnende Kritik seiner Ideenlehre und durch die Herausbildung seiner eigenen philosophischen Konzeption charakterisiert ist, vor allem aber in der Zeit des reifen Aristoteles treten diese zugunsten *akroamatischer* Schriften ganz zurück. Akroamatische Schriften, die den größten und wichtigsten Teil des Werkes von Aristoteles ausmachen, sind Vorlesungsmanuskripte, also zu dem Zwecke verfaßt, den Schülern vorgetragen zu werden. Sie stammen aus verschiedenen Zeiten und sind sicher verschiedenen Zwecken gemäß ausgearbeitet worden. Da Aristoteles sie nicht

durchgängig geordnet hat und da das weitere Schicksal dieser Schriften ziemlich verworren ist, kann man sich leicht vorstellen, in welcher Form sie dem *Andronikos von Rhodos* vorlagen, der als Haupt der peripatetischen Schule in Athen die Schriften des Schulgründers herausgab. Das geschah fast 300 Jahre nach dem Tode des Aristoteles, in den Jahren 65–50 v. u. Z. Der chronologische Gesichtspunkt interessierte den Andronikos nicht, er edierte die Schriften nach thematischen Gesichtspunkten. Mit seiner Ausgabe der Aristotelischen Schriften tritt [18] der Terminus „Metaphysik“ in die Geschichte ein. Da er nicht wußte, wie er die Schriften bezeichnen sollte, die das zum Inhalt hatten, was Aristoteles die „erste Wissenschaft“ genannt hatte, nannte er sie einfach „Metaphysik“, also das, was in der Anordnung der Schriften nach der Physik kommt. Das Wort Metaphysik ist also durch eine reine Verlegenheit zustande gekommen.

Diese und weitere, hier nicht zu erörternde Umstände erklären, warum wir in den Schriften des Aristoteles – und besonders in der „Metaphysik“ – durchweg eine unbefriedigende Komposition finden. Bei dem Denker, dem es um Systematik, um Klassifizierung und logische Abfolge ging, sind gerade diese – im Hinblick auf die Edition seines Gesamtwerkes – am wenigsten realisiert. Die großen Grundgedanken scheinen zwar immer durch, aber in der Komposition ist der rote Faden schwer auffindbar. Wiederholungen, rätselhafte Berufungen auf eigene Schriften, unverständliche Einschübe, abrupte Übergänge machen das Lesen der uns vorliegenden Aristotelischen Schriften zu keinem ungetrübten Genuß. Es ist verständlich, daß bei einer solchen Quellenlage die Frage nach der Echtheit der Aristotelischen Schriften nicht einfach zu entscheiden ist.

Wir lassen uns hier – entsprechend unserer Aufgabenstellung – darauf nicht näher ein. Schon ein grober Überblick über die Hypothesen, die im Hinblick auf die Aristotelischen Schriften vertreten wurden, würde den Rahmen unserer Vorlesungen sprengen. Uns geht es in erster Linie um die Gedanken und Ideen, die in den Schriften entwickelt sind, die dem Aristoteles zugeschrieben werden.

Eine Bemerkung ist in diesem Zusammenhang allerdings notwendig. Die bürgerliche Aristoteles-Forschung hat lange gebraucht, um den Entwicklungsgedanken für die Interpretation seiner Schriften fruchtbar zu machen. Bis ins 20. Jahrhundert hinein wurde Aristoteles als ein Denker behandelt, der keinerlei Entwicklung unterworfen war. Die ahistorische Interpretationsweise der Antike wurde im Prinzip einfach fortgesetzt. Es ist leicht einzusehen, daß von einer solchen Position aus die Beziehung zwischen Platon und Aristoteles von vornherein unklar bleiben mußte. Erst Werner Jaeger hat [19] durch detaillierte Analyse der Aristotelischen Schriften dem Entwicklungsgedanken in der bürgerlichen Aristoteles-Forschung zum Durchbruch verholfen.¹² Er hat den einfachen Gedanken belegt, daß noch kein Meister vom Himmel gefallen ist. Jede Philosophie *wird* erst zu dem, was sie ist; und erst wenn wir ihr Zustandekommen kennen, können wir sie voll begreifen.

Allerdings scheint mir, daß eine weitere Differenzierung dieses Entwicklungsbegriffes notwendig ist. Wenn mich meine Kenntnis der Philosophiegeschichte nicht trügt, dann lassen – freilich stark vergrößert – zwei Grundtypen der Entwicklung des Denkens großer Philosophen aufweisen. Der erste Grundtyp kann schematisch so dargestellt werden: Rezeption des vorliegenden philosophischen Materials – kritische Prüfung – Gewinn neuer Prinzipien – Ausbau der Prinzipien – Schwierigkeiten, die bei diesem Ausbau auftreten – Infragestellung der eigenen Prinzipien – Suche nach neuen Prinzipien. Dieser Philosophentyp ist immer unterwegs. Zu ihm gehört Platon oder in der klassischen deutschen Philosophie Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Der zweite Typ durchläuft ebenfalls die ersten Glieder der bezeichneten Kette. Er bleibt jedoch bei dem neu gewonnenen Prinzip stehen und baut es so umfassend wie möglich aus. In der klassischen deutschen Philosophie steht für diese Entwicklungsweise Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Mir will scheinen, daß Aristoteles ihm auch hierin Vorgänger ist. Diese sicher, nicht grundlegende, aber doch zu beachtende Einteilung hat gewisse Konsequenzen für die Philosophiegeschichtsschreibung. Im ersten Falle liegt das Schwergewicht auf dem permanenten Werden, das einen Reichtum von Fragestellungen hervorbringt; im zweiten auf dem Reichtum positiven Wissens, das philosophisch verarbeitet wird.

¹² Siehe Werner Jaeger: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923.

Unter dem zweiten Gesichtspunkt wollen wir auch die Schriften des Aristoteles betrachten, in denen der Reichtum des Wissens seiner Zeit zur Darstellung gelangt. Den großen Gegenständen seiner Formanalysen (Natur, Gesellschaft, Denken und das Verhältnis des Denkens zum natürlichen und [20] gesellschaftlichen Sein) entsprechend, lassen sich die Schriften des Aristoteles¹³ im großen und ganzen in vier Gruppen einteilen:

Die *erste Gruppe* umfaßt seine naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Schriften. In diesen werden vorwiegend physikalische, biologische und medizinische Gegenstände behandelt. Die physikalischen Schriften umfassen: „Physikvorlesung“, „Meteorologie“, „Über die Welt“, „Über den Himmel“ und „Über Entstehen und Vergehen“. Die biologischen Schriften sind vornehmlich der Zoologie gewidmet. Neben kleineren Schriften gehören hierzu die „Tiergeschichte“ und „Über die Teile der Tiere“. Botanische Schriften von Aristoteles liegen nicht vor, wohl aber von seinem Schüler und Nachfolger Theophrast. Dessen „Pflanzenkunde“ und „Pflanzenphysiologie“ galten bis zur Neuzeit ebenso als unerreichte Vorbilder naturkundlicher Forschungen wie die Aristotelischen Schriften.

Die *zweite Gruppe* umfaßt seine sozialphilosophischen Schriften. Das grundlegende Werk, in dem Aristoteles seine ökonomischen, sozialen und politischen Lehren darstellt, ist die „Politik“. Vom Gegenstand her gehören hierzu die „Ökonomik“ und die erst 1891 in Ägypten aufgefundene Papyrushandschrift „Staat der Athener“. Es ist ein bemerkenswerter Gedanke des Aristoteles, daß er die Ethik stets als Teil der Gesellschafts- und Staatslehre betrachtet; folglich müssen wir – Aristoteles und der Sache entsprechend – seine ethischen Schriften in diese Gruppe einordnen. Es sind dies die [21] „Nikomachische Ethik“, die „Eudemische Ethik“ und „Magna Moralia“. Es ist bezeugt, daß im Lykeion über Redekunst, Literatur, Theater umfangreich gearbeitet wurde. Von Aristoteles sind uns eine „Rhetorik“ und eine „Poetik“ überkommen.

In die *dritte Gruppe* gehören die Schriften, in denen der Stagirit in umfassender Weise seine Logik entwickelt und begründet. Der Ruhm des Aristoteles beruht wesentlich auf seiner Logik. Noch Immanuel Kant hielt die Aristotelische Logik im großen und ganzen für so vollendet, daß die nachfolgende, mehr als zweitausendjährige Entwicklung dieser Wissenschaft keinen Schritt über den Aristotelischen Kanon des Verstandes hinauszugehen vermochte.¹⁴ Die Kantsche Wertung ist nicht durchgängig berechtigt, sie zeigt aber, in welchem Maße die Wissenschaft der Logik im Banne des Aristoteles stand. Die Darstellung der Logik beginnt Aristoteles den „Kategorien“. Sein Hauptwerk zur Logik sind die „Analytik I“, in der er die Lehre über die Schlüsse, und „Analytik II“, in der er die Lehre über den Beweis darlegt. Die „Topik“ hat die Kunst des Wahrscheinlichkeitsbeweises zum Gegenstand. „Sophistische Widerlegungen“ beschließen das „Organon“ (Werkzeug), wie die logischen Schriften des Aristoteles zusammenfassend bezeichnet werden.

In die *vierte Gruppe* gehen die philosophischen Schriften ein, in denen Aristoteles nicht nur seine Ontologie (Seinslehre) und Gnoseologie (Erkenntnislehre), die vornehmlich Epistemologie (Wissenschaftslehre) ist, darstellt, sondern in denen gleichzeitig über den Zusammenhang von Ontologie, Gnoseologie und Logik, von Seins- und Denkformen, von Materiellem und Ideellem reflektiert wird. Es sind die „Metaphysik“ und die Schrift „Über die Seele“, in der er seine Psychologie entwickelt, die sowohl vom naturwissenschaftlichen wie vom philosophischen Standpunkt größtes Interesse verdient.

Schon die Aufzählung der Schriften des Aristoteles gibt uns eine erste Vorstellung von der Universalität dieses Mannes und der von ihm begründeten Schule. Diese Vorstellung konkretisiert sich für jeden, der einzelne Werke des Aristoteles zur Hand nimmt. Er wird zunächst von der Fülle empi-

¹³ Der Akademie-Verlag Berlin gibt seit mehreren Jahrzehnten „Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung“ heraus. Dieses große Editionsprojekt wurde von Ernst Grumach begründet; als Herausgeber zeichnet Hellmut Flashar. Die einzelnen Bände wurden von verschiedenen Aristoteles-Forschern betreut, die für Übersetzung, Kommentierung und Anmerkungen verantwortlich sind. Soweit die Bände vorliegen, wird im folgenden daraus zitiert. Ausnahmen werden vermerkt. Das betrifft vor allem die „Metaphysik“, die weiter nach der von Friedrich Bassenge besorgten Ausgabe zitiert wird. So verdienstvoll die Akademie-Ausgabe ist, sie macht eine dringend benötigte, die Prinzipien marxistisch-leninistischer Philosophiegeschichtsschreibung berücksichtigende Studienausgabe der Hauptschriften des Stagiriten keineswegs überflüssig.

¹⁴ Siehe Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1979, S. 46.

[22]rischen Materials überrascht sein. In den zoologischen Schriften findet er mehr als 500 europäische, asiatische und afrikanische Tierarten unter anatomischen, physiologischen und ethologischen Aspekten beschrieben. In den „Problemata Physika“ findet er fast vierzig derartige Themen behandelt: „Was den menschlichen Körper betrifft“, „Was ... Gerstenbrot ... betrifft“, „Was Weintrinken und den Rausch betrifft“, „Was den Geschlechtsverkehr betrifft“, „Was die Ermüdung betrifft“ usw. Es gibt für Aristoteles keinen Gegenstand, der es nicht wert wäre, eingehend untersucht zu werden. In den ethischen Schriften des Aristoteles findet er in realistischer Weise eine Fülle menschlicher Verhaltensweisen ,beschrieben. Von den 158 Staatsverfassungen war schon die Rede.

Läßt man sich nicht von der Mannigfaltigkeit der behandelten einzelnen Gegenstände und den damit verbundenen Problemen abschrecken, so geht gar bald von diesen Schriften, die im Vergleich zu den Platonischen völlig unpoetisch und aufgrund ihrer Überkommensweise schwer zugänglich sind, ein eigentümlicher ästhetischer Reiz aus, der seinen Grund in der *naiven Nähe* zu den natürlichen und künstlichen Dingen, zu den gesellschaftlichen Sachverhalten und Ereignissen, zur Sprache und den sich in ihr ausdrückenden Denkprozessen hat.

Die Bewunderung wächst, wenn in der Fülle des empirischen Stoffes allgemeine Formen, Grundstrukturen der äußeren wie der menschlichen Natur sichtbar werden. Es wird deutlich, daß das Trachten des Aristoteles wesentlich auf den Versuch hinausläuft, ein Weltbild in wissenschaftlicher Weise zu zeichnen.

Daß diesem Streben historisch bedingte Grenzen gesetzt waren, ist selbstverständlich. Seine qualitative, letztlich teleologisch konzipierte Physik, sein Geozentrismus, seine These, daß das Herz der Sitz des Intellekts sei, deuten diese Grenzen schon an. Sie verweisen gleichzeitig darauf, daß Aristoteles nicht nur das Wissen seiner Zeit zusammenfaßte, sondern auch manche Denkansätze negierte, die das philosophische Denken der Griechen bereits errungen hatte.

Es sind aber nicht nur die Grenzen, die die Größe eines Denkers bestimmen, sondern vor allem das, was innerhalb [23] dieser Grenzen geleitet wurde und über die ihn begrenzenden Bedingungen hinaus wirkte. Unter diesem Gesichtspunkt aber besitzen die wissenschaftlichen Leistungen des Aristoteles historische Bedeutung.

Zwar hat Aristoteles in allen von ihm bearbeiteten Disziplinen Vorgänger gehabt, doch Zoologie und Psychologie, Ökonomie und Logik förderte er in einem solchen Maße, daß er zu Recht als Begründer dieser Wissenschaften bezeichnet werden kann. Der Physiker Aristoteles geriet freilich zu Beginn der Neuzeit in Verruf, aber auch als solcher darf er nicht ahistorisch beurteilt werden.¹⁵ Aristoteles' allgemeine physikalische Theorie, die bald Gegenstand unserer Betrachtung sein wird, war ein im ganzen historisch gerechtfertigter Versuch, die physikalischen Erscheinungen zu systematisieren und unter Prinzipien zu stellen, die für seine gesamte Philosophie charakteristisch sind.

Die Fülle des in den Aristotelischen Schriften verarbeiteten empirischen Materials, sein bewußt methodisches Vorgehen und seine logische Darstellungsweise, seine auf Erkenntnis des Allgemeinen und Notwendigen gerichtete Denkweise, die von ihm erzielten Resultate haben welthistorisch so gewirkt, daß demgegenüber die Eroberungen seines Schüler Alexander nur als Episode erscheinen. Hellenische und römische Forschung sind ohne Aristoteles kaum denkbar. Die wissenschaftlichen Fortschritte, die die Araber in die Weltkultur einbrachten, sind wesentlich durch aristotelische Denkmotive gespeist. Dem bedeutendsten arabischen Denker, Averroës (1126–1198), wird der Satz zugeschrieben: Aristoteles interpretierte die Natur, ich interpretiere den Aristoteles. Dem Einfluß des Aristoteles und, des Averroës ist es zuzuschreiben, daß das Christentum gezwungen wurde, den „Heiden“ Aristoteles zu assimilieren – eine Aufgabe, die Albertus Magnus und [24] Thomas von Aquin erfüllten. Aristoteles wurde der christlichen Lehre angepaßt und theologisch abgeseget.

¹⁵ Von einer gewissen ahistorischen Wertung der Aristotelischen Physik scheint mir der hervorragende Wissenschaftshistoriker John Desmond Bernal nicht frei zu sein, wenn er schreibt: „Tatsächlich war Petrus Ramus nicht weit von der Wahrheit entfernt, als er in seiner berühmten These vom Jahre 1536 behauptete: ‚Alles, was Aristoteles gelehrt hat, ist falsch.‘“ (John Desmond Bernal: Die Wissenschaft in der Geschichte, Berlin 1967, S. 127.)

Der originäre Aristoteles hat – trotz seiner Grenzen – den wissenschaftlichen Fortschritt über Jahrhunderte hinweg kräftig gefördert. Es war die Kanonisierung, die Verquickung von Physik, Logik und christlicher Theologie, die zum Hemmnis für das Fortschreiten der Wissenschaften wurde. Die Denker der Neuzeit nahmen deshalb weniger den historischen Aristoteles als vielmehr seine Kanonisierung kritisch aufs Korn.

Als Friedrich Bassenge die „Metaphysik“ des Aristoteles in neuer Übersetzung in der DDR herausgab, schrieb er: „Die Geschichte ihrer Nachwirkung zu schreiben, würde heißen: ein gutes Teil der ganzen Philosophiegeschichte zu schreiben.“¹⁶ Wir können ohne Zögern ergänzen: Die Nachwirkungen aller Aristotelischen Schriften zu charakterisieren, würde bedeuten: ein gut Teil der Wissenschaftsgeschichte zu schreiben. Hegels Wertung war daher wohlbegründet, als er den Begründer der peripatetischen Schule zum „Lehrer des Menschengeschlechts“ erhob.

Für Karl Marx, seit seiner Studienzeit mit aristotelischen Gedankengängen bestens vertraut, war der Stagirit der größte unter den großen antiken Denkern. An Ferdinand Lassalle schrieb er: „My thanks for ‚Heraklit‘. Ich hatte immer großes tenderness [Interesse] für letztern Philosophen, dem ich von den Alten nur den Aristoteles vorziehe.“¹⁷ Seine Bewunderung für dieses Genie bezieht sich sowohl auf dessen Universalität wie Intensität.¹⁸ Durchgängig finden wir bei Marx – ebenso bei Friedrich Engels – Wertungen dergestalt: universellster Kopf unter den alten griechischen Philosophen, Denkriese, größter Denker des Altertums. Über das schöpferische Verhältnis der Klassiker des Marxismus zur Aristotelischen Lehre zu berichten, wird im weiteren Gelegenheit sein. Das bezieht sich ebenso auf Wladimir Iljitsch Lenin, der sein „Konspekt zur [25] ‚Metaphysik‘ des Aristoteles“ so beginnt: „Eine Masse von erst Interessantem, Lebendigem, *Naivem* (Frischem), das in die Philosophie einführt ... Das Pfaffentum hat das Lebendige in Aristoteles getötet und das Tote verewigt.“¹⁹ Damit ist ein Programm skizziert, das fordert, das Lebendige bei Aristoteles aufzuheben, Aristoteles besonders gegenüber thomistischen Interpretationen zu verteidigen. Von der marxistisch-leninistischen Philosophiegeschichtsschreibung ist bisher viel zur Realisierung dieses Programms geleistet worden.²⁰ Noch mehr aber bleibt zu tun übrig. [27]

¹⁶ Friedrich Bassenge: Vorwort. In: Aristoteles: Metaphysik, S. 5.

¹⁷ Marx an Ferdinand Lassalle, 21. Dezember 1857. In: MEW, Bd. 29, S. 547.

¹⁸ Siehe Helmut Seidel: Zum Verhältnis von Karl Marx zu Aristoteles, Leipzig 1979, S. 3/4.

¹⁹ W. I. Lenin: Konspekt zur „Metaphysik“ des Aristoteles. In: Werke, Bd. 38, S. 347.

²⁰ Die wichtigsten marxistischen Schriften zu Aristoteles sind im Literaturverzeichnis aufgeführt.

Elfte Vorlesung: Aristoteles' Kritik der Ideenlehre und die neue Ontologie

Wird nach einer Idee gefragt, die im Zentrum des Denkens von Aristoteles steht, von der letztlich alles ausgeht und zu der letztlich alles hinführt, so kann die Antwort wohl nur lauten: *die Idee der Wissenschaft*. Theorie in reiner Gestalt nimmt mit Aristoteles ihren Anfang. Er selber ist Theoretiker par excellence. In Aristoteles verkörpert sich das theoretische Verhältnis des antiken Menschen zur Wirklichkeit.

Für ihn ist wissenschaftliche Tätigkeit nicht nur höchste Tugend des Individuums, sondern ebenso Mittel zur Rettung der Polis. Ausdruck der und Reaktion auf die Krise der Polis, zeigt Aristotelisches Denken an, wie weit die Teilung zwischen körperlicher und geistiger Arbeit, die Teilung innerhalb der geistigen Tätigkeit fortgeschritten war.

[28] *Episteme*, Wissenschaft, ist das letzte Ziel aller Bemühungen des Stagiriten. Im Unterschied zum wahrnehmenden Wissen, zur Erfahrung, zu den hervorbringenden Künsten zeichnet sich wissenschaftliche Erkenntnis durch Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, durch begrifflichen Ausdruck des Wesens aus.

Die Erkenntnis der Ursachen, des Allgemeinen, des Wesens kann nur über die Kenntnis der einzelnen Dinge, ihrer Erscheinungen und Wirkungen erlangt werden; existiert doch das Allgemeine nie losgelöst vom Einzelnen, die Ursache nicht getrennt von ihrer Wirkung, das Wesen nicht isoliert von der Erscheinung, deren Wesen es ist.

Diese Einsicht des Aristoteles hat nicht nur einen starken sensualistisch-empiristischen Zug, der zum Materialismus tendiert, zur Konsequenz, sie ist auch der allgemeine Grund, von dem aus er den Platonismus – und damit die eigene philosophische Vergangenheit – der Kritik unterzieht.

Wie von der Hegelschen Philosophie gesagt werden kann, daß sie sich in stetiger „Reihung“¹ mit der Kantschen herausbildete und entwickelte, so kann von der Philosophie des Aristoteles gesagt werden, daß sie weitgehend unerklärt und unverständlich bleibt, solange nicht *ihre Nähe und ihre Distanz* zur Platonischen in Anschlag gebracht wird. Psychologische Gründe – immerhin war Aristoteles zwei Jahrzehnte an der Platonischen Akademie – und die Konkurrenz zwischen Lykeion und Akademie sind nicht zu übersehen, entscheidend aber waren sachliche Gründe, die bewirkten, daß der gesamten theoretischen Tätigkeit des reifen Aristoteles die stetige Auseinandersetzung mit dem Platonismus immanent war.²

[29] Seine systematische Platon-Kritik beginnt Aristoteles mit dem Versuch, Ursachen und Bedingungen für das Entstehen des Platonismus aufzudecken. Verstehen des historischen Werdens der Lehre erscheint hier als Voraussetzung ihrer Kritik. Damit ist nicht nur ein charakteristischer Zug der aristotelischen Denkweise bezeichnet, sondern auch ein neues Prinzip philosophischer Kritik eingeführt. Die Kritik der Eleaten an Heraklit, des Platon an der Sophistik enthalten unabdingbare Momente philosophischer Auseinandersetzung: logische Argumentation *gegen* den fremden und *für* den eigenen Standpunkt. Aber keinem der voraristotelischen Denker war es eingefallen, nach den Bedingungen zu fragen, die den zu kritisierenden Standpunkt hervorgetrieben hatten. Wenn schon nach Gründen für den gegnerischen Standpunkt gefragt wurde, so wurden diese vornehmlich in moralischer Verwerflichkeit gesucht.

Natürlich vermag es Aristoteles nicht, die sozialen Wurzeln des Platonischen Idealismus aufzuhellen, aber Gründe, die im wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß selbst liegen, deckt er in folgender Weise auf: „Zur Gestaltenlehre (Ideenlehre – *d. Verf.*) sind aber die Denker, die sie vertraten, deshalb gekommen, weil sie in der Wahrheitsfrage von der Richtigkeit der Worte Heraklits überzeugt waren:

¹ In bezug auf das Verhältnis zwischen Spinoza und Descartes hat Heinrich Heine auf seine Weise einen Sachverhalt beschrieben, der auch auf die Beziehung des Aristoteles zu Platon zutrifft: „Ein großer Genius bildet sich durch einen anderen großen Genius, weniger durch Assimilation als durch Reibung. Ein Diamant schleift den andern.“ ([Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland](#). In: Werke und Briefe, Bd. 5, Berlin/Weimar 1980, S. 225.)

² Aristoteles hat seine Platonkritik in mehreren Schriften aus-[29]geführt, am konzentriertesten natürlich in der „Metaphysik“. Siehe besonders Buch A Kapitel 9 sowie Buch *M* und *N* seines philosophischen Hauptwerkes.

daß nämlich alle Sinnesdinge immer im Flusse seien; sollte es also eine Wissenschaft und eine Einsicht in etwas geben, so müßte es neben den Sinnesdingen noch von diesen verschiedene, beharrende Naturen geben – denn von dem, was im Flusse sei, könne es keine Wissenschaft geben.“³

Nach der uns bereits bekannten Berufung auf Sokrates⁴, der „das Allgemeine und die Definitionen nicht zu etwas Abgesondertem“ gemacht habe, fährt Aristoteles fort: „Die Vertreter der Ideenlehre sonderten jedoch derartige Dinge ab und nannten sie Ideen. Aus diesem Gedankengang ergab sich [30] für sie, daß fast von allen Dingen Ideen existieren, für die es allgemeine Ausdrücke gibt.“⁵

Die Ideenlehre ist also für Aristoteles aus dem Bestreben heraus entstanden, die Möglichkeit von Wissenschaft zu beweisen und die These von ihrer Unmöglichkeit zu widerlegen. Danach strebt auch Aristoteles. Wie Platon ist er der Überzeugung, daß begriffliches Wissen, ohne das es keine Wissenschaft gibt, ein objektives Korrelat, eine Entsprechung des Begriffes voraussetzt, das niemals das einzelne, zufällige, veränderliche sinnliche Ding sein kann, sondern den Charakter der Allgemeinheit und Unveränderlichkeit tragen muß. Wogegen Aristoteles allerdings mit aller Entschiedenheit Front macht, ist der von Platon aus diesen Prämissen gezogene Schluß, daß die Korrelate unserer Begriffe durch sich selbst seiende, also *substantielle Wesenheiten* sind, die *getrennt* vom Einzelnen und Veränderlichen existieren.

Da dieser Schluß die Ideenlehre konstituierte, mußte der Nachweis, daß dieser Schluß unhaltbar ist, zum Einsturz derselben führen, Genau diesen Nachweis liefert Aristoteles.

Der gründliche Stagirit beginnt mit einem Vorgefecht. Die Frage, ob es *neben* den sinnlichen Dingen, die ständiger Veränderung unterliegen, noch andere unbewegliche, unveränderliche, ewige Wesen gibt, versucht Aristoteles zunächst durch kritische Analyse der Ansichten der Pythagoreer, Platons, Xenokrates' und Speusippos' zu beantworten. Bei aller Verschiedenheit der Aspekte war den genannten Denkern gemeinsam, daß sie die „mathematischen Dinge“ als selbständig existierende faßten. Aristoteles entgegnet, daß die Art *unserer Betrachtung der Dinge nicht mit der Existenz derselben identifiziert werden darf*. Punkte, Linien, Flächen, Zahlen sind zweifelsfrei mathematische Objekte, die jedoch nicht gesondert neben den sinnlichen Dingen existieren. Wie die Farbenlehre die Farben unabhängig von den sinnlichen Dingen betrachtet, die weiß, rot oder blau sind, so sind auch „die mathematischen Wissenschaften nicht Wissenschaften der Sinnesdinge ... aber ebensowenig Wissenschaften von anderen Dingen, die abgesondert neben den sinnlichen existieren“.⁶ [31] Den Dingen kommen vielfältige Affektionen zu, die zwar für sich betrachtet werden können, aber nicht gesondert von den Dingen existieren. „(So kommen auch dem Lebewesen eigentümliche Affektionen zu, insofern es nämlich weiblich oder insofern es männlich ist: und doch gibt es nichts Weibliches oder Männliches, was von den Lebewesen abgesondert wäre.) Das gilt also auch von den Linien und Flächen, insofern sie allein Linien und Flächen sind.“⁷

Mit der Kritik der Substantialisierung mathematischer Objekte hat Aristoteles das Grundthema seiner Platon-Kritik angeschlagen. Gegen Platons Manier, das Allgemeine vom Einzelnen loszureißen, es in ein selbständiges Wesen zu verwandeln, das dem Einzelnen nicht nur gegenübergestellt wird, sondern ihm angeblich logisch und zeitlich vorausgeht, erhebt nun Aristoteles *Einwände*, die so zusammengefaßt werden können:

Erstens: Platons Beweis, daß wissenschaftliche Erkenntnis nur möglich ist, weil allgemeine Ideen als selbständig existierende vorausgesetzt sind, ist nicht zwingend. Aus den charakterisierten Prämissen folgt wohl die Realität des Allgemeinen, nicht aber seine selbständige Existenz.

Zweitens: Würde das Platonische Beweisverfahren konsequent zu Ende gedacht, dann müßten die Platoniker auch Ideen von Kunstwerken, von Nichtsubstantiellem, von Attributen und von Relativem annehmen, wovor sie sich aber hüten.

³ Metaphysik, *M* 4.1078 b 14-18.

⁴ Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon, S. 159.

⁵ Metaphysik, *M* 4.1978 b 30-34.

⁶ Ebenda, *M* 3.1078 a 3-5.

⁷ Ebenda, *M* 3.1078 a 7-9.

Drittens: Die Ideenlehre ist für das wissenschaftliche Erkennen nutzlos, da die Ideen keinerlei anderen Inhalt haben als die sinnlichen Dinge. Die ewige Idee des Menschen beinhaltet keinerlei andere Charakteristika als die, die auch dem sinnlich-gegenständlichen Menschen zukommen. Die Ideen sind daher nicht nur die „Zwillingschwestern“ der Dinge, sondern „verewigte“ Sinnesdinge.

Viertens: So wie die Ideen keinen Nutzen für die Erkenntnis der Dinge haben, so sind sie auch belanglos für die *Existenz* der Dinge. Wenn angenommen wird, daß die Ideen völlig unabhängig von den Dingen existieren, dann muß auch [32] zugegeben werden, daß die Dinge unabhängig von den Ideen existieren. Die von Platon aufgerissene Kluft zwischen dem Allgemeinen und Ewigen einerseits und dem Einzelnen und Zeitlichen andererseits ist nicht zu überbrücken. Platons These von der „Teilhabe der Ideen an den Dingen“ ist deshalb eine „bloße Metapher“, weil sie *weder* erklären kann, *warum* die Ideen an den Dingen teilhaben, *noch wie* sie teilhaben. „Teilhaben“ könnten die Ideen an den Dingen nur dann, wenn sie das *innere* Wesen der Dinge wären. Platons Grundthesen aber widersprechen der Ansicht, daß das Wesen nicht außerhalb des Dinges sein kann, dessen Wesen es ist.

Fünftens: Die nähere Analyse des Verhältnisses zwischen Idee und Sinnesding weist weitere Ungeheimheiten auf. Wenn Idee und Ding, Ideenwelt und wirkliche Welt getrennt voneinander existieren, dann sind 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 ausdrückt. In bezug auf den Menschen müßte also ein „dritter“ Mensch angenommen werden, der als das Allgemeine der Idee des Menschen und des realen Menschen auftritt. Da nun aber diese Vervielfachung der Welten weder für die Erkenntnis noch für die Existenz der wirklichen Welt von Bedeutung ist, erweist sie sich als sinnlos.

Sechstens: Die von Aristoteles vorgenommene Analyse der logischen Verhältnisse, die die Platonischen Ideen zueinander eingehen, weist auf einen fundamentalen Widerspruch innerhalb der Ideenlehre. Platons Konzeption zufolge sind die Ideen substantielle Wesenheiten. Andererseits ist aber die Platonische Ideenwelt hierarchisch geordnet. Die Hierarchie aber basiert auf dem Verhältnis von Allgemeinem und Einzelem. Die allgemeinere Idee steht über der weniger allgemeinen. Die Idee des Lebewesens steht über der Idee des Säugetiers und diese wiederum über der Idee des Pferdes. Gegenüber der allgemeineren Idee des Lebewesens erscheinen die Ideen des Pferdes, der Kuh, des Schafes usw. als einzelne. Die Ideen wurden aber von Platon als das schlechthin Allgemeine gesetzt. Jetzt erweist es sich aber, daß sie gegenüber allgemeineren Ideen Einzelnes sind. Mehr noch: Platon hatte [33] vorausgesetzt, daß das Einzelne sein Wesen vom Allgemeinen empfängt. Also muß auch die Idee des Pferdes ihr Wesen von einer allgemeineren Idee empfangen, von der Idee des Lebewesens. Wenn sie ihr Wesen empfängt, ist sie nicht substantiell. Die als substantiell gesetzten Ideen erweisen sich also in bezug auf die allgemeinere Idee als nicht-substantiell. Diesen Widerspruch aber tragen alle „mit sich selbst identischen“ Ideen, mit Ausnahme der höchsten Idee. Wer soll diesen Widerspruch aushalten, daß die Ideen als allgemeine und substantielle gesetzt werden, sich dann aber als allgemeine und einzelne, als substantielle und nicht-substantielle erweisen?

Siebtens: Gegen Platons höchste Idee, das „Gute an sich“, argumentiert Aristoteles in seiner „*Nikomachischen Ethik*“ in folgender Weise: „(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 Qualität, 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 Falle, wo die Aussage ‚gut‘ unter eine einzige Kategorie fällt. So ist beispielsweise die Wissenschaft des rechten Augen-[34]blickes: im Kriege die Feldherrnkunst, in der Krankheit die Heilkunst. Oder die des richtigen Maßes: bei der Diät die Heilkunst, beim Sport die Gymnastik.

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 aber 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.“⁸

Achtens: Schließlich kritisiert Aristoteles Platons Ideenlehre deshalb, weil sie nichts zur Lösung des Bewegungsproblems beiträgt, das seit Heraklit und der Eleatik die Geister bewegte. Platons Ideen besitzen keine bewegende Kraft, die sie zu Ursachen der Dinge werden lassen könnten.

Damit ist der Stab über die Platonische Ideenlehre gebrochen. Aristoteles’ Argumente sind keineswegs veraltet. Sie sind noch heute als Waffe im Kampf gegen den Idealismus einsetzbar. Nicht umsonst schrieb Wladimir Iljitsch Lenin: „Die Kritik des Aristoteles an den ‚Ideen‘ Platos ist eine Kritik am *Idealismus als Idealismus überhaupt*: denn von dort, wo die Begriffe, die Abstraktionen herkommen, von dort her kommen auch ‚Gesetz‘ und ‚Notwendigkeit‘ etc.“ Und weiter: „Wenn ein Idealist die Grundlagen des Idealismus eines *anderen* Idealisten kritisiert, so gewinnt dabei stets der *Materialismus*. Vgl. Aristoteles versus Plato etc. Hegel versus Kant etc.“⁹

Die Aristotelische Kritik an Platon ist nun keineswegs eine skeptizistische. Der Skeptiker ist zufrieden, wenn er eine These als falsch nachgewiesen und in den bodenlosen Abgrund des Nichts geworfen hat. Nicht so Aristoteles. Er hat eine Antwort auf eine berechtigte Frage als falsch nachgewiesen. Damit ist aber die Fragestellung nicht aus der Welt ge-[35]schafft. Im Gegenteil, diese erheischt dringender als je eine richtige Antwort. Der Nachweis, daß das Objektive Korrelat des Begriffes, also der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft, keine selbständig existierende Idee sein kann, enthält notwendig die Forderung, Ontologie und Gnoseologie¹⁰ *neu zu begründen*.

Wenn Aristoteles nachgewiesen hat, daß dem Allgemeinen keine selbständige Existenz zukommt, dann muß er notwendig die Existenz des Allgemeinen in etwas anderem aufweisen, wenn Wissenschaft als begriffliches Wissen vom Allgemeinen nicht als unmöglich erscheinen soll. Dieses andere, in dem das Allgemeine aufgewiesen werden muß, kann nun – dem Gedankengang Aristoteles’ zufolge – nichts anderes sein als das Gegenteil des Allgemeinen: *das Einzelne*.

Es sind die einzelnen, bestimmten Dinge, die real und selbständig existieren. Das Allgemeine hat keine selbständige, von den einzelnen Dingen unabhängige Existenz. Es ist immer nur das Allgemeine des Einzelnen. Folglich kann das Allgemeine nicht als Substanz gefaßt werden. *Substanz (οὐσία) ist immer nur das Einzelne*.

Aus dieser radikalen Umstülpung des Platonismus folgt nun keineswegs Nominalismus, der nur die Existenz einzelner Dinge behauptet und die Realität des Allgemeinen leugnet. Aristoteles faßt also das Allgemeine zwar nicht als primär substantiell, aber als real existierend. Arten und Gattungen werden

⁸ Nikomachische Ethik, I 4. 1096 a – 1096 b.

⁹ W. I. Lenin: Konspekt zu Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“. In: Werke, Bd. 38, S. 271.

¹⁰ Auf die Einheit und gegenseitige Bedingtheit von Ontologie und Gnoseologie bei Aristoteles wird im weiteren näher einzugehen sein. Hier ist allerdings zu bemerken, daß der Stagirit seine Gegenstände stets sowohl unter dem Aspekt *ihres Seins* als auch unter dem *Aspekt ihrer Erkenntnis* betrachtet. Die Aristotelische Ontologie ist ohne Beachtung seiner Gnoseologie, Epistemologie und Logik ebensowenig voll verständlich wie diese ohne seine Ontologie. Wenn wir uns zunächst auch auf die Darstellung der Ontologie konzentrieren, so werden wir diesen Zusammenhang im weiteren nicht aus dem Auge verlieren.

deshalb von ihm auch als sekundäre, abgeleitete Substanzen bezeichnet. In den „Kategorien“ faßt er seine Substanzauffassung zusammen: „Substanz im eigentlichsten, ursprünglichsten und vorzüglichsten Sinne ist die, die weder von [36] einem Subjekt ausgesagt wird, noch in einem Subjekt ist.“ Nach der Seite des Seins hin ist Substanz der beharrende Träger der wechselnden Eigenschaften, der Akzidenzien; nach der Seite des Denkens hin ist Substanz dasjenige, dem Prädikate zugeordnet werden, das selbst aber nicht als Prädikat auftreten kann. Mit anderen Worten: *Substanz ist dasjenige, was von keinem anderen prädiziert werden kann und keinem anderen als Akzidentielles anhaftet*. „Zweite Substanzen heißen die Arten, zu denen die Substanzen im ersten Sinne gehören, sie und ihre Gattungen.“¹¹

Es sei schon hier angemerkt, daß diese Substanzauffassung für die Logik des Aristoteles von erheblicher Bedeutung ist. Aus der Voraussetzung, daß nur das Einzelne substantiell ist, folgt nämlich, daß dieses in der Stammform des Urteils immer *als Subjekt auftreten muß und niemals Prädikat sein kann*. Im jedermann verständlichen Urteil: „Sokrates ist ein Mensch“, ist „Sokrates“ das Subjekt (also ontologisch das substantiell Einzelne), während das Mensch-Sein (also ontologisch das Nicht-Substantielle oder die „zweite Substanz“) als Prädikat erscheint. Würden dagegen die ontologischen Voraussetzungen von Platon konsequent auf die Logik übertragen, dann müßte die Stammform des Urteils so lauten: „Das Mensch-Sein ist Sokrates“. „Sokrates“ wäre hier – in vollkommener Entsprechung mit der Ideenlehre – nur Prädikat des als substantiell gefaßten allgemeinen „Menschen an sich“, der im Urteil demgemäß als Subjekt auftreten muß. Aristoteles dagegen faßt den *allgemeinen Begriff* als Ausdruck gewisser *Eigenschaften der Substanz*, wie für ihn auch die Gattungsbegriffe nur das gemeinsame Wesen gewisser einzelner Substanzen ausdrücken.

Wie die Platonkritik so weist auch die ontologische Ausgangsposition von Aristoteles stark realistische, zum Materialismus tendierende Züge auf. Diese bleiben im philosophischen und wissenschaftlichen Denken des reifen Aristoteles immer präsent. Bei dem Versuch, Grundprobleme der antiken Spekulation (vor allem das Bewegungs- und das Wis-[37]senschaftsproblem) einer Lösung zuzuführen, treten jedoch Tendenzen in seinem Denken auf, die in Widerspruch zu den bezeichneten Ausgangsposition geraten.

Die Frage, wie denn Bewegung wissenschaftlich gedacht werden könne, war von Heraklit und den Eleaten mit aller Schärfe gestellt worden. Die nachfolgende Entwicklung der griechischen Philosophie¹² war durch Versuche charakterisiert, das Bewegungsproblem auf rationale Weise zu lösen. Aristoteles kannte nicht nur die Lösungsversuche des Empedokles, des Anaxagoras und der Atomisten; er hat die Unzulänglichkeit ihrer mechanistischen Lösungen ebenso der Kritik unterworfen, wie er die Unhaltbarkeit der sophistischen und Platonischen Konzeptionen nachwies. Er sah sich deshalb vor *die fundamentale Frage gestellt, ontologische Bestimmungen zu finden, von denen aus sowohl das Bewegungs- als auch das Wissenschaftsproblem als lösbar erscheinen konnten*.

Die Substanzauffassung des Stagiriten war hierfür keineswegs schon hinreichend. Die entscheidende Frage, *wie denn die Bewegung, das ständige Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge so erklärt werden kann, daß darin ein Beständiges und Unveränderliches erscheint, das als Korrelat des Begriffes auftreten kann, Wissenschaft also möglich macht*, war zu beantworten.

Diese Aufgabe sucht Aristoteles mit seiner Lehre, wonach alle realen Dinge eine *Einheit von Stoff und Form sind*, zu lösen.

Mit dem Form- und Stoffbegriff des Aristoteles stehen ontologische Bestimmungen zur Verhandlung, die für die folgenden zwei Jahrtausende grundlegend blieben, die nicht nur das Denken der peripatetischen Schule bestimmten, sondern auch das der Stoa mitprägten, die das arabische Philosophieren und die europäische Scholastik tief beeinflussten, die bis zu Giordano Bruno hinwirkten und erst von Galileo Galilei und René Descartes wirklich überwunden wurden. Wir müssen also gründlich in den Gehalt dieser beiden Aristotelischen Begriffe eindringen, sonst bleibt uns ein gut [38] Stück der Geschichte des philosophischen Denkens dem Menschheit im Dunkeln.

¹¹ Aristoteles: Kategorien (Des Organons erster Teil). Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes, Leipzig 1948 (im folgenden: Kategorien), S. 38.

¹² Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon, S. 91 ff. – * [Siehe hier](#).

Um zunächst einen Zugang zum *Formbegriff* zu gewinnen, muß nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht werden, daß Aristoteles die Form nicht in der heute üblichen Weise zum *Inhalt* in Beziehung setzt. Form ist für Aristoteles keineswegs nur die äußere Gestalt noch gar die Verpackung eines Dinges, die für dieses zwar nicht bedeutungslos, aber doch unwesentlich ist.

Schon eher bekommen wir eine Vorstellung vom Aristotelischen Form-Begriff, wenn wir die künstlerische Form in Augenschein nehmen. Cremers „Galilei-Brecht“*, eines der größten Kunstwerke unseres Jahrhunderts, wurde in Gips modelliert und in Bronze gegossen. Der Stoff (Gips bzw. Bronze) ist zwar nicht unwichtig für das Dasein dieser Statue, doch der ideelle Reichtum, das Wesen dieses Kunstwerkes wird nicht durch den Gips oder die Bronze bestimmt, sondern durch die Form, die der Künstler hervorgebracht hat. Im Kunstwerk ist die Form niemals etwas, was gegenüber dem Inhalt unwesentlich ist, sondern gerade das, was das Wesen in die Erscheinung bringt.

Wer schließlich „Das Kapital“ von Marx gelesen hat, wird schon beim Studium des ersten Kapitels die Feststellung gemacht haben, daß dieser bei seiner Analyse der warenproduzierenden Gesellschaft *nicht die stoffliche Bestimmtheit* dieses Prozesses untersucht. Von der konkreten Arbeit des Schusters, Schneiders, Leinwandwebers wird weitgehend abstrahiert. Die Untersuchung konzentriert sich auf das *Erfassen der gesellschaftlichen Formen*, in denen dieser Prozeß verläuft. Es ist gerade die *Formanalyse* der warenproduzierenden Gesellschaft, in der ihr ökonomisches Wesen erscheint.¹³

Diese angedeuteten Zusammenhänge von Form und Wesen führen uns genau zum Verständnis des Aristotelischen Formbegriffs. *Unter Form oder Gestalt (εἶδος, μορφή) versteht [39] Aristoteles das Wesen eines Dinges, seinen Begriff, die Ursache für sein Entstehen und Sein, das aktive (formende Prinzip, die zielgerichtet wirkende Kraft (ἐντελέχεια), die die Natur des Dinges bestimmt.*

Unter Stoff oder Materie (ὕλη) aber versteht Aristoteles in bestimmungsloses (amorphes) Substrat, das sein Wesen, seine Bestimmung von der Form erhält. Stoff ist die Ursache für, daß Form in ihm realisiert werden kann. Stoff ist daher noch nicht das Real-Seiende (ἐνέργεια), es ist das In-Möglichkeit-Seiende (δύναμις), das erst in Verbindung mit der Form zur Wirklichkeit wird. Alle Realität ist geformter Stoff, realisierte Möglichkeit.

Insofern Form und Stoff die Grundursachen aller Realität sind, können sie nicht entstanden sein. Denn woraus sollten sie wohl entstanden sein? Aus nichts wird nichts; und die Wirklichkeit als Ursache für die Realität anzugeben, ist ungereimt. Die Ewigkeit der Welt hat also ihren Grund in der ewigen Materie und den ewigen Formen. Die Ewigkeit der Welt schließt aber die Zeitlichkeit, das Entstehen und Vergehen aller Dinge dieser Welt keineswegs aus. Denn alle physikalischen, biologischen und menschlichen Dinge sind weder bloß Stoff noch bloß Form; sie alle sind *Verbindungen* von Stoff und Form, die geknüpft und getrennt werden können.

Hier steht Aristoteles offensichtlich in der Tradition, die von Empedokles, Anaxagoras und den Atomisten begründet wurde, derzufolge es kein eigentliches Entstehen und Vergehen gibt, Entstehen und Vergehen nur Verbinden und Trennen des Verbundenen ist.

Gleichzeitig aber bricht Aristoteles mit der *materialistischen* Tradition, derzufolge es *materielle* Elemente oder Teilchen sind, deren Verbinden das Entstehen und deren Trennen das Vergehen bewirken. Seine Einwände gegen die materialistische Tradition wiederholen im Prinzip die Argumentation gegen Anaxagoras, die schon Sokrates und Platon vorgebracht hatten. Die Annahme einer sich *mechanisch-kausal* vollziehenden Mischung von Teilchen vermag die *qualitative* Vielfalt und die *Zielgerichtetheit* des Naturgeschehens nicht zu erklären. Außerdem wirft Aristoteles [40] den materialistischen Denkern immer wieder vor, daß sie keine Ursache für die Bewegung anzugeben vermögen.¹⁴

Mit seiner Lehre von Stoff und Form, Wirklichkeit und Möglichkeit glaubt Aristoteles, Ausgangspunkte gefunden zu haben, von denen aus die kritisierten Schwächen der materialistischen Position überwindbar, das Bewegungs- und Teleologieproblem lösbar werden. Das zweck- und zielgerichtete

¹³ Siehe Dieter Pasemann: Gedanken zur Aristoteles-Rezeption im historischen Materialismus. In: Aristoteles. Anlässlich seines 2300. Todestages. Herausgegeben von Günter Schenk und Hans-Martin Gerlach, Halle (Saale) 1978, S. 128 ff.

¹⁴ Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon, S. 109/110, 114.

Verbinden der *immateriellen aktiven* Form mit der *amorphen*, gegenüber der Form passiven Materie, die sich damit vollziehende Verwandlung der Möglichkeit in Wirklichkeit macht für ihn das Entstehen qualitativ bestimmter und zweckmäßiger Dinge einsichtig, in welche Schwierigkeiten ein konsequentes Denken führt, das von diesen Prämissen ausgeht, wird bald deutlich werden.

Die Ansatzpunkte, von denen aus Aristoteles versucht, das Bewegungsproblem zu lösen, sind auch die Prämissen, von denen aus er das Wissenschaftsproblem zu lösen unternimmt. Wenn die Form Ursache und Wesen des Dinges ist, wenn sie unveränderlich und ewig ist, wenn sie nicht der Zeitlichkeit und Einzelheit des realen sinnlichen Dinges, der Verbindung von Stoff und Form, unterliegt, wenn sie also *Konstantes und Allgemeines* ist, dann ist sie genau das, was das gesuchte objektive Korrelat des Begriffes ausmacht. *Wie die Form unter dem Gesichtspunkt des Seins das Wesen ist, so ist die Form unter dem Gesichtspunkt des Erkennens der Begriff.* Begriffliches Wissen ist Wissen von den Formen. Wissenschaftliche Erkenntnis ist Erkenntnis der Formen. Das Einzelne, Zufällige, Veränderliche kann für Aristoteles niemals Gegenstand der Wissenschaft sein.

Der aufmerksame Leser, der sich an die Grundsätze der Platonischen Ideenlehre erinnert und unserem bisherigen Gedankengang gefolgt ist, wird hier stutzig werden und mit Recht die Frage stellen: Wenn die Formen des Aristoteles allgemeine, unveränderliche, ewige sind, wodurch unterscheiden sie sich dann von den Platonischen Ideen, denen doch die gleichen Attribute zukamen? Weist nicht eigentlich schon der Umstand, daß Aristoteles die Formen mit dem gleichen Terminus (*εἶδος*) bezeichnet wie Platon seine Ideen, auf ihre [41] nahe Verwandtschaft hin? Haben also nicht jene Interpreten recht, die den Aristotelismus als bloße Variante des Platonismus wetten?

In der Tat ist Aristoteles' Abhängigkeit von der Sokratisch-Platonischen Fragestellung nicht zu übersehen. Zu übersehen sind allerdings auch nicht die wesentlichen Differenzen. Für Platon war die Idee ein selbständig existierendes Wesen, das Reich der Ideen war für ihn wahres Sein. Für Aristoteles dagegen gibt es *kein selbständiges Reich der Formen*. Als reale Form ist die Form immer mit dem Stoff verbunden. *Verbindungen allein zwischen Formen ergeben keine Realität.* So wie das Allgemeine nicht substantiell ist, wie es immer nur das Allgemeine des Einzelnen sein kann, so wie das Wesen nicht getrennt von dem existieren kann, dessen Wesen es ist, so können die Formen nicht selbständig, losgelöst vom Stoff existieren.

Nähe und Unterschied zum Platonismus werden noch deutlicher, wenn wir Aristoteles' *Stoff-Begriff* detaillierter betrachten. Auf den ersten Blick scheint auch sein Materiebegriff dem Platons nahezu stehen. Stoff, Materie ist amorphes, passives Substrat. Wäre für Aristoteles Materie nur das, dann käme seine Auffassung der Platonischen Auffassung vom Nicht-Sein sehr nahe. *Materie aber ist ihm mehr als das bloße Fehlen der Formen.*

Dies sucht Aristoteles durch folgende Analogie deutlich zu machen: Wir beobachten im alltäglichen Leben, wie ein Ungebildeter sich Bildung erwirbt. Daß das Fehlen von Bildung nicht die Ursache für das Gebildetwerden sein kann, leuchtet ein. Eine Ursache ist der Lehrende, der Bildende, der in diesem Gleichnis die Form vertritt. Die andere Ursache für das Gebildetwerden aber ist die Möglichkeit, die im Ungebildeten liegt, Bildung zu erwerben. Ohne diese Möglichkeit gäbe es keine reale Bildung. Der den Fischen Religion predigte, machte diese nicht zu Gläubigen. Was hier vom ungebildeten Menschen gesagt wird, kann auf alles übertragen werden, was nicht gebildet, nicht geformt ist, aber die Möglichkeit dazu tat: also auf die Materie.

Indem Aristoteles den Stoff, die Materie, als das In-Möglichkeit-Seiende bestimmt, schreibt er ihr gleichzeitig eine [42] Kraft zu, die dem Wirken der Form entgegenwirkt. Es ist dies überhaupt ein Grundmotiv im Denken des großen Dialektikers, daß Aktivität niemals ohne ihr Gegenteil, die Passivität, gedacht wird. Prozeßhaftes ist für Aristoteles immer Einheit von Gegensätzlichem, von Aktivität und Passivität. Verbinden ist die Einheit von dem, was verbindet, und dem, was verbunden wird. Bewegung ist immer die Einheit von dem, was bewegt, und dem, was bewegt wird. Sehen ist immer die Einheit von dem, was sieht, und dem, was gesehen wird, Denken ist immer die Einheit von dem, was denkt, und dem, was gedacht wird.

Die dialektische Fassung von Aktivität und Passivität hat in der Aristotelischen Ontologie bemerkenswerte Konsequenzen. Das Phänomen, daß sich in der Natur die Formen nicht auf einen Schlag realisieren, erklärt der Stagirit eben aus dem Widerstand der Materie. Ebenso können die Widersprüche in der Natur ihre Ursache nur in der Materie haben. Wären nämlich die Seinsformen widersprüchlich, dann müßten auch die ihnen entsprechenden Denkformen, die Begriffe und ihre Beziehungen aufeinander, widersprüchlich sein. Das aber würde Logik und Wissenschaft unmöglich machen. Wie die Materie Ursache der Widersprüche ist, so ist sie auch Ursache des Zufalls. Aus der Form, dem Allgemeinen, kann nur auf Notwendigkeit geschlossen werden. Aus der Materie aber, die der allgemeinen und notwendigen Form entgegenwirkt, wird Zufall erklärbar.

Wenn Aristoteles *das Verhältnis von Stoff und Form* anschaulich zu demonstrieren unternimmt, dann kommt er immer auf Beispiele zu sprechen, die dem handwerklichen und künstlerischen Arbeitsprozeß entnommen sind. Diese Auswahl ist keineswegs dem Zufall geschuldet. Aristoteles beschreibt nämlich generell *alle hervorbringenden Naturprozesse am Modell des Arbeitsprozesses*.

Die Marmorstatue ist Verbindung von Stoff und Form. Der Marmorblock und die Idee der Statue sind zwar Voraussetzungen dafür, daß sie in die Existenz treten kann; aber solange sie nicht verbunden sind, sind weder der Marmorblock noch die Form die reale Statue. Das Real-Werden der Statue ist das Verbinden von Stoff und Form. Das Verbinden aber ist *kraft-[43]aufwendige und zielgerichtete Tätigkeit*. Dieser Akt hat seine Ursache nicht im Marmor, der als Stoff doch nur die Möglichkeit ist, geformt zu werden. Er kann also seine Ursache nur in der Form haben, der das Streben innewohnt, sich zu realisieren, was nur im Stoff möglich ist. Alles Wirken, alles Hervorbringen geschieht aufgrund der Aktivität der Form, die sich durch zielgerichtete Tätigkeit im Stoff zu realisieren trachtet und damit die im Stoff liegende Möglichkeit verwirklicht.

Dieser Grundgedanke wird in der berühmten Ursachenlehre des Stagiriten weiter ausgeführt. „*Ursache* heißt: [1] der Bestandteil einer Sache, aus dem sie entsteht (z. B. das Erz bei der Bildsäule und das Silber bei der Schale), und die Gattungen, zu denen diese Bestandteile gehören; [2] die Gestalt und damit das Urbild (dies ist der Begriff des jeweils zugehörigen Seins) und die Gattungen, zu denen sie gehören (z. B. für die Oktave die Proportion 2:1 und allgemein die Zahl), und die Teile, die im Begriff enthalten sind; [3] das Woher des ersten Anfangs der Veränderung oder der Ruhe (z. B. ist der Ratgeber Ursache, ist auch der Vater Ursache des Kindes und allgemein das Hervorbringende Ursache des Hervorgebrachten und das Verändernde Ursache des Veränderten); [4] das Endziel, d. h. das Weswegen. Zum Beispiel ist die Gesundheit Ursache für das Spaziergehen ...“¹⁵

Damit sind vier Grundursachen allen Seins und allen Geschehens angegeben, die von den Lateinern in der Folgezeit so bezeichnet werden:

Causa materialis – die materielle, stoffliche Ursache. Wenn wir als Beispiel für das Wirken dieser Ursache das Entstehen und das Sein eines Hauses nehmen, dann ist die materielle Ursache der Baustoff, ohne den kein Haus gebaut werden kann, ohne den es kein Haus gibt.

Causa formalis – die Formursache. In unserem Beispiel ist diese die Idee, der Plan des Hauses, der nicht nur die äußere Ansicht, sondern auch die innere Struktur desselben enthält und nach dem sich der Bauprozess des Hauses richtet.

Causa efficiens – die hervorbringende Ursache. In unse-[44]rem Beispiel wären dies die Bauleute, die die Idee realisieren, die die im Baustoff liegende Möglichkeit des Hauses dem Plan entsprechend verwirklichen.

4. *Causa finalis* – die Zweck- oder Endursache. Sie bestimmt nicht, wodurch, sondern *wozu* etwas realisiert wird. Der letzte Zweck jedes Hauses ist seine Bewohnbarkeit.

Wenn das Verhältnis der vier Ursachen zueinander betrachtet wird, dann ist leicht einzusehen, daß die erste nicht auf die zweite und die zweite nicht auf die erste zurückführbar ist. Dagegen sind im

¹⁵ Metaphysik, Δ 2. 1013 a 24-34.

Formbegriff die dritte und vierte Ursache schon enthalten. Da sie daraus auf *analytische* Weise ableitbar sind, können sie auch auf die zweite Ursache reduziert werden.

Im Zusammenhang mit der vierten Ursache, der *causa finalis*, ist eine Anmerkung über die *Aristotelische Teleologie* unumgänglich. Daß Aristoteles in der Tradition von Sokrates und Platon steht, die der *mechanisch-kausalen* Denkweise des Anaxagoras und der Atomisten entgegengesetzt ist, wurde bereits bemerkt. Während aber Sokrates wesentlich *subjektive* Teleologie lehrt, Platons Konzeption zwischen objektiver und subjektiver Teleologie schillert, ist der Stagirit der erste Denker, der objektive Teleologie konsequent durchführt. Jeder Prozeß, sei er nun physikalischer, biologischer, sozialer oder ideeller Natur, strebt einem Ziel zu, das diesem Prozeß immanent ist. Letztlich ist das Ziel jedes Prozesses die Verwirklichung der in ihm liegenden Möglichkeiten.

Bisher wurde das Verhältnis von Stoff und Form immer nur in bezug auf das Einzelne betrachtet. Der Marmorblock und die Bausteine erwiesen sich als Stoff immer nur in Relation zur Statue bzw. zum Haus. An sich betrachtet, sind aber Marmorblock wie Bausteine selber reale Dinge, also Einheit von Stoff und Form. Es fragt sich also, was als Substrat gegenüber dem Marmor, den Steinen, dem Holz, dem Eisen usw. auftreten kann. Als ein solches Substrat können die *vier Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft* angegeben werden. Tatsächlich teilt Aristoteles mit Empedokles die Auffassung, daß alle bestimmten Stoffe, aus denen die realen Dinge bestehen, aus der Mischung der vier Elemente hervorgehen. Nun sind aber auch Erde, Wasser, Feuer und Luft *reale* Elemente, also Einheit von [45] Stoff und Form. Was ist – so muß weiter gefragt werden – das Substrat, die Möglichkeit der vier Elemente? Hier liegt nun die Schwierigkeit für Aristoteles darin, daß hinter den vier Elementen nichts Reales auffindbar ist, das als Substrat gegenüber den vier Elementen auftreten könnte; andererseits muß ein solches Substrat gefunden werden, wenn die bisher skizzierten ontologischen Prämissen nicht preisgegeben werden sollen. Aristoteles löst das Problem sehr einfach und auf typisch metaphysische Weise: Wenn das Substrat der vier Elemente an sich reales, folglich mit keinerlei Form verbundenes in kann, dann ist dieses Substrat *reine, das heißt von allen Formen freie und daher absolute Möglichkeit – prima materia. Wie sich der Marmor als Stoff in bezug auf die Statue verhielt, so verhält sich die prima materia als absolute Möglichkeit zu allen und zu jeden Formen.*

Mit dieser Wendung zum Absoluten hin vollzieht Aristoteles genau das, was später Kant als unerlaubten Sprung vom Bedingten ins Unbedingte kritisiert und Marx als „metaphysische Travestion“ bezeichnet.

Dies wird noch weit klarer, wenn wir die Konsequenzen in Augenschein nehmen, die sich daraus für die Auffassung on den Formen ergeben. Wird nämlich die *prima materia* als eine von allen Formen freie Möglichkeit, als Möglichkeit aller Möglichkeiten gefaßt, dann muß auch – da ja Stoff und Form immer aufeinander bezogen werden – die Form letztlich absoluter Weise als *reine, von jeglichem Stoff freie Form, als Form der Formen, als actus purus* [reiner Akt] gefaßt werden.

Mit der *reinen Form* und der *reinen Möglichkeit* hat Aristoteles die *zwei metaphysischen Pole* gesetzt, zwischen denen sich die realen Prozesse, die Formierung des Stoffes, die Verwandlung der Möglichkeit in Wirklichkeit vollziehen können.

Die nähere Betrachtung der reinen Form (Form der Formen, actus purus, Gott) zeigt nun, daß diese *immateriell, ewig und unbewegt* sein muß. Wäre sie körperlich, müßte sie mit Stoff verbunden, könnte also nicht rein sein. Da es nichts gibt, was sie hervorbringen oder verschwinden lassen könnte, muß ihr Sein ewig sein. Da Bewegung aus dem Verbinden von Stoff und Form erklärt wurde, Verbinden aber gerade die Reinheit [46] der Form der Formen negiert, kann die reine Form niemals eine bewegte sein. Um die Unbewegtheit der reinen Form zu beweisen, argumentiert Aristoteles auch so: Bewegung ist immer die Einheit von dem, was bewegt, und dem, was bewegt wird. Es gibt aber nichts, was die reine Form bewegen könnte; also ist sie unbewegt.

Wenn Aristoteles die reine, immaterielle, ewige und unbewegte Form als höchstes Sein deklariert, dann zeigt dies nur, wie tief auch er von der eleatisch-platonischen Tradition beeinflusst ist. Damit muß sich notwendig auch das Bewegungsproblem reproduzieren, wenn freilich auch auf neue Weise.

Die Frage ist nämlich, warum die reine Form und die reine Möglichkeit nicht in ihrem Status verharren, *wie aus der reinen, aktiven und unbewegten Form reale Bewegung entstehen kann.*

Daß die reale Bewegung ewig sein muß, ist für den Logiker Aristoteles ausgemacht. Denn wenn sie nicht ewig wäre, dann müßte sie einen Anfang oder ein Ende haben. Hätte sie einen Anfang, dann müßte sie von etwas bewirkt werden. Dies müßte aber selber etwas Bewegtes sein. Hätte sie ein Ende, dann müßte etwas Wirkendes sein, das die Bewegung zur Ruhe bringt. Dieses Wirkende könnte aber nur als Bewegtes gefaßt werden. Nun ist es aber ungereimt, die Bewegung als Ursache der Bewegung und der Ruhe aufzufassen.

Daß ein bewegter Körper einen ruhenden in Bewegung versetzen kann, steht für Aristoteles außer Frage. Seine Fragestellung ist vielmehr, was die *Ursache der ewigen Bewegung* ist.

Die Ursache der ewigen Bewegung muß selber eine ewige sein. In den Dingen kann sie also nicht liegen, denn diese sind zeitlich und schon bewegt. In der *prima materia* kann sie ebenfalls nicht liegen, denn diese ist nur Möglichkeit. Also kann die Ursache der Bewegung nur die reine Form sein. Die reine Form ist also der ewige Bewegter und insofern der erste Bewegter, als alle realen, einzelnen Bewegungen letztlich ihre Ursache in ihm haben.

Nun war doch aber gerade die reine Form, also der erste Bewegter, als unbewegt nachgewiesen worden. Also muß die reine Form als erster Bewegter, als *unbewegter Bewegter* ge-[47]faßt werden. Wie kann Unbewegtes Bewegung verursachen?

Aristoteles müht sich redlich, um diesem Paradoxon zu entgehen. Es schiene vielleicht verständlicher, so überlegt er, wenn der erste Bewegter als Sich-selbst-Bewegender gefaßt würde. Allein seine Prämissen und die Strenge seines Denkens lassen dies nicht zu. Denn wo wir Sich-selbst-Bewegendes finden, zum Beispiel bei den Tieren, dort ist die Einheit von Bewegendem und Bewegtem. Die Seele der Tiere ist das Bewegende, ihr Körper das Bewegte. Nehmen wir aber das Bewegende rein für sich, unabhängig vom Bewegten, so ist es unbewegt. Es gibt also für Aristoteles keine andere Wahl: *Die erste und ewige Ursache aller Bewegung ist die reine Form als unbewegter Bewegter.*

Damit ist aber die Aristotelische Auffassung von der reinen Form keineswegs schon hinreichend charakterisiert. Da die vom Stoff reine, unbewegte, unveränderliche, ewige Form keinerlei Teilung unterliegen kann, ist sie *das Eine*. Da dieses Eine keinerlei Veränderungen, keinerlei Einwirkungen von außen unterliegt, ist sie *das Vollkommene*. Das Vollkommene aber ist – so schließt Aristoteles in Analogie zum Menschen – *die Vernunft*. *Die Vernunft ist reine Form, Form aller Formen, so wie die Hand Werkzeug aller Werkzeuge ist.*¹⁶ Es ist dies ein höchst bemerkenswertes Gleichnis, in dem zumindest die Universalität der Vernunft – freilich metaphysisch überhöht – ziemlich genau getroffen wird. So wie es kein Werkzeug gibt, das nicht einen letzten Grund im ersten Werkzeug, der Hand, hat, so gibt es keine Form, die nicht ihren letzten Grund in der reinen Form, der Form der Formen, hätte.

Die Tätigkeit der reinen Form, der Vernunft, ist Denken. Aber nicht jedes Denken ist vernünftig. Was Vernunfttätigkeit von jeder anderen Art materieller oder ideeller Tätigkeit unterscheidet, ist der Umstand, daß Vernunfttätigkeit ihren Gegenstand *nicht außer sich, sondern in sich* hat. Mehr noch: [48] Die Gegenstände der Vernunft können nur angeschaut werden, weil sie von der Vernunft selbst produziert wurden. Schließlich: Es ist der Denkprozeß selber, der denkend betrachtet wird. „Vernunft denkt sich also selbst, da sie ja das Höchste ist, und ihr Denken ist Denken des Denkens.“¹⁷

Vernunft als Denken des Denkens kann auch nicht ihren *Zweck* außer sich haben. Vernunfttätigkeit ist *Selbstzweck*. Da nun aber Vernunft das Höchste und Vollkommene ist, muß auch ihr Zweck höchster Zweck, letzte Entelechie, Zweck aller Zwecke sein.

¹⁶ Siehe Aristoteles Über die Seele. Übersetzt von Willy Theiler. In: Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, herausgegeben von Ernst Grumach, Bd. 13, Berlin 1979 (im folgenden: Über die Seele), III 8. 432 a 2-3: „... auch die Hand ist das Werkzeug der Werkzeuge und der Geist ist die Form der (Denk-)Formen ...“

¹⁷ Metaphysik, Δ 9. 1074 b 34-35.

Vernunfttätigkeit ist nie bloße Möglichkeit, sondern *unaufhörliche Denktätigkeit*, die nie aus sich herausgeht, nie außer sich ist. Allein durch ihr Dasein bestimmt sie Einheit und Ordnung der Welt. Sie ist das *höchste Gut*, der letzte Zweck, dem alle Dinge zustreben.

In dieser Weise also faßt Aristoteles den großen Satz des Anaxagoras, demzufolge es die *Vernunft* ist, die *die Welt regiert*.

Es ist wohl nur allzu deutlich geworden, daß Aristoteles die Vernunft (die reine Form oder Gott) – im Unterschied zu Anaxagoras *objektiv-idealistisch* faßt. Es ist daher kein Wunder, daß christliche und islamische Theologen in der Aristotelischen Ontologie eine rationale Stütze ihres Gottesbegriffs sahen. Allein der fundamentale Unterschied zwischen dem Aristotelischen und dem religiösen Gottesbegriff besteht darin, daß jener logisch konstruiert ist, dieser dagegen auf mystischem Glauben an Offenbarung beruht. Wenn Xenophanes recht hat, daß sich die Menschen ihre Götter nach ihrem eigenen Bilde schaffen, dann kann von Aristoteles gesagt werden, daß er sich einen Gott nach seinem eigenen Charakter und seiner eigenen Tätigkeit bildete: *Der Gott des Stagiriten ist der absolut gefaßte reine Theoretiker*.

Unser bisheriger Überblick über die Ontologie des Aristoteles, der uns von der Platonkritik und der antiplatonischen Substanzauffassung bis zur Form der Formen, bis zu Gott gleich Vernunft führte, hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Zwei Tendenzen raufen einander ständig zuwider, und [49] der Versuch, sie in Einheit zu denken, gelingt nicht. Einerseits geht es dem Wissenschaftler immer darum, die Dinge in ihrem eigenen und in keinem phantastischen Zusammenhang zu erfassen; andererseits aber schlägt dieses Streben immer wieder in idealistische Spekulation um. Aristoteles hatte dem Anaxagoras vorgeworfen, daß dieser Gott dann herbeizerrt, wenn natürliche Erklärungsweisen versagen. Ist dies bei Aristoteles anders?

Die einander zuwiderlaufenden Tendenzen lassen entgegengesetzte Interpretationsweisen zu. Ich kann mit guten Gründen Aristoteles als den überragenden Empiriker der Antike feiern, seinen zum Materialismus tendierenden Realismus herausstreichen, seine Platonkritik als Idealismuskritik schlechthin würdigen; dem ganzen Aristoteles würde ich dabei allerdings nicht gerecht. Ich kann umgekehrt – und auch das nicht ohne gute Gründe – die Nähe zwischen Platon und Aristoteles betonen, ihn als Prototyp des *bios theoretikos* charakterisieren, seine Formenlehre gar theologisch interpretieren; ich würde ihm damit noch weniger gerecht.

Woraus erklärt sich diese Dualität? Bürgerliche Aristotelesinterpreten belassen es zumeist bei der Konstatierung der Tatbestände. Wird schon nach Ursachen gefragt, dann werden diese in der Regel dem Denkvermögen des Philosophen angelastet. Das ist dann meist mit einer Kritik von rechts verbunden, die dem Stagiriten vorwirft, daß er dem Materialismus zu große Zugeständnisse mache, der Materie zu große Selbständigkeit zuschreibe, Gott in merkwürdiger Beziehungslosigkeit zur wirklichen Welt belasse, ihn aus seiner Personalität weitgehend entlasse.

Die marxistisch-leninistische Philosophiegeschichtsschreibung stellt dieser Kritik in der Regel die These vom Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus gegenüber, sich dabei auf die Feststellung von Lenin berufend, daß der Idealismus des Aristoteles „*entlegener*“¹⁸ als der Platons ist, daß in der positiven Betrachtung der Natur die materialistische Tendenz triumphiert.

[50] So richtig diese Feststellung im Prinzip ist, auch sie bedarf der Erklärung.

Götz Redlow hat in seinem interessanten, von den Philosophiehistorikern der DDR – wie mir scheint – zu wenig beachteten Buch „*Theoria*“ die Auffassung begründet, wonach die bezeichnete Dualität aus dem Widerstreit zwischen Forschung und Spekulation erwächst, daß Aristoteles derjenige ist, der die philosophische Theorie der Wissenschaftsentwicklung seiner Zeit anpaßt. Seinen Gründen, vornehmlich dem in der Aristotelesforschung epochemachenden Werk Werner Jaegers entnommen, ist nicht zu widersprechen.¹⁹ Die Frage ist nur, ob sie hinreichend sind, um die These von der Anpassung

¹⁸ W. I. Lenin: Konspekt zu Hegels „*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*“. In: Werke, Bd. 38, S. 270.

¹⁹ Siehe Götz Redlow: *Theoria*. Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike, Berlin 1966, S. 104 ff.

zu unterstützen. Mir scheint sie zu passiv zu sein, um den großen Beitrag Aristoteles' zur Wissenschaftsentwicklung und den mächtigen Impuls zu erklären, der in welthistorischer Hinsicht vom Lykeion ausgegangen ist. Auch scheint mir die Anpassungsthese eine zu starre Trennung von Philosophie- und Wissenschaftsentwicklung vorauszusetzen, was im Hinblick auf die Griechen – und auf Aristoteles besonders – zumindest problematisch ist.

Dasjenige, was gemeinhin als Aristotelischer Dualismus bezeichnet wird – der ja nicht nur in der Ontologie auftritt, sondern ebenso in der Physik, Biologie, Psychologie, Staatslehre sowie in der Ethik und besonders in der Wissenschaftslehre aufweisbar ist –, muß sowohl aus der Philosophie- wie aus der Wissenschaftsentwicklung erklärt werden, vor allem aber aus den sozialen Bedingungen, innerhalb derer sich die genannten Entwicklungen vollziehen und die letztlich die Funktionen von Philosophie und Wissenschaft bestimmen.

Daß Aristoteles nicht nur in der Tradition der griechischen Wissenschaftsentwicklung steht, sondern daß er sich seiner Stellung – und zwar als erster Denker – voll bewußt ist, beweist schlagend seine theoriengeschichtliche Methode. Die Sammlung und kritische Sichtung des überkommenen wissenschaftlichen Materials ist ihm insofern kein Selbstzweck, als bereits die Aufgabe gestellt ist, das Fazit aus der bisherigen [51] Entwicklung der Wissenschaft zu ziehen, eine *Synthese* herzustellen, innerhalb derer die aufgetretenen Widersprüche zu überwinden, eklektische Zusammenfassungen also auszuschließen sind. Eine solche Synthese ist jedoch nur auf einer sicheren Grundlage möglich. Aristoteles' „erste Wissenschaft“, die nicht nur die nächsten, sondern die letzten Ursachen des Weltprozesses, nicht nur die nächsten Quellen und Zwecke allen Geschehens, sondern die ersten Quellen und seinen Endzweck aufzuhellen hat, will genau diesen sicheren Grund legen.

Diese Grundlegung wiederum hat die kritische Verarbeitung der bisherigen Philosophieentwicklung zur Voraussetzung. Keineswegs ist es daher zufällig, daß Aristoteles seine „Metaphysik“ mit einem kritischen Abriß der Philosophiegeschichte beginnt. Die Entwicklung von Wissenschaft *und* Philosophie bedingt den Sprung, den Aristoteles von den Bedingungsbeziehungen zum Unbedingten, von den einzelnen Wissenschaften zur Metaphysik vollzieht.²⁰ Der Sprung von der Empirie zur Spekulation hat seine Ursachen jedoch in erster Linie in den sozialen Bedingungen. Der Versuch, der Poliskrise mit ideologischer Stabilisierung zu begegnen, bedarf nicht nur des Wissens um Bedingungsbeziehungen, sondern vor allem des Wissens um das *unbedingt* Wahre und Gerechte, um das *unbedingt* Vernünftige und Gute. Was die brüchig gewordene Religion nicht mehr vermochte, sollte Metaphysik vollbringen. Die fortgeschrittene Arbeitsteilung nicht nur zwischen körperlicher und geistiger Arbeit und die damit zusammenhängenden sozialen Beziehungen, sondern auch die Arbeitsteilung innerhalb der geistigen Tätigkeit, zwischen angewandtem und reinem Denken, mußte zur Travestierung der reinen Wissenschaft führen, die ihren Gegenstand im Unbedingten, Absoluten hat, die ihr Ziel im absoluten Wissen sieht. Daß die Travestierung des reinen Denkens sich dann allerdings dergestalt rächt, daß der sinnlich-gegenständliche Arbeitsprozeß als Modell für die Beschrei-[52]bung des Weltprozesses erhalten muß, ist mehr als nur eine Ironie der Weltgeschichte.

Dasjenige also, was gemeinhin als Aristotelischer Dualismus beschrieben wird, ist in seinem Wesen *der Widerspruch zwischen Metaphysik und Wissenschaft*, zwischen dem Versuch, eine absolut geltende Wissenschaft von den ersten Quellen und Ursachen allen Geschehens, von den ewigen Grundstrukturen *des Seins und des Denkens* zu entwickeln, und dem historisch beschränkten Wissen über die Wirklichkeit. Metaphysik wirkte wissenschaftsfördernd, weil ihr das Streben immanent war, Wissenschaft universal zu machen. Metaphysik wirkte wissenschaftshemmend, weil sie die Entwicklung der Wissenschaft unter ihr Kommando nahm, damit bevormundete und einschränkte. – Ein Widerspruch, der bis hin zu Hegel wirkte und erst durch konsequenten Historismus von Marx und Engels gelöst wurde. [53]

²⁰ Siehe hierzu, was in der achten Vorlesung über die Quellen des Idealismus gesagt ist. Helmut Seidel: Von Thales bis Platon, S. 203-213.

Zwölfte Vorlesung: Natur- und Wissenschaftslehre des Stagiriten

„Für uns“, schreibt Aristoteles, „hingegen sei dies der Ausgangsgrundsatz: *Die Naturgebilde sind prozeßhaft.*“¹ Natur scheint ihm die Gesamtheit all der Prozesse gewesen zu sein, die ihre Bewegung, ihr Formprinzip, ihr Ziel *in sich selbst* haben. Naturgebilde unterscheiden sich vom Künstlichen, vom Menschen Hervorgebrachten, gerade dadurch, daß ihr Entstehen und Vergehen *nicht von außen* her bewirkt wird, sondern daß sie sich von *innen heraus* selbst organisieren. Im Unterschied zu Anaxagoras und im Gegensatz zu den Atomisten faßt Aristoteles die Naturprozesse weniger als mechanische, sondern vielmehr als organische.

[54] Zielte die „erste Wissenschaft“, die Metaphysik, des Aristoteles auf die Erkenntnis der ersten Quellen und letzten Ursachen, auf die Erkenntnis des Unbewegten, Unbedingten und Ewigen, auf die Erkenntnis des „Seins als solchem“, so hat die Lehre von der Natur (*φύσις*), die Physik, die bewegten irdischen Körper, Zeitliches und Räumliches, zum Untersuchungsgegenstand.

Aristoteles hat seinen Naturbegriff vor allem in seiner „Physikvorlesung“ und in der „Metaphysik“ entwickelt. Die vielfältigen Entsprechungen, die wir in beiden Werken finden, deuten bereits darauf hin, daß sein *Naturbegriff unter dem Kommando seiner Metaphysik* steht.

Zunächst nennt Aristoteles Natur dasjenige, „woraus als Erstem ein Naturding besteht oder entsteht“.² Natur ist also erst einmal Stoff, der sich aus eigenem Vermögen nicht verändern kann. So ist die Natur der ehernen Geräte das Erz. Welche Geräte auch aus dem Erz angefertigt werden mögen, seine Natur, das Erz, bleibt unverändert; in allgemeinerer Form kann daher gesagt werden, daß es die Elemente sind, die die Natur der Dinge ausmachen.

Allein diese machen noch nicht die ganze Natur der Dinge aus. Die Form, die Gestalt, muß hinzutreten. Deshalb ist für Aristoteles die Natur „*das Wesen der Naturdinge*“.³ Natur ist also einerseits erster Stoff und andererseits Wesen, Form. „*Was aus beidem besteht, ist, von Natur*“.⁴

In der „Metaphysik“ resümiert der Stagirit seine Naturauffassung dergestalt: „Nach dem Gesagten ist erste Natur und Natur im eigentlichen Sinne des Wortes das Wesen derjenigen Dinge, die die Quelle der Bewegung in sich haben, insofern sie solche Dinge sind. Der Stoff nämlich wird Natur genannt, weil er für dieses Wesen empfänglich ist, die Entstehungen und das Wachsen aber deshalb, weil sie Bewegungen sind, die vom Wesen ausgehen. Und Natur in diesem Sinne ist die Quelle der Bewegung der Naturdinge, insofern sie in den Dingen entweder dem Vermögen oder der Voll-[55]endung nach irgendwie enthalten ist.“⁵ In der „Physikvorlesung“ heißt es ähnlich: „... die Natur ist ein Prinzip und ein Grund für Prozeß und Beharrung desjenigen, dem sie ursprünglich und als einem solchen und nicht etwa bloß vermittels eines seiner weiteren Bestimmtheitsmomente eigen ist.“⁶

Wenn also Aristoteles die Natur als Grund des Prozesses faßt, so ist diese Bestimmung ohne Zweifel aus seinen metaphysischen Prämissen abgeleitet. Andererseits aber enthält diese Bestimmung der Natur die Möglichkeit, daß sie unter dem Gesichtspunkt der Physik wie eine reale, in der Welt wirkende Kraft betrachtet werden kann. Der empiristisch und realistisch gestimmte Naturforscher Aristoteles hat diese Möglichkeit weitgehend ausgeschöpft.

Aristoteles' Naturbegriff zielt nicht nur auf eine Vermittlung von Metaphysik und Physik, er reproduziert auch den Widerspruch, der seine Metaphysik durchzieht und den wir am Ende der elften Vorlesung zu charakterisieren versuchten.

¹ Aristoteles: Physikvorlesung. Übersetzt von Hans Wagner. In: Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, herausgegeben von Ernst Grumach, Bd. 11, Berlin 1979 (im folgenden: Physikvorlesung), I 2. 185 a 10-15. (Hervorhebung – d. Verf.)

² Metaphysik, Δ 4. 1014 b 25-30.

³ Ebenda, Δ 4. 1014 b 30-35. (Hervorhebung – d. Verf.)

⁴ Ebenda, Δ 4. 1015 a 5-10. (Hervorhebung – d. Verf.)

⁵ Ebenda, Δ 4. 1015 a 10-20.

⁶ Physikvorlesung, II 1. 192 b 20-25.

Der Widerspruch im Aristotelischen Naturbegriff, der einerseits der metaphysischen Spekulation verpflichtet ist, andererseits aber die Möglichkeit enthält, die Dinge in ihrem eigenen, „natürlichen“ Zusammenhang zu erforschen, erscheint nun weiter als Widerspruch zwischen *teleologischer und kausaler* Naturerklärung.

Daß die Ableitung des Naturbegriffes aus der Form-Stoff-Metaphysik notwendig ein *teleologisches Konzept der Physik* zur Folge hat, dürfte nicht schwer einzusehen sein. Daß die teleologische Naturerklärung im Gegensatz zum mechanisch gefaßten Determinismus des Anaxagoras und der Atomisten steht, hat Aristoteles selbst oft genug ausgesprochen.

Trotzdem bleibt die Aristotelische Naturlehre nicht in einem abstrakten, starren Gegensatz von Teleologie und Kausalität befangen. Dies macht besonders seine *Auffassung vom Notwendigen* deutlich. Wenn Aristoteles das Notwendige als dasjenige bezeichnet, ohne das es einem Lebewesen [56] unmöglich wäre zu leben (Atmung, Nahrung u. a.), dann sind zwar notwendige Bedingungen anerkannt, aber diese werden vom Telos des Lebewesens her gesehen. Formuliert er aber: „Wenn sich eine Sache nicht anders als in bestimmter Weise verhalten kann, so bezeichnen wir es als notwendig, daß sie sich in dieser Weise verhalte. Und auf das Notwendige in diesem Sinn führen alle anderen Bedeutungen des Wortes irgendwie zurück“⁷, dann identifiziert er weitgehend das Telos einer Sache mit der Summe ihrer inneren und äußeren Bestimmungen.

Das muntere Durcheinander von kausaler und teleologischer Betrachtungsweise, das wir in der Physik des Stagiriten beobachten, erklärt sich gerade aus diesem Widerspruch. Freilich bleibt das teleologische Prinzip das primäre, und auch quantitativ überwiegt die teleologische Betrachtungsweise. Die Prozeßhaftigkeit der Natur ergibt sich für Aristoteles aus dem Streben aller Dinge (der anorganischen ebenso wie der organischen), die in ihnen angelegten Möglichkeiten zu verwirklichen, ihr Wesen, ihre Natur zu realisieren.

Was über das Verhältnis von Teleologie und Kausalität bei Aristoteles gesagt wurde, trifft im Prinzip auch auf das Verhältnis von quantitativer und qualitativer Physik zu. Im Unterschied zur atomistischen Physik, die die sinnlich wahrnehmbaren Naturdinge auf quantitative Bestimmungen der Atome und ihrer Verhältnisse zurückführte, hält Aristoteles an der primär qualitativen Bestimmtheit der Dinge fest. Die keineswegs überzeugenden Argumente, die er gegen die quantitative Physik der Atomisten vorbringt, lassen sich auf zwei reduzieren: Das erste besteht einfach in der Berufung auf die sinnliche Wahrnehmung. Wir sehen doch ständig und überall, so eifert der große Beobachter, wie die Dinge aufeinander Einfluß nehmen und wechselseitig ihre Qualität verändern. Es leugnet derjenige das Augenscheinliche, der qualitative Veränderung auf quantitative reduziert. Zum anderen hält es Aristoteles für gänzlich ausgeschlossen, daß allein quantitative Veränderung, Veränderung der Lage der unveränderlichen Atome im Raum, qualitative Veränderungen bewirkt. Quantitative Veränderungen können nur zur Zu- oder Abnahme qualitativ bestimmter Dinge führen.

Trotz seiner Frontstellung gegen die quantitative Physik kommt Aristoteles allerdings auch zu der Feststellung, daß alle Bewegungsarten sich auf einfache Ortsveränderung reduzieren lassen.

Hier ist nun der Punkt, an dem wir von der Charakterisierung des Naturbegriffs und der grundlegenden Prinzipien der Aristotelischen Physik zur Charakterisierung einzelner physikalischer Kategorien übergehen müssen. Da wir hier keine Geschichte der Physik zu schreiben haben, beschränken wir uns auf wesentliche und typische Denkmotive in der Aristotelischen Physik, die uns eine allgemeine Vorstellung von seinem physikalischen Weltbild vermitteln.

Da für Aristoteles die Natur wesentlich Prozeß ist, kein Prozeß aber ohne Bewegung gedacht werden kann, ist mit der Auffassung der physikalischen Bewegung zu beginnen.

Bewegung tritt – nach Aristoteles – in vier Arten auf: 1. *Entstehen und Vergehen*; 2. *Zu- bzw. Abnahme*; 3. *Veränderung der Elemente* und 4. *Ortsveränderung*. Diese Einteilung ist nicht nur aus der Beobachtung geschöpft; das Prinzip der Klassifizierung liegt in der Kategorienlehre. Unter dem

⁷ Metaphysik, Δ 5. 1015 a 30-1015 b.

Gesichtspunkt der Kategorie Substanz ist Bewegung Entstehen und Vergehen; unter dem der Kategorie Quantität ist Bewegung Zu- bzw. Abnahme; unter dem Gesichtspunkt der Qualität ist Bewegung Veränderung der Elemente und unter dem Aspekt der Kategorie des Ortes ist Bewegung Ortsveränderung.

Entstehen und Vergehen als substantielle Bewegung ist Verbinden von Stoff und Form, das Wirklichwerden des Möglichen. Quantitative Bewegung (Zu- bzw. Abnahme) liegt dort vor, wo zu etwas qualitativ Bestimmtem etwas hinzukommt, das in der gleichen Weise qualitativ bestimmt ist. Der qualitativen Bewegung (Veränderung der Elemente) muß Aristoteles – aufgrund seines Gegensatzes zur Atomistik – besondere Aufmerksamkeit schenken. Er kombiniert die vier Elemente des Empedokles mit den beiden Gegensatzpaaren: feucht und trocken, warm und kalt, die schon von den Ioniern in die Physik-Diskussion eingeführt worden waren. Das Er-[58]gebnis dieser Kombination sieht so aus: *Feuer = Wärme + Trockenes*, wobei die Wärme als das aktive, das Trockene als das passive Moment auftritt; *Wasser = Kälte + Feuchtes*; *Erde = Kaltes + Trockenes*; *Luft = Warmes + Feuchtes*. Von hier aus versucht Aristoteles, die Natur der Bewegung der Elemente zu erklären: Feuer und Luft bewegen sich von unten nach oben, Wasser und Erde dagegen von oben nach unten. Welche Konsequenzen sich aus dieser Auffassung ergeben, werden wir noch sehen. Zunächst jedoch ist von der vierten Bewegungsart, der Ortsveränderung, zu sagen, daß sie Bedingung der bisher genannten ist. Die drei erstgenannten Bewegungsarten sind für Aristoteles ohne Ortsveränderung nicht denkbar. Auf Ortsveränderung sind daher alle anderen Bewegungsarten reduzierbar.

Neben dieser Einteilung der Bewegungsarten finden wir bei Aristoteles eine Klassifizierung der Bewegung in 1. *geradlinige*, 2. *kreisförmige* und 3. *von diesen beiden Grundformen abweichende Bewegung*. Die geradlinige Bewegung, die sowohl für die Bewegung von unten nach oben (Feuer, Luft) wie für die Bewegung von oben nach unten (Wasser, Erde) charakteristisch ist, kann aber für Aristoteles auf keinen Fall die ursprüngliche und vollkommene Form der Bewegung sein. Würde dies angenommen und dabei die Voraussetzung gemacht, daß die Welt unendlich sei, dann wäre es längst zu einer Trennung der Elemente gekommen; die irdischen Naturprozesse wären dann schlechterdings unmöglich. Wenn die Welt aber endlich ist, wie Aristoteles aus Gründen, die gleich zu erörtern sind, annimmt, dann muß die geradlinige Bewegung an einem Punkt ankommen, wo die Bewegung von unten nach oben in die Bewegung von oben nach unten umschlägt.

Eine Bewegungsform, die mit diesem Widerspruch belastet ist, kann ebensowenig ursprüngliche und vollkommene Bewegung sein wie die aus den beiden Grundformen abgeleiteten Mischformen. Es bleibt also nur zu untersuchen, ob an der kreisförmigen Bewegung Vollkommenheit nachweisbar ist. Die Frage stellen heißt sie beantworten. Aristoteles ist von der geometrischen Figur des Kreises und der kreisförmigen Bewegung, die keine Unterbrechung kennt, bei der Anfang [59] und Ende zusammen- und deshalb wegfallen, die daher unendlich und ewig ist, die sich in schönster Harmonie und Vollkommenheit vollzieht, so fasziniert, daß er sie mit dem Göttlichen, der Vernunft, in Verbindung bringt. Die Tätigkeit der Vernunft, das Denken des Denkens, vollzieht doch insofern eine kreisförmige Bewegung, als das Denken, das sich selber zum Gegenstand des Denkens macht, in sich zurückkehrt.

Die Geschlossenheit der kreisförmigen Bewegung bestimmt wesentlich das physikalische Weltbild des Aristoteles. Die Gestirne – von den Griechen von alters her als göttliche Wesen betrachtet – demonstrieren ihre göttliche Natur gerade durch ihre ewige kreisförmige Bewegung. Auf festen Bahnen oder Schalen (Sphären) vollziehen sie ihre ewigen Kreise am Himmelszelt. *Raum* ist für Aristoteles dasjenige, was den Körper umschließt. Das Himmelsgewölbe umschließt alles. Die Welt ist daher nur als endliche vorstellbar und denkbar. Die Unendlichkeit ist in der Tat *unvorstellbar*. Daß aber das unendlich Große wie das unendlich Kleine *denkbar* sind, ahnten schon voraristotelische Denker, also lange bevor die Infinitesimalrechnung (Differential- und Integralrechnung) begründet wurde. Daß das Aristotelische Bild einer geschlossenen Welt über Jahrhunderte hin als wahres angesehen wurde, hat nicht nur seinen Grund darin, daß es von der astronomischen Theorie des Ptolemäus (83–161 u. Z.) gestützt und von der christlichen Dogmatik kanonisiert wurde, sondern auch darin, daß es damaligen Vorstellungsweisen entsprach.

Gegen die schöne Regelmäßigkeit der kreisförmigen Bewegung der himmlischen Gestirne sprachen aber nun Fakten, die die astronomische Beobachtung längst registriert hatte. Die Kometen wollten ebenso nicht ins Bild passen wie die gegenläufige Bewegung mancher Sterne. Aristoteles schiebt diese Bedenken mit der Bemerkung zur Seite, daß Unregelmäßigkeiten in der Bewegung der Gestirne nur in den unteren Sphären auftreten können.

Diese Unregelmäßigkeiten, die Mischformen der Bewegung, sind vor allem für die Erde charakteristisch, die im Zentrum der Welt steht und um die sich die Sterne drehen. [60] Daß die Erde – wie auch der Mond – Kugelgestalt besitzt, ist für Aristoteles ausgemacht; die Beobachtung von Sonnenfinsternissen belegten es eindeutig.

Zum wesentlichen Unterschied von den himmlischen Bewegungen sind die sublunaren, die irdischen Prozesse nicht durch die Mischformen der Bewegung, sondern ebenso durch das Spiel der vier Elemente charakterisiert. *Das Irdische ist das Elementare*, das heißt das sich aus den Elementen Zusammenbildende. Es ist die Natur, die Entelechie des Irdischen, die bewirkt, daß jedes Element nach seinem Platz strebt und dort verharrt, solange es nicht von anderen in Bewegung gesetzt wird.

Nun liegt es – der Auffassung des Stagiriten zufolge – in der Natur des Feuers und der Luft, daß sie sich von unten nach oben bewegen, in der Natur des Wassers und der Erde, daß sie sich von oben nach unten bewegen. Müßte dies nicht zu einer Trennung der Elemente führen, ihre Mischung ausschließen? Das wäre nur dann der Fall – so Aristoteles –, wenn es leeren Raum gäbe. Gegen die Leere, die zudem noch eine Grundvoraussetzung der Atomistik war, muß deshalb entschieden Front gemacht werden. *Die Natur kennt keine Leere.*

Also muß der Raum zwischen Himmel und Irdischem ausgefüllt sein. Aber womit? Daß er mit den vier irdischen Elementen ausgefüllt sein könnte, ist aufgrund deren widersprüchlicher Natur und Bewegung unmöglich anzunehmen. Also muß ein fünftes Element (Quintessenz) angenommen werden, das Aristoteles *Äther* nennt. Homer und die nachfolgenden griechischen Dichter hatten Äther und Himmel identifiziert; Aristoteles faßt unter Äther eine einfache, reine, im Unterschied zu den irdischen Elementen der Mischung nicht fähige, ewige Substanz, die das Weltall erhält und die irdischen Prozesse möglich macht.

Die irdischen Prozesse beschränken sich freilich nicht auf die elementaren. Das besondere Interesse des Aristoteles gilt der *lebendigen* Natur. „Leben heißen wir Ernährung (eines Körpers), Wachstum, Abnahme durch sich selbst.“⁸ Was den lebenden Körper vom unbelebten unterscheidet, ist seine [61] Beseeltheit. Die *Seele* aber ist „das eigentliche Sein und der Begriff“ eines natürlichen Körpers, „der in sich das Prinzip der Bewegung und des Stillstandes hat“.⁹

Zunächst scheint es, daß Aristoteles mit Platon die Überzeugung teilt, daß die Seele Prinzip der Selbstbewegung ist. Allerdings modifiziert der Stagirit die Platonische Seelenlehre in ganz entscheidender Weise; und zwar dadurch, daß er sein Stoff-Form-Verhältnis zur Anwendung bringt, das hier als Verhältnis von Körper und Seele erscheint. Wie die Form an sich keine Realität besitzt, sondern erst durch ihre Verbindung mit dem Stoff real wird, so ist die Wirklichkeit des Lebewesens die Verbindung von Körper und Seele, wobei der Körper allerdings die Möglichkeit (nämlich die Organe) besitzen muß, um beseelt zu werden. „Wäre das Auge ein Lebewesen, so wäre die Sehkraft seine Seele. Denn jene ist die Wesenheit des Auges im begrifflichen Sinne. Das Auge aber ist Materie der Sehkraft, und wenn letztere schwindet, ist es nur noch der Bezeichnung nach Auge, wie das steinerne oder das gemalte. Was sich am Teile zeigt, muß man am ganzen lebenden Körper begreifen. Denn wie sich Teil (Sehkraft) zum Teil (Auge) verhält, so entsprechend das gesamte Wahrnehmungsmögen zum ganzen wahrnehmungsfähigen Körper, insofern er ein solcher ist.“¹⁰ Sehkraft als Seele des Auges und Auge als Materie der Sehkraft bedingen sich gegenseitig. Wie es für Aristoteles ausgemacht ist, daß das Auge nur dadurch, daß es tätig ist, nämlich sieht, wirklich Auge ist, so klar ist

⁸ Über die Seele, II 1. 412 a 10-15.

⁹ Ebenda, II 1. 412 b 15-20.

¹⁰ Ebenda, II 1. 412 b 15-25.

auch, daß die Zerstörung des Auges als Materie der Sehkraft zum Verlust der Sehkraft führt. Daraus folgt, daß „die Seele nicht abtrennbar ist vom Körper“.¹¹

Von dieser Position aus wendet sich Aristoteles gegen die von Platon adaptierte Seelenlehre der Pythagoreer: „Ungereimt ist bei dieser Lehre von der Seele und den meisten andern folgendes: Ihre Vertreter verknüpfen die Seele mit dem Körper, setzen sie in ihn hinein, ohne beizufügen, welches die Ursache für diese Verbindung sei und in welcher Verfassung der Körper sein müsse.“ Sie tun so, als ob es [62] möglich wäre, „daß eine beliebige Seele in einen beliebigen Körper eindringe“. Sie beachten nicht; daß „jeder Körper seine eigene Form und Gestalt“ besitzt. Ihre Ausdrucksweise ist so, „als ob einer sagte, die Baukunst dringe in Flöten ein“. Vielmehr muß aber „die Kunst doch die Instrumente nutzen, und so die Seele den Körper“.¹²

Der Stagirit stimmt der Meinung derer zu, „denen die Seele weder ohne Körper noch ein Körper zu sein scheint. Körper nämlich ist sie nicht, aber etwas am Körper, und deswegen ist sie in einem Körper und zwar in einem so und so beschaffenen Körper“.¹³

Der große Naturbeobachter hält es für Fabelei anzunehmen, daß etwa eine Menschenseele mit ihrer Denk- und Erkenntnisfähigkeit in einem Hundekörper wohnen kann. Die jeweilige Seele ist an den ihr adäquaten Körper gebunden. Mehr noch, Veränderungen des „Fleisches“, des körperlichen Zustandes eines Lebewesens wirken sich auf psychische Zustände aus. Es ist also nicht nur die Seele, die den Körper bewegt und bestimmt; es ist auch der Körper, der seelisches Leben determiniert.

Da diese *Wechselwirkung von Körper und Seele die untrennbare Einheit beider* zur Voraussetzung hat, ist es zunächst mit der substantiell gefaßten Seele und ihrer Unsterblichkeit vorbei. Zugleich ist aber ein Ausgangspunkt gewonnen, von dem aus psychische Prozesse auf rein empirische Weise beschrieben werden können.

Solange Aristoteles von der *vegetativen (pflanzlichen) Seele* spricht, die er als Ursache der Ernährung und des Wachstums faßt, und über die animalische (tierische) Seele nachdenkt, die die vegetative als Teil einschließt und Ursache der Empfindung und Wahrnehmung ist, hält er dieses zum Materialismus tendierende Prinzip voll durch. Nicht nur seine zoologischen Schriften, auch seine psychologischen Überlegungen basieren auf Beobachtung, nicht aber auf Spekulation. So führt ihn zum Beispiel der Vergleich zwischen der Sinnestätigkeit der Tiere und der- des Menschen zu dem Resultat, daß Gehör-, Geruchs- und Gesichtssinn bei be-[63]stimmten Tieren vollkommener ausgebildet sind als beim Menschen; allein der Tastsinn des Menschen überrage den der Tiere.

Ganz anders verhält es sich jedoch mit der *rationalen Seele*, die nur dem Menschen eigentümlich und die Ursache des Denkens und des Erkennens ist. Zwar wird der Zusammenhang von vegetativer, animalischer und rationaler Seele nicht völlig zerrissen, weil die beiden ersten immer Teile der Menschenseele bleiben; dem Vernunftteil der menschlichen Seele wird aber insofern eine Sonderstellung eingeräumt, als dieser als nicht an körperliche Organe gebunden betrachtet wird. Aristoteles hält es für angebracht, die Vernunft als „nicht mit dem Körper“¹⁴ vereinigt zu fassen.

Während der vegetative und der animalische Teil der menschlichen Seele an Körperorgane geknüpft und daher sterblich sind, ist der Vernunftteil der menschlichen Seele nicht an Körperorgane geknüpft und daher unsterblich.

Nicht nur die Distanz und Nähe zu Platon treten hier deutlich hervor; die Widersprüchlichkeit der Aristotelischen Philosophie erscheint in der Psychologie in besonders krasser Form.

Aber selbst die im ganzen idealistische Auffassung vom Vernunftteil der Menschenseele enthält materialistische Momente. Bei der Beobachtung psychischer Prozesse sieht Aristoteles durchaus die Stufenfolge: Reizbarkeit durch äußeren Anstoß – Wahrnehmung – Vorstellung – Denken. Da keine

¹¹ Ebenda, II 1. 413 a 1-5.

¹² Ebenda, I 3. 407 b 10-30.

¹³ Ebenda, II 2. 414 a 20-25.

¹⁴ Ebenda, I 3. 407 b 1-5.

der folgenden Stufen ohne die ihr vorangehenden denkbar ist, ergibt sich ein Schluß, dem der große Logiker nicht entgehen kann: Wenn das Denken „eine Vorstellung ist oder nicht ohne Vorstellung, kann auch dieses nicht ohne Körper sein“.¹⁵

Insofern Aristoteles' Psychologie eine Voraussetzung seiner Erkenntnis- und Wissenschaftslehre ist, muß diese die Widersprüchlichkeit jener reproduzieren.

In ihrem Ausgangspunkt ist die *Gnoseologie* des Stagiriten empiristisch, ja materialistisch. *Alles Erkennen hebt an mit der Wahrnehmung*. Wahrnehmen ist – wie bereits erinnert – [64] immer die Einheit von Wahrgenommenem und Wahrnehmendem, von Objekt und Subjekt des Wahrnehmens. Wie das An-sich-Sein der Dinge die *Möglichkeit* enthält, wahrgenommen zu werden, so enthält das Sein der Seele die *Möglichkeit*, alle Dinge wahrzunehmen. Möglichkeit – so war schon bei der Betrachtung der Ontologie gesagt worden – wird zur Wirklichkeit nur durch Aktivität. Die Wirkung der Dinge auf die Seele wie die Tätigkeit der Seele selbst verwandeln die Möglichkeit der Wahrnehmbarkeit und des Wahrnehmens zur Wirklichkeit der Wahrnehmung. Vermöge dieser Tätigkeit wird das Ding als möglicher Gegenstand des Wissens zum wirklichen Gegenstand des Wissens, wie das mögliche Wissen vom Gegenstand zum wirklichen Wissen vom Gegenstand wird.

Die Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt im Wahrnehmungsprozeß schließt für Aristoteles die Existenz an sich seiender Dinge keineswegs aus, setzt sie vielmehr voraus. „Gäbe es aber nur sinnlich Wahrgenommenes, so könnte überhaupt nichts existieren, wenn es keine beseelten Wesen gäbe; denn ohne diese gäbe es ja auch keine Sinneswahrnehmung.“ Ohne beseelte Wesen gäbe es weder sinnlich Wahrgenommenes noch sinnliche Wahrnehmungsbilder (denn diese sind Affektionen des Wahrnehmenden), doch die Substrate, die die Wahrnehmungen hervorbringen, können auch ohne Wahrnehmung existieren. „Denn die Sinneswahrnehmung ist keineswegs Wahrnehmung ihrer selbst; vielmehr gibt es etwas von der Sinneswahrnehmung Verschiedenes, das notwendig früher ist als sie selbst. Denn das Bewegende ist von Natur früher als das Bewegte, und dies bleibt wahr, auch wenn man hierbei eines in bezug auf das andere ausdrückt.“¹⁶

An der Existenz der äußeren Naturdinge, die unabhängig von unserem Wahrnehmen sind, gibt es für Aristoteles keinen Zweifel; sie sind doch gerade die Bedingungen dafür, daß sie zu Gegenständen unseres Wahrnehmens werden können.

Bei dem Versuch, die *Natur der Wahrnehmung* aufzuhellen, überzeugt in erster Linie die Problemstellung. Die Frage für Aristoteles ist nämlich, wie denn die Einwirkung materiel-[65]ler, ausgedehnter Dinge auf körperliche Organe Gebilde hervorzubringen vermag, die weder ausgedehnt noch materiell sind, die ideellen Charakter tragen, die in uns sind, gleichzeitig aber die Gegenstände als außer uns seiend räumlich vorstellen.

Diese Fragestellung hat in der weiteren Geschichte der Philosophie – bis hinein in unser Jahrhundert – eine höchst bemerkenswerte Rolle gespielt; sie wird uns noch oft begegnen.

Die uns bekannte Antwort auf die gestellte Frage, die Demokrit in seiner atomistischen Psychologie gibt,¹⁷ vermochte Aristoteles aus gutem Grund nicht zu überzeugen. Keine Frage für den Stagiriten, daß Wahrnehmungen immer gegenstandsgebunden sind; aber aus Atomen bestehend, also materiell und ausgedehnt sind sie nicht. Dann wären sie ja selber wahrnehmbar. Es gibt aber keine Wahrnehmung der Wahrnehmung, sondern nur Wahrnehmung von Gegenständen.

Aristoteles versucht nun eine Antwort, die sowohl mit seinem empiristischen als auch seinem Form-Prinzip harmonisieren soll: „Man muß im allgemeinen über alle Wahrnehmung die folgende Auffassung haben. 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 [und das goldene oder eherne Zeichen empfängt, aber nicht, insofern es Gold oder Erz ist. Ebenso erleidet die

¹⁵ Ebenda, I 1. 403 a 5-10.

¹⁶ Metaphysik, Γ 5. 1010 b 30 – 1011 a 1-2.

¹⁷ Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon, S. 120 ff.

Wahrnehmung (der Sinn) unter der Einwirkung von jedem, das Farbe, Geschmack und Schall besitzt, aber nicht, insofern es als jedes von ihnen gilt, sondern als so und so beschaffen und nach der begrifflichen Form], andererseits ist das eigentliche Wahrnehmungsorgan das, in dem sich dieses Vermögen (die Wahrnehmung) 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.“¹⁸

[66] Da im Wachs-Siegel-Beispiel eine Übereinstimmungsrelation ausgedrückt ist, kann Aristoteles in begründeter Weise den Wahrnehmungen Wahrheit zuschreiben. Zwar räumt er ein, daß Sinnestäuschungen im Ausnahmefall möglich sind, in der Regel aber *trügen die Sinne nicht*. Käme den Wahrnehmungen keine Wahrheit zu und würde vorausgesetzt, daß unser gesamtes Wissen letztlich auf Wahrnehmungen beruht, dann wäre Wahrheit als Übereinstimmung von materiellen und ideellen Gebilden überhaupt unmöglich. Irrtum geht nicht auf Wahrnehmungen zurück, sondern auf Einbildungen und besonders auf inadäquate Verknüpfungen von Wahrnehmungsgehalten durch den Verstand.

Sosehr Aristoteles die Auffassung betont, daß es ohne Wahrnehmung keine Vorstellung, ohne Vorstellung aber kein Denken gibt, sowenig übersieht er die Grenzen der Wahrnehmung, die sich aus ihrer Gegenstandsgebundenheit ergeben. Wahrgenommen wird immer nur der *einzelne Gegenstand*. Wahrnehmungswissen ist daher immer einzelnes und zufälliges Wissen, das aus den Wahrnehmungen resultiert, ist zwar Voraussetzung für Wissenschaft, selber aber kein wissenschaftliches Wissen. Über das Einzelne und Zufällige kann es keine Wissenschaft geben; diese zielt immer auf allgemeingültiges und notwendiges Wissen, das dazu noch zu beweisen ist. Allgemeingültiges und notwendiges Wissen kann nur Resultat des Denkens sein.

Ausgangspunkt der Beschreibung des Aufstiegs von der Wahrnehmung zum Denken ist wiederum die Beobachtung. Aristoteles stellt fest, daß uns die einzelnen Sinne nur Daten von den Eigenschaften der Dinge geben, auf die sie sich speziell beziehen. Der Gesichtssinn sagt uns nichts über den Schall und der Gehörsinn nichts über Farben. Wenn wir trotzdem die Dinge in der Einheit ihrer Eigenschaften wahrnehmen, so hat dies seinen Grund in der Existenz eines „*Gemeinsinns*“, in dem sich die Daten der einzelnen Sinne treffen und dem das Vermögen zukommt, diese zu kombinieren. Sitz dieses Gemeinsinns ist für Aristoteles das Herz. Hier fällt er hinter die antiken Denker zurück, die als ein solches Zentrum bereits das Gehirn angenommen hatten.

Mit der Fähigkeit, die Daten der einzelnen Sinne zur Einheit [67] zu bringen, verbindet Aristoteles weitere Vermögen der Seele. Häufig vorkommende Sinneseindrücke, die zum Herzen gehen, können gespeichert (Gedächtnis) und durch „eigene Macht“ abgerufen werden (Erinnerung, Besinnung). Die Seele vermag weiter, Vorstellungen zu produzieren, das heißt Wahrnehmungsbilder auch dann hervorzubringen, wenn der Gegenstand nicht mehr unmittelbar auf die Sinne wirkt. Schließlich verfügt die Seele über *Phantasie*, über Einbildungskraft, die Wahrnehmungsgehalte auf ihre eigene Weise verknüpft. Die Einbildungen sind deshalb eine Möglichkeit des Irrtums, weil dieser „immer in der Zusammensetzung“¹⁹ liegt. Mit dieser Auffassung überwindet Aristoteles die relativistisch-subjektivistischen Folgerungen der Sophisten, die diese aus der These, daß Wahrnehmungen immer wahr seien, gezogen hatten.²⁰

Die bisher beschriebenen Funktionen gehören jedoch – nach Aristoteles – im wesentlichen der animalischen Seele an, weshalb sie auch – wenn auch in unterschiedlichem Grad – Tieren zukommen. Was den Menschen aber vor den Tieren vor allem auszeichnet, ist die *Vernunft*, die *Denkkraft*.

Bei der Beschreibung des Überganges von der Sinnestätigkeit zum Denken reproduziert nun Aristoteles jenen Widerspruch, der seine Psychologie kennzeichnet und für seine gesamte Philosophie charakteristisch ist.

¹⁸ Über die Seele, II 11. 424 a 15 – II 12. 424 a 30. (Hervorhebung –*Verf.*)

¹⁹ Ebenda, III 6. 430 b 1-5.

²⁰ Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon, S. 133-135.

Solange er auf empirischem Boden verbleibt, faßt er Denken als gegenstandsgebunden. Denken ist Einheit von Denkendem und Gedachtem, von Subjekt des Denkens (Seele) und Objekt des Denkens (das uns letztlich durch Wahrnehmung gegebene Ding). „Die Denkkraft denkt die Formen (die Begriffe – *d. Verf.*) an Hand von Vorstellungsbildern.“²¹ Denken ist Verknüpfung von Begriffen, die Resultat der Abstraktion sind, also von sinnlichen Vorstellungsbildern abgezogen sind.

Dieser sensualistischen Position steht nun allerdings die Auffassung gegenüber, derzufolge die Vernunft oder Denk-[68]kraft keinerlei Verbindung zum Körper hat, keinerlei Veränderung und keiner Leiden fähig und vom Untergang des Körpers nicht betroffen ist.

Es scheint, als ob Aristoteles diesen Widerspruch gesehen hat und von ihm beunruhigt worden ist. Sein – allerdings vergeblicher – Versuch, eine Vermittlung herbeizuführen, deutet zumindest darauf hin. Aristoteles führt zu diesem Zwecke die Unterscheidung zwischen *leidender* und *tätiger* Vernunft ein. Leidende und tätige Vernunft verhalten sich zueinander wie Stoff und Form, wie Möglichkeit und Wirklichkeit.

Leidende Vernunft ist die, die alles werden kann – der Möglichkeit nach. In der Möglichkeit ist die leidende Vernunft gewissermaßen die Gesamtheit der Denkobjekte, „aber in der Erfüllung (Wirklichkeit) keines, bevor er (der Geist – *d. Verf.*) denkt, der Möglichkeit nach in dem Sinne wie bei einer Schreibriftel, auf der nichts in Wirklichkeit geschrieben ist“²², auf der aber alles geschrieben werden kann. Die leidende Seele ist veränderlich wie die Dinge und daher auch dem Entstehen und Vergehen unterworfen.

Die tätige Vernunft dagegen ist die, die „alles wirkt (macht) als eine Art Kraft wie die Helligkeit; denn gewissermaßen macht auch die Helligkeit die möglichen Farben zu wirklichen Farben“.²³ Allein diese aufhellende, immerwährend aktive Vernunft ist keines Leidens, keiner Veränderung, also keines Entstehens und Vergehens fähig. Sie allein „ist unsterblich und ewig“.²⁴

Was die tätige Vernunft vor allem auszeichnet, ist der Umstand, daß ihr die Gegenstände nicht gegeben sind, sondern daß sie diese Gegenstände durch ihre Tätigkeit hervorbringt. Ihr Gegenstand ist ihre Tätigkeit selbst. Tätige Vernunft ist Denken des Denkens. Zwar anerkennt Aristoteles, daß im Denken der sinnlichen Gegenstände die Möglichkeit zum Denken des Denkens liegt, die tätige Vernunft aber realisiert diese Möglichkeit. Es ist nicht die leidende, sondern [69] die tätige Vernunft, die Form aller Formen, Begriff aller Begriffe ist.

Erst die tätige Vernunft wirft alle Gebundenheit an sinnlich wahrnehmbare Gegenstände ab. Die Stofflosigkeit der tätigen Vernunft ist eine Bedingung des Denkens des Denkens. Das Denken kann nur Gegenstand für sich selber werden durch eine eigene Tätigkeit.

Die Gegenstandsgebundenheit der Wahrnehmung macht keine Wahrnehmung der Wahrnehmung unmöglich; wahrnehmbar sind nur reale Gegenstände. Die Sinnestätigkeit ist immer an An-sich-Seiendes gekettet. Die tätige Vernunft zerreißt diese Ketten, befreit sich von stofflicher Bestimmtheit, ist für sich, wenn sie sich selbst zum Gegenstand macht.

Die Stofflosigkeit der tätigen Vernunft, der reinen Form, bedingt, daß „Denkendes und Gedachtes“ zusammenfallen, daß das theoretische Wissen und der Gegenstand dieses Wissens identisch sind. Bei den stofflichen Dingen dagegen ist jedes nur der Möglichkeit nach ein Gegenstand des Denkens.²⁵

Der Höhenflug der Aristotelischen tätigen Vernunft wird jedoch durch die Einsicht eingeschränkt, daß der Denkprozeß des realen menschlichen Individuums in der untrennbaren Einheit von leidender und tätiger Vernunft besteht.

²¹ Über die Seele, III 7. 431 b 1-5.

²² Ebenda, III 4. 429 b 30 – 430 a 1-5.

²³ Ebenda, III 5. 430 a 15-20.

²⁴ Ebenda, III 5. 430 a 20-25.

²⁵ Siehe ebenda, III 4. 430 a 1-10.

Auf Wahrnehmung, Vorstellung und leidender Vernunft beruht die Erfahrung, die ihrerseits – wie zu Beginn unserer Betrachtungen über Aristoteles dargestellt wurde²⁶ – Grundlage der Künste ist. Wissenschaft dagegen gründet auf tätiger Vernunft, deren Wirken rein *theoretischer* Natur ist. Theoria bedeutet in ihrem ursprünglichen Sinne nichts anderes als das[geistige Schauen dessen, was den Wahrnehmungen nicht zugänglich ist. Diese Bedeutung behält Theoria auch bei Aristoteles bei, freilich mit der Konkretion, daß es das Allgemeine des Denkens und des Seins ist, was auf geistige Weise zu erhellen ist. Keine Theorie daher ohne Denken des Denkens; oder genauer: Denken des Denkens und reine Theorie fallen zusammen.

Hier ist nun der Punkt, wo wir auf die in der elften Vorlesung gestellte Frage zurückkommen müssen: Wie kann [70] Bewegung, das ständige Entstehen und Vergehen der einzelnen Dinge, so erklärt werden, daß darin ein Beständiges und Unveränderliches erscheint, das als Korrelat des Begriffes auftreten kann, Wissenschaft also möglich macht?²⁷ Der ontologische Aspekt der Antwort auf diese Frage wurde bei der Analyse des Stoff-Form-Verhältnisses darzustellen versucht. Nunmehr ist der gnoseologische Aspekt zu betrachten, wobei freilich zu beachten ist, daß beide Aspekte zwei Seiten ein und derselben Medaille sind.

Es wurde bereits festgestellt, daß Aristoteles Wahrnehmung, Vorstellung und gegenstandsgebundenes Denken immer in der Einheit von Subjekt und Objekt betrachtet. Die Korrelativität von Wahrnehmendem und Wahrgenommenem, von Denkendem und Gedachtem bedingt prinzipiell die Korrelativität von Ontologie und Gnoseologie. In der Tat dürfte es einem Ontologen schwerfallen zu bestreiten, daß seine Seinslehre ein Resultat des Erkennens ist. Andererseits vermag auch der Gnoseologie das Erkennen nicht ohne Bezug auf das zu untersuchen, was erkannt wird. Selbstbewußte Ontologie hat Gnoseologie zur Voraussetzung. Ohne Selbstbewußtsein aber ist Philosophie überhaupt unmöglich. Verliert Ontologie den Bezug zur Gnoseologie, wird sie – wie Immanuel Kant überzeugend demonstriert hat – zum Dogmatismus. Verliert Gnoseologie den Bezug zur Ontologie, wird sie – wie das Schicksal des Kantschen Philosophierens gezeigt hat – zum Subjektivismus.

Aristoteles hat den Gedanken der Einheit und gegenseitigen Bedingtheit von Ontologie und Gnoseologie nicht nur klar gedacht; er hat in seinen Untersuchungen dieses Prinzip in bewunderungswürdiger Weise verwirklicht. Er betrachtet die Gegenstände – durchaus richtig und *in dialektischer Weise* – immer unter dem Aspekt des Seins und des Erkennens. Das An-sich-Sein der Dinge ist immer vorausgesetzt, aber vom Standpunkt des Erkennens aus sind sie nur mögliche Erkenntnisobjekte. Erst wenn die erkennende Tätigkeit auf sie trifft, werden sie zu wirklichen Erkenntnisobjekten, die als solche immer untrennbar mit dem Erkenntnissubjekt verbunden sind.

[71] Aristoteles charakterisiert die Stufenleiter, auf der das beschriebene Korrespondenzprinzip in aufsteigender Weise realisiert wird, dergestalt: Den Einzeldingen entsprechen die Wahrnehmungen, den einzelnen Substanzen die Subjekte der Urteile, den allgemeinen und unveränderlichen Formen die Begriffe. Die *Kategorien* schließlich drücken die allgemeinsten Weisen des Seins und die höchste Stufe des Erkennens aus. In der Vernunft, dem Denken des Denkens, fällt diese Entsprechung insofern aus, als hier Subjekt und Objekt des Denkens unmittelbar zusammenfallen.

Dem nüchternen, auf objektives Wissen zielenden Aristoteles ist freilich nicht entgangen, daß die „Logik des Gegenstandes“ keineswegs mit der „Logik der Erkenntnis des Gegenstandes“ zusammenfällt. Der Realgrund eines Dinges fällt mit der Ursache, wodurch dieses zum Gegenstand unserer Erkenntnis wird, nicht zusammen. Erkennen erscheint daher bei Aristoteles als der Prozeß, der von der Wahrnehmung des Gegenstandes, vom Wissen des Gegenstandes, wie er *für uns* ist, zum Wissen über den Gegenstand aufsteigt, wie er *an sich* ist. Der Erkenntnisprozeß ist durch Aufsteigen vom einzelnen, zufälligen, erscheinenden Wissen über den Gegenstand zum Wissen über seine ersten Ursachen, sein Allgemeines, sein Wesen charakterisiert. Was unter dem *Aspekt des Erkennens* als *Letztes und Höchstes* (Kategorien) erscheint, ist unter dem *Aspekt des Seins* das *Erste und Tiefste*.

²⁶ Siehe S. 8 des vorliegenden Buches.

²⁷ Siehe ebenda, S. 37.

Unter dem Gesichtspunkt dieses Aufsteigens ist die Wahrheitskonzeption des Stagiriten zu betrachten. Daß Aristoteles Wahrnehmungen Wahrheit zuschreibt, wurde bereits bei der Betrachtung seiner Psychologie festgestellt. Die Möglichkeit des Irrtums, so sahen wir weiter, liegt in dem Vermögen unserer Seele, Wahrnehmungsgehalte zu verknüpfen. Diese Möglichkeit wird dann realisiert, wenn der Verstand Wahrnehmungsgehalte in einer Weise verbindet, die dem wirklichen Zusammenhang der realen Dinge nicht entspricht. Wahr dagegen sind jene Verbindungen der Wahrnehmungsgehalte durch den Verstand, die den objektiven Beziehungen entsprechen. Das Kriterium der Wahrheit liegt also im Objekt. Daher rührt jene Formulierung des Aristoteles, die oft als „klassische Wahrheitsdefinition“ ausgegeben wird: Derjenige [72] denkt die Wahrheit, „der beim Getrennten Getrenntsein und beim Verbundenen Verbundensein annimmt, derjenige aber irrt, der das Gegenteil von dem meint, was bei den Sachen selbst besteht ... du bist nicht deshalb weiß, weil wir der Wahrheit gemäß annehmen, du seiest weiß; sondern weil du weiß bist, deshalb reden wir wahr, wenn wir das behaupten“.²⁸

So wichtig diese Bestimmung für jede Erkenntnistheorie ist, die Erkennen als Widerspiegelungsprozeß faßt, so notwendig es also ist, diese Bestimmung zu bewahren, so darf doch nicht übersehen werden, daß sich darin Aristoteles' Wahrheitsauffassung keineswegs schon erschöpft. Die auf die angeführte Bestimmung folgende Passage macht es deutlich: „Wenn nun gewisse Dinge *immer* verbunden sind und unvermögend sind, getrennt zu werden; wenn andere Dinge *immer* getrennt sind und unvermögend sind, zusammengesetzt zu werden; wenn wieder andere Dinge sowohl das eine wie das andere sein können: so ist das Sein Verbundensein und Eines-Sein, das Nichtsein aber Nichtverbundensein und Mehreres-Sein. Über die Dinge aber, die sowohl das eine wie das andere sein können, können dieselbe Meinung und dieselbe Behauptung wahr und falsch werden, so daß man damit bald wahr und bald falsch reden kann, – während über die Dinge, die unvermögend sind, auch anders zu sein, als sie sind, eine Meinung nicht bald wahr und bald falsch werden kann, sondern entweder *immer* wahr oder *immer* falsch ist.“²⁹

Hier geht es also nicht um das einzelne und zufällige Weiße, Getrennte oder Verbundene. Daß das, was heute weiß ist, morgen schon grau sein kann, was heute als eng verbunden erscheint, morgen schon geschieden sein kann, war den Griechen nur allzugenau bewußt. Ebendarum doch ihr Suchen nach dem Beständigen im ständig Veränderlichen, nach dem Notwendigen im Zufälligen, nach dem Allgemeinen im Einzelnen.

Die Wahrheit der Wahrnehmung bleibt immer nur Übereinstimmung zwischen den einzelnen und zufälligen Dingen und den einzelnen subjektiven Wahrnehmungen. Auch die [73] Wahrheit eines Urteils über einen veränderlichen Sachverhalt ist keine immerwährende. Ändert sich der Sachverhalt, muß sich auch das Urteil ändern, wenn Wahrheit erhalten werden soll. Wird das Urteil beibehalten, die Veränderung des Sachverhalts nicht berücksichtigt, dann schlägt dessen Wahrheit in sein Gegenteil um.

Wahrheit dagegen, die das Ziel der Wissenschaft ist, ist weder einzeln und zufällig noch veränderlich. Wissenschaft ist vor allem Erkenntnis des Allgemeinen, Notwendigen, Unveränderlichen, also – nach Aristoteles – der Formen. Die Form aber ist – wie wir gesehen hatten – unter dem Gesichtspunkt des Seins das Allgemeine, unter dem Gesichtspunkt des Erkennens aber der Begriff. Wissenschaft ist daher für den Stagiriten vor allem Form- oder Begriffsanalyse, oder noch genauer gesagt: *kategoriale Analyse*.

Die *Kategorienlehre* nimmt aus einem zweifachen Grunde eine zentrale Stellung in der Wissenschaftslehre des Aristoteles ein: Einmal sind ihm die Kategorien „Hauptgattungen von Aussagen“, die keinen höheren Begriff als gemeinsamen Gattungsbegriff über sich haben und nicht aufeinander zurückgeführt werden können, also letzte Stufen im Abstraktionsprozeß darstellen; zum anderen aber sind sie Ausgangspunkt wissenschaftlicher Wahrheitsfindung.

²⁸ Metaphysik, © 10. 1051 b 1-10.

²⁹ Ebenda, © 10. 1051 b 5-20. (Hervorhebung – d. Verf.)

Es ist höchst wichtig, zu beachten, daß der bisher beschriebene Erkenntnisprozeß, der von den einzelnen Wahrnehmungen bis zu den allgemeinen Begriffen, den Kategorien, aufsteigt, nur den *Zugang zur Wissenschaft*, nicht schon diese selbst charakterisiert. Dieser Zugang ist durch das Aufsteigen vom Einzelnen zum Allgemeinen bestimmt; er hat deshalb Wahrnehmung, Erfahrung, gegenstandsgebundenes Denken, Induktion zur Bedingung. Wissenschaft im eigentlichen Sinne dagegen hat vom Resultat dieses Aufsteigens, vom Allgemeinsten auszugehen; Wissenschaft kann sich nicht allein auf die Erfahrung stützen, denn diese bleibt nach Aristoteles immer im Wissen des Einzelnen befangen. Wissenschaftliche Sätze müssen bewiesen werden; das aber hat Deduktion, den Gang vom Allgemeinen zum Einzelnen, zur Bedingung.

Alle unsere Begriffe fallen unter eine oder mehrere Kategorien, die als letzte allgemeine Begriffe die ersten Grund-[74]bestimmungen aller seienden Dinge ausdrücken. „Jedes ohne Verbindung gesprochene Wort bezeichnet entweder eine Substanz oder eine Quantität oder eine Qualität oder eine Relation oder ein Wo oder ein Wann oder eine Lage oder ein Haben oder ein Wirken oder ein Leiden.

Substanz, um es im Umriß (nur allgemein) zu erklären, ist z. B. ein Mensch, ein Pferd; ein Quantitatives z. B. ein zwei, ein drei Ellen Langes; ein Qualitatives z. B. ein Weißes, ein der Grammatik Kundiges; ein Relatives z. B. ein Doppeltes, Halbes, Größeres; ein Wo z. B. [auf dem Markt], im Lyzeum; ein Wann z. B. gestern, voriges Jahr; eine Lage z. B. er liegt, sitzt; ein Haben z. B. er ist beschuht, bewaffnet; ein Wirken z. B. er schneidet, brennt; ein Leiden z. B. er wird geschnitten, gebrannt.“³⁰

Hiermit glaubt Aristoteles, ein „Netz“ geknüpft zu haben, mit dem der Reichtum der Wirklichkeit begrifflich eingefangen werden kann. Wie Aristoteles seine Kategorien „arbeiten“ läßt, wurde bereits bei der Behandlung der Klassifikation der Bewegung angedeutet.³¹

Die methodische Funktion der Kategorien sieht der Stagirit in der Forderung, die Gegenstände hinsichtlich ihrer substantiellen, quantitativen, qualitativen, relativen, räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit zu untersuchen. Erst wenn diese Bestimmtheiten vollständig aufgewiesen sind, ist eine Bedingung wissenschaftlicher Erkenntnis erfüllt.

Kant würdigte diese Kategorienlehre: „Es war ein, eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des *Aristoteles*, diese Grundbegriffe aufzusuchen.“³² Seine Kritik aber lautete so: „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.“³³

In der Tat hat Aristoteles seine Kategorien mittels der Abstraktion aus der Empirie aufgenommen. Dies war freilich nicht mit Kants Apriorismus vereinbar. Kant berücksichtigt allerdings nicht, daß seine Kategorientafel aus jener Tafel der [75] Urteile abgeleitet worden war, deren Grundstruktur Aristoteles als erster aufgeheilt hatte. Daß die Kantsche Ableitung der Kategorien selber zum Gegenstand der Kritik wurde, als Fichte und Hegel als erste den Versuch unternahmen, die Kategorien in genetischer Weise aus der ideellen Tätigkeit abzuleiten, steht hier noch nicht zur Verhandlung.

Wie man auch immer zur Kategorienlehre des Aristoteles stehen mag, unbestreitbar bleibt, daß sie in der wissenschaftlichen Forschung durch die Jahrhunderte hindurch eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Das hat seinen Grund besonders darin, daß die Kategorienlehre als Voraussetzung und erster Teil der Logik des Aristoteles erscheint. Ob Aristoteles selber den Platz seiner Kategorienschrift so bestimmt hat, bleibt ungewiß. Sachlich aber hatten die Editoren des „Organon“ recht, als sie sie zum Ausgangspunkt nahmen. Dies nicht nur deshalb, weil den Erkenntnissen, die Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben, *Allgemeingültigkeit* zukommen muß, weil diese *klassifizierbar* sein müssen, sondern vor allem, weil sie den *Beweis* fordern.

³⁰ Kategorien, S. 37/38.

³¹ Siehe S. 57 des vorliegenden Buches.

³² Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1979, S. 151.

³³ Ebenda.

Aufgabe allen Beweisens ist – nach Aristoteles – die Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen, des Bedingten aus seinen Bedingungen, der Folgen aus den Gründen. Allgemeinste Bestimmungen, die in den Kategorien ihren Ausdruck finden, sind daher unabdingbare Voraussetzungen wissenschaftlicher Tätigkeit. Eine vollendete Wissenschaft ist für den Stagiriten dann vorhanden, wenn das Zubeweisende aus diesen obersten Voraussetzungen – durch alle Mittelglieder hindurch – korrekt abgeleitet wird.

Hier stößt nun Aristoteles auf das folgenreiche Problem, daß einerseits die Wissenschaftlichkeit fordert, alles zu beweisen, daß aber andererseits die allgemeinsten Sätze, die Voraussetzungen des Beweisens, nicht beweisbar sind. Wenn über den Kategorien nichts Allgemeineres anzutreffen ist, dann sind sie nicht ableitbar, also nicht beweisbar.

Aristoteles versucht, dieses Dilemma dadurch zu überwinden, daß er der Vernunft das Vermögen zuschreibt, in unmittelbarer, anschaulicher und deshalb irrtumsfreier Weise die allgemeinsten Denkprinzipien, die ja mit den Seinsprinzipien korrespondieren, zu erkennen. Dies gilt ins-[76]besondere für das oberste und unbezweifelbare Denkprinzip des Aristoteles – den Satz des Widerspruchs.

Die Form, in der sich die Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen vollzieht, ist der *Schluß*. Wissenschaftliches Denken ist für Aristoteles korrektes Schließen. Der Schluß ist nicht nur Bedingung des Beweisens, er ist die Grundform, in der aller Fortschritt des Gedankens sich bewegt. Der Schluß ist – wie es Aristoteles ausdrückt – „eine Rede, in der, wenn etwas gesetzt wird, etwas von dem Gesetzten Verschiedenes notwendig dadurch folgt, daß dieses ist“.³⁴

Von den kategorischen Vernunftschlüssen, auf die Aristoteles seine logischen Untersuchungen konzentriert, geht eine Faszination aus, der sich kein Vernunftwesen verschließen kann. Wenn für alle A B gilt und für alle B C , dann muß – ohne allen Zweifel, mit absoluter Gewißheit – auch C für alle A gelten.*

Keine Frage, daß Aristoteles von der Faszination des Schließens tief betroffen war. Diese Betroffenheit, die ja zunächst ein passiver Zustand ist, wird bei ihm aktiv, produktiv. Wenn sein ganzes Denken auf Episteme zielte, wissenschaftliches Denken aber vornehmlich richtiges Schließen ist, dann muß der Untersuchung der Schlußformen (einschließlich der Elemente des Schlusses, der Urteile und ihrer Elemente, Subjekt und Prädikat³⁵) erstrangige Bedeutung zukommen. Aristoteles hat sich dieser Aufgabe gestellt und in seinen „Analytiken“ eine wissenschaftliche Methodologie entwickelt, die über Jahrhunderte der wissenschaftlichen Forschung diente.

Weil für Aristoteles der korrekte Schluß allein die Form ist, in der allgemeingültige Wahrheit gefunden werden kann, weil er die Syllogistik als Instrument der Wahrheitsfindung faßte, konnte er die Logik als Wissenschaft von der Wahrheit bezeichnen.

Wahrheit aber war für Aristoteles – wie wir sahen³⁶ und [77] hier allgemein formulieren können – Übereinstimmung von Denken und Sein. Die wesentliche philosophische Frage, wie es denn kommt, daß korrektes Schließen (gesicherte Prämissen vorausgesetzt) zu adäquater Wirklichkeitserkenntnis führt, hat den Stagiriten außerordentlich bewegt. Dies ist nur deshalb möglich, so seine Antwort, weil Denk- und Seinsformen einander entsprechen, weil Vernunft Sein und Denken regiert. Die metaphysische Weise, in der er diese Übereinstimmung begründet, wurde in der vorangegangenen Vorlesung zu charakterisieren versucht.³⁷ [79]

³⁴ Aristoteles: Lehre vom Schluß (Des Organon dritter Teil) oder Erste Analytik. Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolf es, Leipzig 1922, I 1. 24 b 5-30.

* Wenn $A = B$ und $B = C$, dann $A = C$.

³⁵ Siehe S. 36 des vorliegenden Buches.

³⁶ Siehe ebenda, S. 71/72.

³⁷ Siehe ebenda, S. 45 ff. – Siehe auch Helmut Seidel: Hegels der Metaphysik und Kritik der Hegelschen Metaphysik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1982, Heft 4.

Dreizehnte Vorlesung: Der Mensch als zoon politikon

Für Aristoteles ist alles Wirken in der Natur und alles Handeln in der Gesellschaft zweckbestimmt. Letzter Zweck ist immer, daß die im Wirkenden und Handelnden liegenden Möglichkeiten verwirklicht werden. Eine Tätigkeit ist dann vollkommen, wenn sie wohl gelingt, also ihr Ziel erreicht. Für jedes lebende Wesen ist die Vollkommenheit seiner Tätigkeit das Höchste und Beste. Der Tätige findet in der ungehemmten, wohlgelingenden Tätigkeit, zu der ihn seine Natur hintreibt, höchste Befriedigung und Wohlbefinden. Glückseligkeit ist die Vereinigung von Tätigkeit und Lust.

Für Aristoteles ist nun aber der Mensch vor allem denkendes, vernünftiges Wesen. In Gebrauch seiner Vernunft liegt daher sein Zweck; in vollkommener Vernunfttätigkeit seine höchste Glückseligkeit. „Denken von ich selbst her geht auf [80] das, was von sich selbst her das Beste ist; Denken, das im höchsten Grade von sich selbst her ist, geht aber auf das, was im höchsten Grade von sich selbst her das Beste ist.“¹ „Daß aber das vollkommene Glück ein Leben der aktiven geistigen Schau (reines Denken – *d. Verf.*) ist, wird auch von folgender Überlegung her deutlich: wir stellen uns vor, daß die Götter im höchsten Sinne selig und glücklich sind. Nun, welche Art von Handlungen haben wir ihnen beizulegen? Etwa Akte der Gerechtigkeit? Wird es nicht ein lächerliches Bild ergeben: die Götter bei Handelsgeschäften, bei der Rückgabe von hinterlegtem Gut und so weiter? ... Und wenn wir alles der Reihe nach durchgehen, so zeigt sich, daß Detail-Vorstellungen von einem Handeln der Götter kleinlich und ihrer unwürdig sind ... Wenn man nun aber einem lebenden Wesen das Handeln und mehr noch das Hervorbringen nimmt, was bleibt dann anderes übrig als die reine Schau? So muß denn das Wirken der Gottheit, ausgezeichnet durch höchste Seligkeit, ein reines Schauen sein. Und folglich hat jenes menschliche Tun, das dem Wirken der Gottheit am nächsten kommt, am meisten vom Wesen des Glücks in sich.“²

Die rein theoretische Tätigkeit also, die ihren Zweck nicht außer sich hat, sondern in sich, erscheint als die der Natur des Menschen gemäße, als glückselige und höchst tugendhafte. Die dianoëtische, also auf Vernunfttätigkeit bezogene Tugend ist allemal Tugenden wie Gerechtigkeit, Tapferkeit usw. übergeordnet. Kein Zweifel, daß Aristoteles bei der Zeichnung eines Idealbildes vom bios theoretikos der sokratisch-platonischen Tradition verpflichtet ist.

Es wäre jedoch ein Trugschluß, wenn man aus der charakterisierten Konzeption schließen wollte, daß die Verabsolutierung der theoretischen Tätigkeit den Stagiriten blind macht für die realen gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen der Mensch unter Menschen lebt. „Für das Leben des Geistes dagegen ist nichts von alledem vonnöten, jedenfalls nicht für die reine Tätigkeit, ja man möchte sagen, dieses Äußere ist sogar ein Hindernis – auf jeden Fall für die reine Schau. Sofern er jedoch ein Mensch ist und in einer Gemeinschaft von [81] Vielen lebt, entscheidet er sich doch für die Tat im Sinne ethischer Trefflichkeit, und so ergibt sich, daß ihm dies Äußere loch nötig ist, damit er ‚Mensch‘ sein kann.“³

Der grundlegende Widerspruch im Denken des Aristoteles, der uns in seiner Ontologie, Physik, Psychologie, Gnoseologie und Epistemologie begegnete, erscheint auch hier wieder, ja er hat hierin vielleicht eine seiner Wurzeln. Denn die Betrachtung der Verhältnisse, in denen der Mensch unter Menschen lebt, vollzieht Aristoteles auf der nüchternen Grundlage der Empirie.

Daß er dies mit vollem Bewußtsein tut, davon zeugt seine Polemik gegen Sokrates. Sokrates hatte Natur und Tugend als Gegensatz, Tugend und Wissen als Identität gesetzt. Aristoteles akzentuiert die *Einheit von Physis und Tugend, differenziert zwischen Tugend und Wissen*. Ohne von Natur gegebene Triebe, ohne Empfindung, Begehren, Neigung kommt – nach Aristoteles – überhaupt kein Handeln zustande, also auch kein sittliches. Der Keim jeder Sittlichkeit liegt in der Natur des Menschen, in seiner „natürlichen Tugend“. Freilich muß dieser Keim ausgebildet werden. Diese Ausbildung aber geschieht nicht primär durch Wissen, sondern durch Übung. Mag einer noch soviel über Musik und

¹ Metaphysik, A 7. 1072 b 15-20.

² Nikomachische Ethik, X 8. 1178 b.

³ Ebenda.

Musikinstrumente wissen, ohne Übung auf den Instrumenten wird er nie ein Musiker. Mag einer noch soviel über das Gute wissen, ohne Übung seines Willens wird er niemals tugendhaft. Den Kurzschluß des Sokrates, daß Wissen um das Gute und allein dieses Wissen notwendig den tugendhaften Menschen hervorbringe, verwirft Aristoteles entschieden. Die Erfahrung zeige doch, daß Einsicht allein keineswegs den Willen bestimmt. Wenn Einsicht und Interesse in ein antinomisches Verhältnis geraten, ist keineswegs ausgemacht, daß aus diesem Kampf die Einsicht als Siegerin hervorgeht.

Während für Sokrates der Mensch nur dann gut werden kann, wenn er weiß, was das Gute ist – und weiß er das, dann muß er das Gute tun, denn wissentlich tut keiner Unrecht–, bringt Aristoteles drei Faktoren für das Gutwerden des Menschen in Anschlag: die Natur, die Übung und Gewöhnung des Willens sowie die Vernunft. Dabei ist für Aristoteles die [82] Einsicht in die Tugend mehr die Folge sittlichen Handelns als Ursache sittlichen Tuns.

Diese Wendung gegen die extrem rationalistische Ethik des Sokrates findet bei Aristoteles seine Fortsetzung in einer Frontstellung gegen die Art und Weise, wie Platon Staats- und Tugendfragen behandelt. In der Auffassung freilich, daß das pädagogische Ziel des Staates der tugendhafte Bürger, der tugendhafte Bürger aber eine Bedingung für das Blühen eines gerechten Staates ist, stimmen Platon und Aristoteles überein.

Während es aber Platon letztlich darum geht, den Staat so zu zeichnen, *wie er sein soll*, geht es dem Stagiriten vorrangig darum, Staatsverhältnisse zu erkennen, *wie sie sind*. Aristoteles geht es nicht vorrangig um die abstrakte Konstruktion einer idealen Gesellschaft oder eines idealen Staates, sondern vielmehr um die Frage, warum bestehende Staatsverhältnisse so sind, wie sie sind. Erst diese Erkenntnis vermag die Bedingungen aufzuhellen, die eine Verbesserung gesellschaftlicher Verhältnisse möglich machen. Dabei ist – wie bei Platon, aber im Unterschied zur Sophistik – die Identität von Gesellschaft und Staat immer unterstellt.

Das Bestreben des Aristoteles, die von Sokrates und Platon aufgestellten Gegensätze von Natur und Tugend und von Sein und Sollen aufzulösen, die mannigfaltigen Tätigkeiten und Verhaltensweisen der Menschen in real existierenden gesellschaftlichen Verhältnissen zu beobachten, zu vergleichen, um auch hier letztlich Formerkenntnis zu erreichen, führt zu höchst bemerkenswerten, wenn auch keineswegs widerspruchsfreien Einsichten.

Die Frage, ob der Staat etwas von Ewigkeit her Gegebenes, oder ob er historisch entstanden sei, wurde von voraristotelischen Denkern bereits im genetischen Sinne beantwortet; was insofern erstaunlich ist, als historische Denkweise keineswegs ein Grundcharakteristikum antiken Philosophierens ist. Es sei nur an den Vertragsgedanken der Sophistik, an Demokrits Konzeption der Kulturentstehung und an Platons Ableitung des Staates aus sich entwickelnder Arbeitsteilung erinnert. Auch bei Aristoteles finden wir Gedanken über die Herausbildung des Staates.

Im Unterschied zu den Sophisten, die den Staat als künst-[83]liches, von den Menschen durch Vertrag hervorgebrachtes Gebilde betrachten, das der Natur des Menschen durchaus als fremdes gegenüberstehen kann, zählt Aristoteles den Staat „zu den von Natur bestehenden Dingen“.⁴ Das Streben nach Zusammenleben mit seinesgleichen, das Streben zur Gesellschaft liege in der Natur des Menschen. Nur in der Gesellschaft, im Staat können die eigentümlichen Möglichkeiten, die in der Natur des Menschen liegen, realisiert werden. *Der Mensch ist von politikon, staatsbürgerliches Wesen*.⁵ In seiner Natur liegt die Möglichkeit des Staates. Das Handeln, das im Einklang mit der Natur des Menschen erfolgt und von dieser vorangetrieben wird, führt zur Wirklichkeit des Staates.

Daß Aristoteles die Bestimmung des Wesens des Menschen als *zoon politikon* nicht mit der Feier des *bios theoretikos* in harmonische Einheit zu bringen vermag, dürfte nach dem, was bisher über die Grundcharakteristika seiner Lehre gesagt wurde, einleuchtend sein.

⁴ Aristoteles: Politik. Übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen d Registern versehen von Eugen Rolfes, Leipzig 1948 (im folgenden: Politik), I 2. 1253 a.

⁵ Siehe: Politik, I 2. 1253 a.

Das Große der Aristotelischen These, wonach der Mensch ein gesellschaftliches Wesen ist, besteht darin, daß in ihr die untrennbare *Einheit von Individuum und Gesellschaft* in ungebrochener Weise erscheint. Wie menschliche Gesellschaft ohne menschliche Individuen ein Unding ist, so ist auch das menschliche Individuum ohne Gesellschaft undenkbar. Es wäre dem Stagiriten nie eingefallen, in dieser oder jener Weise eine Robinsonade zu konstruieren. Erst veränderte gesellschaftliche Bedingungen in der Spätantike und besonders in der Neuzeit machen Vorstellungen möglich, in denen der Einzelne als einzelner erscheint. Im Hinblick auf Aristoteles und auf die Robinsonaden-Konstrukteure bemerkt Marx: „Der Mensch ist im wörtlichsten Sinne ein ζῷον πολιτικόν [zoon politikon], nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellhaft sich vereinzeln kann.“⁶

Die historische Bedingtheit und Begrenztheit des Aristote-[84]lischen Satzes bringt Marx so zum Ausdruck: „Aristoteles’ Definition ist eigentlich die, daß der Mensch von Natur Stadtbürger.“⁷

So wichtig es ist, Aristoteles’ Bestimmung im historischen Materialismus aufzuheben [aufzubewahren], sowenig darf übersehen werden, daß der Stagirit den Staat aus anthropologischer Gegebenheit ableitet. Zwar realisiert der Mensch in seinem Tun die in seiner Natur liegenden Möglichkeiten, seine Natur aber ist als Konstante gesetzt. Der Gedanke, daß der Mensch sich durch seine Tätigkeit selbst als das erzeugt, was er seinem Wesen nach ist, kommt hier verständlicherweise noch nicht vor.

Die erste und urwüchsige Form, in der sich die Realisierung der Natur des Menschen zeigt, ist die *Familie*. Daß es in der Natur des Mannes liegt, sich dem Weibe beizugesellen, ist wohl eine Erfahrung, die keiner zu bezweifeln wagt. Der Zweck der Familie ist kein Selbstzweck; ihre Aufgabe besteht in der Erhaltung der Art. Die Familienverhältnisse, die Aristoteles beschreibt, sind patriarchalischer Natur. Mann und Frau, Eltern und Kinder, Herr und Knecht verhalten sich zueinander wie das Aktive zum Passiven, wie das Bestimmende zum Bestimmten. In der Familie gehört allen alles. Eigentumsverhältnisse treten hier noch nicht auf.

Die zweite Form, in der sich die Realisierung der Natur des Menschen zeigt, ist der *Familienverband*, die *Gemeinde*. Zweck der Gemeinde ist die bessere Befriedigung der differenzierten Bedürfnisse. In der Gemeinde wird die urwüchsige Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau durch berufliche Arbeitsteilung (Bauer, Töpfer, Weber usw.) ergänzt. In der Beschreibung der Arbeitsteilung teilt Aristoteles mit Platon alle Stärken und Schwächen.⁸ Kein Zweifel bei ihm, daß berufliche Arbeitsteilung Austausch und Privateigentum zur natürlichen Folge hat.

Seiner äußeren Gestalt nach ist der *Staat* nur *quantitativ* von der Gemeinde und der Familie unterschieden. Es ist die Rolle des Hausvaters in der Familie, die des Gemeindevorstehers im Familienverband, die der Herrscher im Staate spielt.

[85] Seinem inneren Wesen nach ist jedoch der Staat gegenüber der Familie und der Gemeinde etwas *qualitativ* Neues. Zwecke der Familie und der Gemeinde waren äußere: Arterhaltung und bessere Befriedigung der lebensnotwendigen Bedürfnisse. Der Zweck des Staates liegt dagegen nicht mehr außerhalb desselben. „Staat ... ist die Gemeinschaft von Geschlechtern und Ortschaften in einem vollkommenen und sich selbst genügenden Dasein. Dieses aber besteht ... in einem glücklichen und tugendhaften Leben. Und mithin muß man behaupten, daß die staatliche Gemeinschaft der tugendhaften Handlungen wegen besteht, und nicht des Zusammenlebens wegen.“⁹ Erst im Staat vermag der Mensch seine höheren Zwecke, Tugend und Wissenschaft, zu realisieren. Erst in diesem sittlichen Organismus vollendet er seine Bestimmung als zoon politikon.

Die Aufgabe des Staates beschränkt sich nicht auf Erhaltung, Sicherung und Vervollkommnung des physischen Daseins seiner Bürger, auch nicht nur auf die Sicherung des Rechtszustandes und die Abwehr äußerer Feinde; sein Ziel ist die Glückseligkeit der Bürger in einer vollkommenen Lebensgemeinschaft. Wesentlichster Bestandteil der Glückseligkeit aber ist die Tugend. Also ist die Erziehung

⁶ Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1774, S. 6. [MEW Bd. 42, S. 20]

⁷ Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEW, Bd. 23, S. 346, Anm. 13.

⁸ Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon, S. 228/229.

⁹ Politik, III 9. 1280 b-1281 a.

der Bürger zu tugendhaften Menschen seine vornehmste Aufgabe. Ein Staatswesen, das auf Krieg und Eroberung aus ist, widerspricht seinem Wesen, das ihm friedliche Pflege sittlicher und wissenschaftlicher Bildung vorschreibt.

Wenn auch bei Aristoteles die moralische Sanktionierung des Staates immer wieder durchschlägt – sie wird uns bei der Frage nach der besten Staatsform wiederbegegnen –, so ist er doch nüchtern genug, im Staat einen Herrschaftsmechanismus zu sehen. Dem Grundcharakter seiner philosophischen Lehre entsprechend, sieht er auch im Staat ein Verhältnis von Aktivem, Bestimmendem, Herrschendem zum Passiven, Dienenden, Beherrschten: Die Beobachtung bestätigt es: Alle Verfassungen regeln Machtfragen, schreiben Herrschaftsverhältnisse fest. Daher die Definition: „*Verfassung ist die Ordnung des Staates in bezug auf die Gewalten überhaupt und be-[86]sonders in bezug auf die oberste von allen.* Die oberste Gewalt wird überall durch die Regierung des Staates repräsentiert, und in seiner Regierung wieder liegt seine Verfassung.“¹⁰

Das Bedeutsame in Aristoteles' Reflexionen über die Staatsverfassung besteht nun darin, daß er das *Verhältnis von sozialökonomischer Struktur der Gesellschaft und Staatsformen* in Anschlag bringt, letztlich diese aus jener ableitet.

Sehen wir zu, wie Aristoteles diesen genialen Gedanken zum Ausdruck bringt: „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 Adelligen, 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 des Übergewichts 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 Grade 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.“¹¹

Daß in jedem Staatswesen demokratische und oligarchische Tendenzen präsent sind, daß diese wie der Nord- und Südwind entgegengesetzt sind, daß sich aus den gegensätzlichen Interessen ein Kampf entwickelt, der das Staatswesen in seiner Existenz bedroht, sieht Aristoteles sehr klar.

[87] Er ergreift weder für die eine noch für die andere Tendenz Partei. Seiner Auffassung zufolge muß der Staat die Extreme vermeiden, indem er sie vermittelt. Der politische Standort des Stagiriten ist der *der Mitte*. „In allen Staaten nun gibt es drei Klassen von Bürgern: sehr reiche, sehr arme und drittens solche, die zwischen beiden in der Mitte stehen. Da also die Voraussetzung gilt, daß das Gemäßigte und das Mittlere das beste ist, so sieht man, daß auch in bezug auf die Vermögensverhältnisse der mittlere Besitz von allen der beste ist; ein solcher Vermögensstand gehorcht am leichtesten der Vernunft.“¹²

Und weiter: „Daß aber ein Staat aus solchen Mittelexistenzen der beste ist, liegt am Tage. Er allein ist frei von Aufruhr; denn wo der Mittelstand zahlreich ist, da entstehen am wenigsten Aufstände und Zwiste unter den Bürgern.“¹³

¹⁰ Ebenda, III 6. 1278 b.

¹¹ Ebenda, IV 12. 1296 b.

¹² Ebenda, IV 11. 1295 b.

¹³ Ebenda, IV 11. 1296 a.

Vom Standpunkt der Mitte aus unterwirft Aristoteles sowohl das eine (Reichtum, Oligarchie) wie das andere Extrem Armut, Demokratie) der Kritik.

Die Kritik des oligarchischen Prinzip, das in der *maßlosen Jagd nach Reichtum* besteht, erfolgt unter moralischen, politischen und ökonomischen Gesichtspunkten. Wird die Jagd nach Reichtum das alles beherrschende Ziel, dann folgt unausbleiblich, daß jegliche Tugend, jedes Allgemeinwohl, jede Tradition und jedes Gesetz mit Füßen getreten werden. Die Gier nach Reichtum zerstört den Staat als sittlichen Organismus. Es ist wider Natur, Vernunft und Moral, wenn Mannhaftigkeit nicht mehr Mut, sondern Geld, wenn Feldherrnkunst nicht mehr den Schutz des Staates, sondern materiellen Gewinn, wenn Heilkunst nicht mehr die Gesundheit, sondern Gelderwerb zum Ziele haben. Diejenigen, die dem oligarchischen Prinzip folgen, „machen aus allen diesen Dingen einen Gelderwerb, als wäre das das Ziel, worauf alles bezogen werden müßte“.¹⁴

Da die Hortung des Reichtums auf der einen Seite die Konzentration der Armut auf der anderen bedingt, spitzt die maßlose Gier nach Reichtum den Widerspruch zwischen [88] Armut und Reichtum zu, verschärft sie die sozialen Spannungen derart, daß der ganze Staat in höchste Gefahr gerät.

Welche Bedingungen machen die Realisierung des oligarchischen Prinzips überhaupt möglich? Bei dem Versuch, diese Frage zu beantworten, gelangt Aristoteles zu Einblicken in das ökonomische Wesen der Gesellschaft, die es rechtfertigen, ihn als Begründer der ökonomischen Wissenschaft zu bezeichnen.

Daß jede Familie, jede Gemeinde und jeder Staat Voraussetzungen menschlicher Existenz (Nahrung, Kleidung, Wohnung usw.) garantieren, also produzieren und austauschen müssen, ist für den Stagiriten eine natürliche Sache. Ebenso natürlich ist der geschlossene Zyklus: Bedürfnis – Produktion – Austausch – Befriedigung des Bedürfnisses (Konsumtion). Die Erweiterung des Handels bringt notwendig das „Krämergewerbe“ und das Geld hervor. Beide entsprechen Natur und Vernunft, solange sie Mittel zur Reichtumsgewinnung sind. Wahrer Reichtum aber besteht aus jeweils begrenzten Gütern, die zu einem guten Leben gehören.

Bei der näheren Analyse des Austausches stößt Aristoteles auf das folgende Problem: Die Waren, die gegeneinander ausgetauscht werden, sind ihrer Naturalform nach sehr verschieden. Im Austausch aber werden sie einander gleichgesetzt. Ohne Gleichheit kein gerechter Austausch. Also muß in den Waren etwas Gleiches sein. Dieses Gleiche aber widerspricht ihrer Verschiedenheit.

Der Verfasser des „Kapitals“ hat diese Problemstellung eingehend gewürdigt. Nachdem Karl Marx die Eigentümlichkeiten der Äquivalentform, daß konkrete Arbeit zur Erscheinungsform ihres Gegenteils, abstrakt-menschlicher Arbeit, daß Privatarbeit zur Form ihres Gegenteils, zu Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form wird, analysiert hat, bemerkt er: „Die beiden zuletzt entwickelten Eigentümlichkeiten der Äquivalentform werden noch faßbarer, wenn wir zu dem großen Forscher zurückgehn, der die Wertform, wie so viele Denkformen, Gesellschaftsformen und Naturformen zuerst analysiert hat. Es ist dies Aristoteles.

Zunächst spricht Aristoteles klar aus, daß die Geldform der Ware nur die weiter entwickelte Gestalt der einfachen Wert-[89]form ist, d. h. des Ausdrucks des Werts einer Ware in irgend einer beliebigen andren 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 solche Wesensgleichheit nicht als kommensurable Größen aufeinander beziehbar 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 wahren Natur der Dinge Fremdes sein, also nur ‚Notbehelf für das praktische Bedürfnis‘.

¹⁴ Ebenda, I 9. 1258 a.

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 grade 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.“¹⁵

Nicht weniger genial als das erstmalige Aufwerfen der ökonomischen Wert-Problematik sind Aristoteles' Folgerungen aus seiner Unterscheidung von Ökonomik und Chrematistik.

[90] Ökonomik (Haushaltungslehre) betrachtet Produktions- und Austauschprozesse als Mittel zum Zweck der Bedürfnisbefriedigung. Ökonomik ist die Kunst, die für das Leben und für das Haus und den Staat nützlichen Güter zu beschaffen. Insofern hervorbringende Arbeit, Austausch, Geld, Krämergewerbe usw. Mittel zu diesem Zwecke sind, entsprechen sie Natur und Vernunft.

Ganz anders dagegen die *Chrematistik* (Erwerbslehre). In ihr erscheint der Erwerb nicht als Mittel zum Zweck, sondern als Selbstzweck. Das Erwerben wird hier als eine Tätigkeit vorgestellt, die um ihrer selbst willen, um des maßlosen Erwerbs willen ausgeübt wird. Eine solche Verkehrung von Zweck und Mittel – erscheint doch Konsumtion nur als Mittel zum Zweck – ist wider Natur und Vernunft und jeder gerechte Staat muß diesem maßlosen Streben nach Reichtum Einhalt gebieten.

Diese Unterscheidung zwischen Ökonomik und Chrematistik kann auch so ausgedrückt werden, daß es der ersten primär und letztlich um den *Gebrauchswert* der Waren, der letzten dagegen um den *Tauschwert* geht. Dies ist insofern gerechtfertigt, als Aristoteles der erste ökonomische Denker ist, der den Unterschied zwischen Gebrauchs- und Tauschwert klar ausspricht: „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 Verwendung als Tauschobjekt. Beides ist ein Gebrauch des Schuhs. Auch wer ihn an jemanden, der ihn nötig hat, für Geld oder Lebensmittel vertauscht, gebraucht den Schuh als Schuh, nur nicht nach dem ihm eigentümlichen Gebrauch, da er ja nicht des Tausches wegen gemacht worden ist. Ebenso ist es mit den anderen Besitzstücken.“¹⁶

In der Unterscheidung von Ökonomik und Chrematistik liegt die Erkenntnis, daß die Entwicklung des Tauschhandels zum Warenhandel die ursprüngliche Tendenz des ersten in ihr [91] Gegenteil kehrt. Der Tauschhandel hat das Bedürfnis und die Befriedigung desselben zum Ausgangs- und Endpunkt. Der Warenhandel aber ist ein solcher, bei dem sich alles „um das Geld zu drehen“ scheint. „Denn das Geld ist des Umsatzes Anfang und Ende.“¹⁷ Liegt hier nicht eine Ahnung vom qualitativen Unterschied der Zirkulationsformel der einfachen Warenproduktion $W - G - W$ und der allgemeinen Formel des Kapitals, wie es unmittelbar in der Zirkulationssphäre erscheint, nämlich $G - W - G$, vor?¹⁸

Mehr noch. Aristoteles sieht, daß gerade dadurch, daß das Geld Anfang und Ende der Warenzirkulation ist, dem Streben nach Reichtum keine natürlichen Grenzen mehr gesetzt sind. Die Maßlosigkeit

¹⁵ Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEW, Bd. 23, S. 73/74.

¹⁶ Politik, I 9. 1257 a.

¹⁷ Ebenda, I 9. 1257 b.

¹⁸ Siehe Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEW, Bd. 23, S. 167, Anm. 6.

hat hierin also ihre Bedingung. „Daher hat denn auch dieser Reichtum, der aus dieser Art Erwerbskunst fließt, kein Ende und keine Schranke.“¹⁹

Chrematistik ist also die Kunst, Geld zu machen, Reichtümer anzuhäufen. Am sinnfälligsten und am kritikwürdigsten zeigt sich diese Kunst im *Wucher*. „Da es aber, wie gesagt, eine doppelte Erwerbskunst gibt, die des Händlers und die des Hausvorstandes, und diese letztere notwendig und löblich ist, jene erstere, auf dem Umsatz beruhende, dagegen gerechten Tadel erfährt, weil sie nicht bei der Natur bleibt, sondern den einen Menschen vom anderen sich bereichern läßt, so ist ein drittes Gewerbe, das des *Wucherers*, mit vollstem Rechte eigentlich verhaßt, weil es aus dem Gelde selbst Gewinn zieht und nicht aus dem, wofür das Geld doch allein erfunden ist. Das Geld ist für den Umtausch aufgekomen, der Zins aber weist ihm die Bestimmung an, sich durch sich selbst zu vermehren.“

Stammt doch der Zins als Geld vom Gelde ab. „Daher widerstreitet auch diese Erwerbsweise unter allen am meisten dem Naturrecht.“²⁰

Die Kritik der maßlosen Plusmacherei, die Aristoteles bei der Betrachtung der das oligarchische Prinzip ausdrückenden [92] Chrematistik übt, basiert also auf seiner Konzeption vom *Naturrecht*.

Als Natur eines Dinges, „sei es nun ein Mensch oder ein Pferd oder ein Haus oder was sonst immer“, bezeichnet Aristoteles „die Beschaffenheit, die ein jedes Ding beim Abschluß seiner Entstehung hat“²¹, der gemäß es wirkt und strebt, seinen inneren Zweck zu erfüllen. Das jedes Ding das Recht hat, seiner Natur, also seiner Beschaffenheit und seinem Zwecke gemäß zu handeln, ist für Aristoteles gar keine Frage. Die Frage wird erst akut in bezug auf den Menschen und seine Gesellschaft, in bezug auf den Staat. „Denn das Recht ist nichts anderes als die in der staatlichen Gemeinschaft herrschende Ordnung.“²²

Die von der Sophistik aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Physis und Nomos, von Natur- und Staatsrecht bewegt auch den Stagiriten. Er stimmt der getroffenen Unterscheidung zu, wendet sich allerdings gegen die schroffe Gegenüberstellung, versucht auch hier die Extreme zu vermitteln. „Das Polisrecht ist teils Natur-, teils Gesetzesrecht. Das Naturrecht hat überall dieselbe Kraft der Geltung und ist unabhängig von Zustimmung oder Nicht-Zustimmung (der Menschen). Beim Gesetzesrecht ist es ursprünglich ohne Bedeutung, ob die Bestimmungen so oder anders getroffen wurden, wenn es aber festgelegt ist, dann ist es verbindlich, z. B. daß das Lösegeld (für einen Kriegsgefangenen) eine Mine betragen soll ...“²³

Gegen die Auffassung, daß das Recht, was von Natur gemacht ist, unwandelbar, dagegen jenes Recht, was von den Menschen gemacht wird, wandelbar ist, wendet Aristoteles ein, auch die Natur sei prozeßhaft, stehe also unter dem Gesetz der Bewegung und Veränderung. Folglich könne auch das Naturrecht nicht als unwandelbares betrachtet werden.

„Welche Art von Recht aber – innerhalb der Einrichtungen, die so oder anders sein können – auf Natur beruht und welche nicht, sondern auf Satzung und Übereinkunft, das ist, unter [93] der Voraussetzung, daß beide veränderlich sind ..., leicht einzusehen. Und auch auf den anderen Gebieten wird die gleiche Unterscheidung zutreffen. So ist von Natur dir rechte Hand stärker und doch wäre es möglich, daß alle so weit kommen, in beiden Händen dieselbe Kraft zu haben. Die Rechtsbestimmungen, die nach Übereinkunft und Zweckmäßigkeit festgelegt sind, kann man mit den Meßeinrichtungen vergleichen. Die Öl- und Weinmaße sind nämlich nicht überall gleich: der Aufkäufer bevorzugt größere, der Verkäufer kleinere. Und ähnlich ist es bei den nicht naturgegebenen, sondern von Menschen geschaffenen Rechtsverhältnissen: sie sind nicht überall gleich, sind ja auch die Formen des staatlichen Lebens verschieden – und doch ist überall nur *eine* Staatsform von Natur die beste.“²⁴

¹⁹ Politik I 9. 1257 b.

²⁰ Ebenda, I 10. 1258 a-1258 b.

²¹ Ebenda, I 2. 1252 b. – Zum Naturbegriff siehe S. 53/54 des vorliegenden Buches.

²² Politik, I 2. 1253 a.

²³ Nikomachische Ethik, V 10. 1134 b.

²⁴ Ebenda, V 10. 1134 b-1135 a.

Der in der Unterscheidung von Natur- und Staatsrecht steckende revolutionäre Impuls, der bei einigen Sophisten erschien und in der Emanzipationsbewegung des Bürgertums in der Neuzeit voll zum Durchbruch kommt, wird von Aristoteles „reformistisch“ abgeschwächt. Das Naturrecht bleibt das Ideal, dem sich die verschiedenen Staatsrechte anzunähern haben.

Der ideologische, rechtliche und politische Standort des Stagiriten wäre einseitig, verzerrt, falsch bestimmt, würde nur seine Kritik an der Oligarchie gesehen, die unzweifelhaft große Ergebnisse zutage förderte. Dieser Standort erscheint erst dann konkret, wenn auch der Blick auf seine Analyse der Armut und der Sklaverei geworfen wird. Es ist höchst charakteristisch, daß Aristoteles seine Naturrechtskonzeption gegenüber der Oligarchie *kritisch*, gegenüber der Armut und der Sklaverei aber *apologetisch* einsetzt: Die Gier nach Reichtum ist wider die Natur, aber Arme und Sklaven sind Arme und Sklaven von Natur aus.

Für Aristoteles liegt es in der Natur der Armen, daß sie arm sind. Ihre körperliche und geistige Beschaffenheit ist derart, daß sie für niedere körperliche Arbeit vorbestimmt sind. Moralische Vervollkommnung, politische und erst recht wissenschaftliche Tätigkeit verschließt ihnen die Natur.

[94] In noch stärkerem Maße trifft dies auf die Sklaven zu. „*Wer von Natur nicht sein, sondern eines anderen, aber ein Mensch ist, der ist ein Sklave von Natur.*“²⁵ Und nochmals: „Denn der ist von Natur ein Sklave, der eines anderen sein kann – weshalb er auch eines anderen ist – und der an der Vernunft nur insoweit teil hat, daß er sie in anderen vernimmt, sie aber nicht selbst hat.“²⁶ Als unvernünftige Wesen von Natur aus reiht Aristoteles deshalb die Sklaven in die Klasse der Werkzeuge und der Haustiere ein, die den Freien „zur Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse“²⁷ dienen.

Hier liegt nun ein Beispiel vor, an dem die widersprüchliche Wirkung von Ideologie exemplarisch abgelesen werden kann. Die ideologisch motivierte Kritik an der Oligarchie führte zu genialen ökonomischen Einsichten, die nun aber durch die Apologie der Armut und der Sklaverei teilweise wieder zurückgenommen werden. Die These, daß das Wachstum des Reichtums auf der einen Seite das Wachstum der Armut auf der anderen bedingt, ist mit der Naturgegebenheit der Armut keineswegs vereinbar. Aristoteles setzt seine ganze Philosophie ein, um nachzuweisen, daß sich das Herr-Knecht-Verhältnis in Übereinstimmung mit der ganzen Natur befindet. Die Natur sei doch gerade charakterisiert durch das Verhältnis von Aktivem und Passivem, von Form und Stoff, von Seele und Körper, von Herrschendem und Beherrschtem, von Befehlendem und Dienendem. Von hier aus muß jedes Streben, das Herrschaftsverhältnis, insbesondere den Gegensatz von Herr und Sklave aufzuheben, als widernatürlich erscheinen. Andererseits aber blitzt auch ein genialer Gedanke auf, der *nicht* auf die *naturgemäße*, sondern auf die *historische* Bedingtheit des Herr-Knecht-Verhältnisses hindeutet: „Denn freilich, wenn jedes Werkzeug auf erhaltene Weisung, oder gar die Befehle im voraus erratend, seine Verrichtung wahrnehmen könnte, wie das die Statuen des Dädalus oder die Dreifüße des Hephästus getan haben sollen, von denen der Dichter sagt, daß sie ‚von selbst zur Versammlung der Götter erschienen‘; wenn so auch das Weberschiff von selber webte [95] und der Zitherschlägel von selber spielte, dann brauchten allerdings die Meister keine Gesellen und die Herren keine Knechte.“²⁸ Für Aristoteles mag diese Vorstellung pure Utopie gewesen sein; immerhin enthält dieser Traum eine erste Ahnung davon, daß soziale Verhältnisse von der Produktivität der Arbeit abhängen.

Freilich vermochte es auch das Genie des Aristoteles nicht, die Grenzen zu überschreiten, die die Gesellschaft, in der er lebte, gezogen hatte. Diese beruhte auf Sklaverei, hatte also die Ungleichheit der Menschen – wie es Marx ausdrückte – zu ihrer „Naturbasis“. Wenn der Stagirit die Ungleichheit der Menschen als von Natur gegebene voraussetzt, so spricht er nur diese reale *historische* Gegebenheit als *natürliche* aus.

²⁵ Politik, I 4. 1254 a.

²⁶ Ebenda, I 5. 1254 b.

²⁷ Ebenda.

²⁸ Ebenda, I 4. 1253 b-1254 a. – Siehe auch Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEW, Bd. 23, S. 430.

Sind aber die Menschen von Natur aus ungleich, so ist es widernatürlich, sie als gleiche zu behandeln. Aristoteles' Auffassung, daß jeder seiner naturgegebenen Lebensform gemäß zu wirken habe, ist nicht weit von der These des Platon entfernt: Jedem das seine. Dem Stagiriten ist nun aber nicht nur die *Gleichheit Ungleicher* widersinnig, sondern auch die *Ungleichheit Gleicher*. Zwischen Armen und Sklaven einerseits und Freien und Besitzenden andererseits ist kein naturgemäßer Ausgleich möglich; wohl aber muß zwischen den Freien und Besitzenden ein solcher Ausgleich hergestellt werden.

Die Herrschaft über Sklaven unterscheidet sich daher *qualitativ* von der Herrschaft im Staate. „Die eine besteht über Freie, die andere über Sklaven von Natur, ... die im Freistaate aber ist eine Herrschaft über Freie und Gleiche.“²⁹

Wenn Aristoteles über Recht und Gesetz, über Gerechtigkeit spricht – und er tut dies sehr ausführlich –, so ist sein Bezugspunkt immer der Staat der Freien und Gleichen. Beziehungen der Sklaven wie der eigentumslosen Freien zu den Staatsangelegenheiten werden von vornherein ausgeschlossen. „Die Gerechtigkeit aber, der Inbegriff aller Moralität, ist ein staatliches Ding. Denn das Recht ist nichts anderes als die in der staatlichen Gemeinschaft herrschende Ordnung, und [96] eben dieses Recht ist es auch, das über das Gerechte entscheidet.“³⁰

Achtung vor dem Recht, vor dem Gesetz und Achtung vor der bürgerlichen Gleichheit, die die „gleichmäßige Verteilung der Güter“ einschließt, sind für Aristoteles die wesentlichen Komponenten der Gerechtigkeit. Gerechtes Handeln aber ist ein solches, „welches den Zweck hat, das Glück sowie dessen Komponenten für das Gemeinwesen hervorzubringen und zu erhalten“.³¹

Der im ganzen nüchterne Aristoteles schlägt einen feierlichen Ton an, wenn er die Segnungen der Gerechtigkeit und ihrer Momente, Gleichheit und Gesetzlichkeit, preist: Weder Abend- noch Morgenstern sind so wundervoll wie die Gerechtigkeit, die vollkommene Trefflichkeit, die oberste unter den Vorzügen des Charakters, in der alle anderen praktischen Tugenden eingeschlossen sind. Sein Plädoyer für Gleichheit und Gerechtigkeit ist beeindruckend; allein es hebt seine anthropologische These von der naturgemäßen Ungleichheit der Menschen nicht auf.

Die Gerechtigkeitsauffassung des Aristoteles erscheint nun weiter als der Maßstab, an dem die Staaten und ihre Formen gemessen werden können. Charakteristisch für die Denkweise des Stagiriten ist hier wiederum, daß er einerseits – wie wir sehen konnten – die Staatsformen aus sozialökonomischen Verhältnissen ableitet, andererseits aber den moralischen Wertmaßstab ins Spiel bringt. Die Herrschaft eines einzelnen oder einzelner oder vieler sagt über das Wesen des Staates noch wenig aus; wesentlich ist, ob die Herrschaft gerecht ist, also auf das Allgemeinwohl der Polis zielt, oder ob die Herrschaft partielle, eigennützige Ziele verfolgt. „Von den Monarchien pflegt man diejenige, die auf das gemeine Beste sieht, *Königtum* zu nennen, die Herrschaft weniger, die aber ihrer doch mehr sind als einer, *Aristokratie*, entweder darum, weil die Besten regieren, oder darum, weil diese Herrschaft das Beste für den Staat und seine Glieder verfolgt; wenn endlich das Volk den Staat zum gemeinen Besten verwaltet, so gebraucht man dafür die allen Staatsverfassungen gemeinsame [97] Bezeichnung *Politie*. ... Ausartungen der genannten Verfassungen sind: vom Königtum die *Tyrannis*, von der Aristokratie die *Oligarchie* und von der Politie die *Demokratie*. Denn die Tyrannis ist eine Monarchie (Alleinherrschaft) zum Nutzen des Monarchen, die Oligarchie verfolgt den Vorteil der Reichen und die Demokratie den Vorteil der Armen, aber dem Wohle der Gesamtheit dient keine von ihnen.“³²

Eindeutig gibt Aristoteles keiner der gerechten Formen des Staates den Vorzug. Er sagt zwar, daß die Tyrannis die verwerflichste Form des Staates sei, weil sie die Ausartung der besten Staatsform darstelle; aber aus seiner Feier der Gleichheit der Freien könnte durchaus geschlossen werden, daß er der Politie zuneigt.

²⁹ Politik, I 7. 1255 b.

³⁰ Ebenda, I 2. 1253 a.

³¹ Nikomachische Ethik, V 3. 1129 b.

³² Politik, III 7. 1279 a-1279 b.

Wie die Gerechtigkeit die höchste der praktischen Tugenden ist, so ist auch die Staatskunst die höchste aller Künste. Daß freilich die rein theoretische Tätigkeit noch über der Staatskunst steht, wurde zu Beginn dieser Vorlesung dargestellt. Da der Mensch sein Wesen als *zoon politikon* nur im Staate zu realisieren vermag, da nur in ihm sich seine praktischen Tugenden zu entfalten vermögen, da der Staat seine wesentliche Funktion in der Erziehung tugendhafter Bürger hat, so muß auch die Untersuchung der einzelnen praktischen Tugenden immer in bezug auf den Staat erfolgen. Die Ethik, insofern sie die praktischen Tugenden zum Gegenstand der Untersuchung hat, ist daher bei Aristoteles bewußt *der Politik untergeordnet*. Die ethischen Untersuchungen des Aristoteles haben immer die harmonische Einheit von Individuum und Gesellschaft zur Voraussetzung. Die Glückseligkeit des einzelnen und das Glück des Staates werden immer zusammengedacht. Eine Individualethik, wie sie unter wesentlich veränderten gesellschaftlichen Bedingungen im Stoizismus, im Epikureismus und im Skeptizismus entwickelt wird, ist dem Stagiriten noch fremd. Wie sein politisches Denken, so ist auch sein ethisches immer auf die Polis bezogen.

Wie das ethische Denken der Griechen überhaupt, so ist auch die Ethik des Aristoteles *eudämonistisch*: Glückseligkeit ist letzter und höchster Zweck menschlichen Handelns, sie [98] wird nicht um eines anderen Zweckes willen, sondern um ihrer selbst willen angestrebt. Glückseligkeit ist kein Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck.

Das Großartige der Aristotelischen Ethik besteht darin, daß sie Glückseligkeit nicht mit einem passiven Zustand, nicht mit Besitz und Habe verbindet, sondern mit Aktivität, Tätigkeit, Tüchtigkeit. „Der Unterschied ist gewiß nicht klein: ob man das oberste Gut im Besitzen oder Benützen, in einem Zustand oder in aktiver Verwirklichung erkennt.“³³ Um seinen Gedanken noch deutlicher zu machen, greift er zu folgender Analogie: „Wie bei den Festspielen von Olympia nicht die den Siegeskranz erringen, die am schönsten und stärksten aussehen, sondern die Kämpfer – denn aus ihren Reihen treten die Sieger – , so gelangen auch zu den Siegespreisen des Lebens nur die Menschen, die richtig handeln.“³⁴

Die ernsthafte Tätigkeit, die Arbeit des Menschen, steht allerdings höher als das Spiel. „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 erscheint töricht und überaus kindlich. Dagegen ‚spielen um des Ernstes fähig zu sein‘ – dieser Spruch des Anacharsis darf als richtig gelten. Denn das Spiel ist soviel wie Erholung, Erholung aber 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.“³⁵

Die ernsthafteste Tätigkeit und die höchste Form der Arbeit ist für Aristoteles selbstredend die theoretische, die Erforschung der Wahrheit um ihrer selbst willen. Das ganz der reinen Theorie gewidmete Leben ist ihm das moralisch höch-[99]ste, bietet die vollkommenste Glückseligkeit; gewährt doch eben das gelingende Denken die höchste Lust. Brechts Satz, wonach das Denken zu den größten Vergnügungen der Menschheit gehört, ist also gut aristotelisch.

Aber auch die praktischen Tätigkeiten, wenn sie der Menschennatur gemäß sind, nicht gehemmt werden und wohl gelingen, gewähren hohe Lust. Das Glücksempfinden, das erfolgreiche praktische Tätigkeit hervorbringt, stellt Aristoteles hoch über die Lust, die bei der Befriedigung der Begierden entsteht. Letztere haben wir mit den Tieren gemein, erstere dagegen sind menschliche Dinge.

Glückseligkeit als höchstes Gut des Menschen ist für Aristoteles also vor allem eine vollkommene praktische Tätigkeit in einem vollkommenen Leben. Daß zu diesem vollkommenen Leben auch äußere Bedingungen (edle Geburt, schöne Gestalt, mäßiger Reichtum, Freunde usw.) gehören, übersieht

³³ Nikomachische Ethik, I 9. 1098 b-1099 a.

³⁴ Ebenda, I 9. 1099 a.

³⁵ Ebenda, X 6. 1176 b.

der realistisch gestimmte Stagirit keineswegs. Nur sind dies Faktoren, die mehr von Zufälligkeiten herrühren als von der eigenen Tätigkeit abhängen.

Aus der Tätigkeit leitet Aristoteles einen weiteren Grundzug seiner Ethik ab. Resultat jeder Handlung ist das Werk. Dieses ist dann vollkommen, wenn es das rechte Maß besitzt. Es ist unvollkommen, wenn es Mängel hat oder mit Überflüssigem überladen ist. Das Vollkommene, das rechte Maß ist also die *Mitte zwischen einem Zuviel und Zuwenig*. Das rechte Maß muß nun auch an die Handlungen angelegt werden. Maßloses Handeln negiert – wie schon die Kritik des oligarchischen Prinzips zeigte – Tugend. Tugend dagegen ist das Beachten des rechten Maßes, das Vermeiden von Extremen. Hier schlägt also der politische Standpunkt der Mitte ethisch voll durch.

Hier nur zwei Beispiele, die zeigen, wie Aristoteles die praktischen Tugenden behandelt: Tapferkeit ist zweifellos eine Tugend. Aber zuviel Tapferkeit ist ebenso schädlich wie zuwenig. Zuviel Tapferkeit ist Tollkühnheit, zuwenig Tapferkeit ist Feigheit. Ebenso die Freigebigkeit. Ein Zuviel dieser Tugend ist Verschwendung, ein Zuwenig derselben ist Geiz.

Wie in der Politik, so gilt auch in der Ethik: Vermeide Extreme! In der Mitte liegen Tugend und Vernunft!

[101]

Vierzehnte Vorlesung: Hellenistische Philosophie. Erste Formen der Freiheit des individuellen Selbstbewußtseins

„Der griechischen Philosophie scheint zu begegnen, was einer guten Tragödie nicht begegnen darf, nämlich ein matter Schluß.“¹

Die bisher betrachteten drei Jahrhunderte griechischer Philosophieentwicklung, die ja einen einzigartigen Reichtum von Problemstellungen hervorbrachten, sind – bei aller Widersprüchlichkeit durch eine *aufsteigende Tendenz* charakterisiert, die bei Aristoteles ihren Höhepunkt erreicht. Die nunmehr zu betrachtende Philosophieentwicklung in den nachfolgenden drei Jahrhunderten scheint durch eine *absteigende Tendenz* charakterisiert zu sein; reflektiert doch Philosophie in diesem Zeitraum nicht nur den unwiderrufli-[102]chen Untergang der Polis, auf die sie bisher immer bezogen war, sondern den Untergang der *griechischen* Sklavenhaltergesellschaft und ihrer Kultur überhaupt.

Vorschnell wäre jedoch geurteilt, wenn wir deshalb die nacharistotelische antike Philosophie als unbedeutende abtun wollten. Wie die Kulturhistoriker² die Epoche des Hellenismus, die mit dem expansiven Aufbruch der Makedonier begann und mit dem Untergang des letzten hellenistischen Staates im Jahre 30 v. u. Z. endete, nicht einfach als Verfallsperiode charakterisieren, so muß auch der Philosophiehistoriker die hellenistische Philosophie in ihrer relativen Eigenständigkeit betrachten.

„Der Niedergang der griechischen Philosophie gleicht nicht dem Platzen eines Frosches, der sich aufgeblasen hat, sondern einem Sonnenuntergang.“³ In dieser Abendstimmung gelingen dem Genius des griechischen Volkes Werke, die zu den unvergänglichen Schätzen der Menschheitskultur gehören.

Was in hellenistischer Kunst und Literatur seinen Ausdruck fand, bringt hellenistische Philosophie auf den Begriff: *Selbstbewußtsein des Individuums*.

Die Freiheit des individuellen Selbstbewußtseins, wie sie im *Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus* begründet wird, bleibt freilich abstrakt. Was als Fortschritt erscheint, ist durch herben Verlust erkaufte. Verlorengegangen ist die ungebrochene, unmittelbare Einheit von Individuum und Gesellschaft, jene „schöne Sittlichkeit“⁴, die für die Polis selbstverständlich war und von den Polis-Philosophen – wie wir noch bei Aristoteles sahen – Immer vorausgesetzt wurde.

Dieser Verlust wirft das denkende Individuum in ganz anderer Weise auf sich selbst zurück als dies bei den Sophisten und den Sokratikern der Fall war. Ging es bei jenen um das Selbstbewußtsein des Polis-Bürgers, so geht es nunmehr um [103] das Selbstbewußtsein des Individuums, das aus seiner organischen Bindung an den Stadtstaat weitgehend entlassen ist.

Karl Marx, der im Zusammenhang mit seiner Doktordissertation die hellenistische Philosophie einer speziellen Analyse unterwarf, hat diese Situation in bewegenden Worten beschrieben „Der Kern des Unglücks aber ist, daß dann die Seele der Zeit, die geistige Monas, in sich ersättigt, in sich selbst nach allen Seiten ideal gestaltet, keine Wirklichkeit, die ohne sie fertig geworden ist, anerkennen darf. Das Glück in solchem Unglück ist daher die subjektive Form, die Modalität, in welcher die Philosophie als subjektives Bewußtsein sich zur Wirklichkeit verhält. So war z. B. die epikureische, stoische Philosophie das Glück ihrer Zeit; so sucht der Nachtschmetterling, wenn die allgemeine Sonne untergegangen ist, das Lampenlicht des Privaten.“⁵

¹ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. In: MEW, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 266.

² Siehe: Kulturgeschichte der Antike, Bd. 1. Griechenland. Von einem Autorenkollektiv unter Leitung von Reimar Müller, Berlin 1976, S. 373 ff.

³ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. In: MEW, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 267.

⁴ Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes, Berlin 1967, S. 311 ff.

⁵ Karl Marx: Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie. In: MEW, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 217/218.

Das Grundthema der hellenistischen Philosophie ist nicht mehr die Übereinstimmung des Individuums mit der Polis; das „Grundthema ist nunmehr Übereinstimmung des Individuums mit dem Kosmos und vor allem mit sich selbst.

Dieser Wandel im geistigen Klima hat seine primären Ursachen in den neuen gesellschaftlichen Bedingungen, die als Resultat der großen makedonischen Expansion entstanden waren. An die Stelle der freien Stadtstaaten treten jetzt monarchisch regierte Territorialstaaten, die aus den Diadochen-Kämpfen hervorgehen, welche nach Alexanders Tod einsetzen. Zu diesen staatlichen Gebilden gewinnen weder die ehemaligen Polisbürger noch die unterworfenen Völkerschaften eine innere Bindung.

Die Polis ist tot, aber in den neuen politischen Formen geht das ökonomische und kulturelle Leben weiter. In ökonomischer Hinsicht führt die Expansion zu einem *Zusammentreffen der antiken Produktionsweise mit der altorientalischen*. Waren die Produktionsverhältnisse der letzteren durch Obereigentum der Herrscher oder der Tempel bestimmt, von dem die unmittelbaren Produzenten abhängig waren, so waren die Produktionsverhältnisse der antiken Produktionsweise durch Eigentum der Polisbürger an den Produktionsmitteln und [104] durch Sklaverei charakterisiert. Das Zusammentreffen beider Produktionsweisen mußte notwendig Mischformen zum Resultat haben, da sich weder die antike Produktionsweise sofort und allgemein durchzusetzen vermochte noch die altorientalische unter der griechisch-makedonischen Oberherrschaft sich unverändert erhalten konnte. Diese Mischformen ermöglichten durchaus eine vorübergehende ökonomische Blüte einzelner Territorialstaaten. Die Entwicklung der Produktivkräfte in der hellenistischen Ära bezeugt es.⁶

Was für das Wirtschaftsleben gilt, gilt auch für die Kultur. Das Zusammentreffen der griechischen Kultur mit den alten Kulturen des Orients erzeugt wohl Mischformen, die aber keineswegs immer nur eklektischen Charakter tragen müssen. Natürlich versucht die griechisch-makedonische Oberschicht, ihre Kultur durchzusetzen. Dabei unterliegt sie aber auch zunehmend Einflüssen der eroberten Regionen.

Im Zeitalter des Hellenismus beginnt und verstärkt sich die Berührung von Griechenland und Rom. Während in politischer und militärischer Beziehung der römische Einfluß immer stärker wird – bis hin zur Einverleibung der hellenistischen Staaten in das Imperium Romanum –, vollzieht sich in kultureller Beziehung dieser Prozeß unter umgekehrtem Vorzeichen. Es sind vornehmlich hellenistische Kultur und Philosophie, die die geistige Bildung der Römer bestimmen.

Die unterschiedliche Entwicklung der einzelnen Territorialstaaten bewirkt eine allmähliche Verlagerung der kulturellen Zentren. Zwar bleibt die kulturelle Vormachtstellung Athens bei weitem länger erhalten als die politische, doch blühen Städte auf, die beginnen, Athen den Rang abzulaufen. Pergamon ist zu nennen, dessen Zeus-Altar die kulturelle Blüte dieser Stadt eindrucksvoll bezeugt.

Vor allem aber ist es Alexandria, dessen 110 m hoher Leuchtturm, der als eines der sieben Weltwunder galt und erst 1326 einstürzte, das Aufstreben dieser Alexander-Schöpfung symbolisierte. Der Ruhm des alexandrinischen Museions als zentraler hellenistischer Forschungs- und Lehrstätte ist uns überkommen, leider aber nicht seine Bibliothek, die mehrere [105] hunderttausend Werke (Papyrusrollen) umfaßt haben soll. Diese Schatzkammer des griechischen Geistes fiel teils den Flammen, teils religiösem Fanatismus zum Opfer.

War Athen vor allem das Zentrum klassisch-griechischer Philosophie, so ist Alexandria untrennbar mit einem welthistorisch bedeutsamen Prozeß verbunden: mit der *Herauslösung einzelwissenschaftlicher Forschung aus der Philosophie*. Die Ursache für diese im ganzen progressive Entwicklung liegt zweifellos im Aufschwung wissenschaftlichen Erkennens und der dadurch notwendig gewordenen Teilung der geistigen Arbeit; aber nicht zu übersehen ist auch, daß diese Herauslösung des Einzelnen aus dem organischen Ganzen dem Geist des Hellenismus entspricht.

Die astronomische Forschung von *Aristarch von Samos* (etwa 320–230 v. u. Z.) bis zu *Ptolemaios* (nach 83–161 u. Z.) gründet – unabhängig davon, ob ein heliozentrisches System der Himmelskörper

⁶ Siehe: Kulturgeschichte der Antike, Bd. 1. Griechenland, S. 387 ff.

(wie bei Aristarch) oder ein geozentrisches angenommen wird – auf Beobachtung und Berechnung und drängt philosophische Spekulationen in den Hintergrund.

Die antike Mathematik erreicht ihren Höhepunkt. *Euklid*, von dessen Leben wir eigentlich nur wissen, daß er um 325 v. u. Z. sein Hauptwerk in Alexandria verfaßte, gibt eine geniale Zusammenfassung des mathematischen Wissens der Antike. Seine „Elemente“ sind „das zweifellos erfolgreichste mathematische Buch der Weltgeschichte“.⁷ Nach ihm wurde nicht nur zweitausend Jahre lang Geometrie gelehrt; es hat auch erheblichen Einfluß auf die Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie genommen. Das Genie des *Archimedes* (um 287–212 v. u. Z.) glänzte nicht nur in allen mathematischen Disziplinen, sondern auch auf dem Gebiete der Astronomie, der Hydrostatik, der Mechanik und Technik. Mit seiner Begründung der mathematischen Physik war ein Ansatzpunkt gefunden, dessen Fruchtbarkeit nicht nur in der Antike, sondern vor allem in der Neuzeit offensichtlich wurde.

Die Medizin machte erste Schritte zu einer Wissenschaft. In Alexandria wirkten die ersten Ärzte, die Leichen sezieren.

[106] Philologie wird getrieben, Literatur- und Musikwissenschaft sind im Entstehen begriffen.

Dieser Aufschwung wissenschaftlicher Forschung wird begleitet vom Weiterwirken der traditionellen philosophischen Schulen. Während die Platonische Akademie wenigstens noch den mathematischen Geist hochhält, zunehmend aber pythagoreischer Zahlenmystik oder dem Skeptizismus verfällt, vollzieht sich in der Peripatetischen Schule eine Entwicklung, die mit dem Aufschwung der Wissenschaften Schritt hält. Die von Aristoteles initiierte und systematisch betriebene Naturforschung wird erfolgreich fortgesetzt. Die makedonisch-griechische Expansion führte zu einer Erweiterung geographischer, botanischer, zoologischer, mineralogischer, ethnographischer und meteorologischer Kenntnisse. Ein weiterer Ausbau empirischer Forschungsmethoden war die Folge. Damit aber wird der zum Materialismus tendierende Zug im Denken des Aristoteles kräftig fortgesetzt, der spekulative und teleologische dagegen in den Hintergrund gedrängt.

Die Weichen für diese Entwicklung stellte bereits *Theophrast*. In seinen bereits erwähnten botanischen Schriften tritt das Entelechie-Prinzip des Aristoteles gegenüber dem Gedanken des Angepaßtheits der Pflanzen an ihre Umwelt zurück. In seinen philosophiehistorischen Arbeiten gilt sein Interesse den „Lehren der Naturphilosophen“. Diese Tendenz, auf die Naturlehren der älteren Denker zurückzugehen, bleibt für hellenistisches Philosophieren charakteristisch.

Einen Höhepunkt erreicht die Entwicklung des Lykeion bei *Straton aus Lampsakos* (um 250 v. u. Z.), der nach *Theophrast* achtzehn Jahre als Scholarch (Schulvorsteher) fungierte. Straton ist der *Stammvater materialistischer Aristoteles-Rezeption*. Er verwirft das Dogma vom *transzendenten*, jenseitigen ersten Bewegter; die Formen, die für das Naturgeschehen verantwortlich zeichnen, sind nach seiner Auffassung der Materie *immanent*. Der Unsterblichkeit des Nus, dem fünften Element und der Verherrlichung der Kreisbewegung erteilt er eine Absage. Der Untersuchung der Wirkungsweise der Naturkräfte galt sein Streben; sein Ehrenname war „Physikos“, der Physiker. Von den Lehren des Anaxagoras und des Demokrit angezogen, versuchte Straton, eine Synthese von dy-[107]namischer und mechanischer Betrachtungsweise herzustellen. Leider ist uns von Straton sehr wenig überkommen. Seine Stellung in der Philosophiegeschichte ist jedoch hoch zu veranschlagen, geht doch von ihm eine Linie in der Aristoteles-Rezeption aus, die über *Alexander von Aphrodisias* (um 200 v. u. Z.), der in Athen den Aristotelismus gegen den Stoizismus verteidigte und dabei dessen antiplatonische Momente (Einzelwesen sind allein das Substantielle) stark akzentuierte, das philosophische Denken des arabischen und europäischen Mittelalters beeinflusste.

Es gibt keinen Zweifel daran, daß der Aufschwung der Wissenschaften und der materialistischen Denkhaltung, wie sie uns auch im Stoizismus und besonders bei Epikur begegnen werden, einander wechselseitig begünstigen. Aber es irrt, wer glaubt, allein aus dieser Entwicklung die typischen Merkmale hellenistischen Philosophierens ableiten zu können. Hellenistische Philosophie, wie sie im

⁷ Hans Wußing: Vorlesungen zur Geschichte der Mathematik, Berlin 1979, S. 71.

Stoizismus, Skeptizismus und Epikureismus erscheint, zielt nämlich weniger auf objektive Erkenntnis der Wirklichkeit, vielmehr auf die Stellung des Menschen zur natürlichen und gesellschaftlichen Welt, auf Kritik und Begründung moralischen Verhaltens.

Die Legende berichtet, daß Archimedes den römischen Kriegsmännern, die in seine Stadt einrückten und ihn über seine Berechnungen antrafen, entgegengeschleudert haben soll: Stört mir meine Kreise nicht! Daß diese Legende nicht besonders gelungen ist, da doch der Mathematiker durch Erfindung wirksamer Verteidigungswaffen mitgeholfen hatte, daß sich Syrakus zwei Jahre gegen eine römische Übermacht halten konnte, tut hier nichts zur Sache. Wichtig ist, daß die Anekdote auf die sittliche Haltung des Mathematikers zielt, der – ungeachtet der drohenden Gefahr – sich selbst treu bleibt, seine Sache über alles stellt.

Eine solche Haltung, die die äußeren Umstände als gleichgültig behandelt und den Affekten wie Angst und Sorge keinen Raum gibt, die in Übereinstimmung mit sich selbst bleibt und den Seelenfrieden bewahrt, feiert der Stoizismus als weise. Weisheit aber stellt er über das im Einzelnen befangene Wissen.

Der *Stoizismus* leitet seinen Namen – ähnlich wie die [108] Akademiker und Peripatetiker – vom Versammlungsort der neuen Philosophenschule her. Dieser aber befand sich in Athen bei der *Stoa poikile* (der bunten Säulenhalle). Begründer dieser philosophischen Richtung war *Zenon* (um 335–262 v. u. Z.), ein Kaufmannssohn, der aus Kition auf Zypern stammte. Nach einem Schiffbruch kam er nach Athen und hier mit der Philosophie in Berührung. Das Unglück – so soll er später gesagt haben – habe ihn zwar sein ursprünglich angepeiltes Ziel verfehlen lassen, dafür sei er an die rechte Stelle gelangt. Die Philosophie nimmt ihn gefangen. Er hört natürlich von Platonischer und Aristotelischer Philosophie und lernt die Lehren der älteren Philosophen, vor allem Heraklits, kennen. Den größten Einfluß auf ihn gewinnen die sokratischen Schulen. Bei Krates, dem Schüler des Kynikers Diogenes aus Sinope, geht er in die Lehre. Bei Stilpon wird er in die Lehre der Megariker eingeführt. Als selbständiger Geist überdenkt er die ihm bekannt gewordenen Lehren, gewinnt einen neuen Ansatzpunkt und gründet um 300 v. u. Z. seine eigene Schule, der er bis zu seinem Freitod vorsteht.

Sein Schüler und unmittelbarer Nachfolger war *Kleanthes* (331–251 v. u. Z.). Von ihm wird nicht nur berichtet, daß er als Faustkämpfer aufgetreten ist, sondern auch, daß er nicht schnell von Begriff war. Hatte er aber etwas begriffen, so saß es fest, so wie das in Marmor Eingemeißelte ja auch länger erhalten bleibt als das in Wachs Eingedrückte. Beharrlichkeit war für ihn – neben Tapferkeit, Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit – wesentliche Tugend, die Geistes- und Charakterstärke voraussetzt. Es wird berichtet, daß er durch Verweigerung von Nahrung freiwillig aus dem Leben schied.

Der Systematiker der stoischen Lehre war *Chrysippos von Soloi* (276–204 v. u. Z.). Als Athlet ist er bei olympischen Spielen aufgetreten. Seiner physischen Kondition entsprach die geistige: er soll 705 Bücher geschrieben haben. Wir besitzen allerdings davon nur wenige Fragmente.

Eine gewisse Ausnahmestellung in der älteren Stoa nimmt *Ariston von Chios* (um 240 v. u. Z.) insofern ein, als er dem stoischen Schema: Physik – Logik – Ethik nicht folgt. Das Wesen der Natur zu erfassen, übersteige unser Vermögen; Logik und Dialektik seien unnütz. Für ein glückliches Leben [109] genüge allein eine moralische Lehre, die uns mit der Tugend befreundet, vom Bösen aber fernhält. Alles andere sei gleichgültig. Die Fachwissenschaftler vergleicht er mit den Freiern der Penelope, die sich – da die Herrin nicht zu gewinnen war – mit deren Sklavinnen ver- und begnügten.

Einer systematischen Darstellung der Grundzüge stoischen Philosophierens stehen eine Reihe von Schwierigkeiten entgegen. Einmal zeugt schon der kurze Bericht über Ariston davon, daß wir es hier nicht mit einer streng kanonisierten Schulphilosophie, sondern mit verschiedenen Charakteren und differenzierten Lehren zu tun haben. Zum anderen ist – was besonders die ältere Stoa betrifft – die Quellenlage ungünstig. Geschlossene Werke besitzen wir überhaupt nicht, Fragmente wenige; wir müssen uns hauptsächlich auf Sekundärquellen stützen.⁸ Schließlich ist zu berücksichtigen, daß der Stoizismus eine philosophische Strömung war, die über acht Jahrhunderte wirkte. Daß in einem so

⁸ Hier ist vor allem das Siebente Buch von Diogenes Laertius „Leben und Meinungen berühmter Philosophen“ zu nennen.

großen Zeitraum vielfältige neue Einflüsse einströmten, mannigfaltige Umbildungen vorgenommen und die Lehren den jeweiligen Interessenlagen angepaßt wurden, ist selbstverständlich.

Wir beschränken uns hier auf die ältere Stoa⁹, zu der wir am leichtesten Zugang gewinnen, wenn wir zunächst deren philosophiehistorische Quellen in Augenschein nehmen.

Es sind vornehmlich kynische Denkmotive, die die stoischen Denker aufnehmen, um- und weiterbilden: Entsprechend der Natur leben; von Natur aus sind alle Menschen gleich; die Naturordnung steht über jeder partiellen staatlichen Ordnung, woraus kosmopolitische Haltung abgeleitet wird; die Abhängigkeit von den einzelnen Dingen ist zu überwinden; es sind die Affekte, die uns an die einzelnen Dinge ketten; der Arme kann nicht vom Reichtum beherrscht werden; Selbstbeherrschung ist Herrschaft über die Affekte; Selbstbeherrschung bringt Seelenfrieden, Seelenfrieden aber ist höchste Glückseligkeit; glücklich ist nur der Weise; weise ist, wer seine Affekte beherrscht und sich zu den Dingen und [110] gesellschaftlichen Verhältnissen gleichgültig verhält.¹⁰ Die Stoiker unterscheiden sich von den Kynikern allerdings dadurch, daß sie der kynischen Geisteshaltung einen stärkeren theoretischen Unterbau geben, die kynischen Provokationen vermeiden und dem Ideal des Weisen eine würdigere Form geben.

Der theoretische Unterbau wird vornehmlich durch stoische Physik und Logik gelegt. In der Physik gehen die Stoiker auf *Heraklit* zurück. Die Gedanken des Weisen aus Ephesos, daß die Welt Prozeß, nach Maßen sich entzündendes und nach Maßen verlöschendes Feuer ist, daß dieser Prozeß vom Logos, vom Weltgesetz, geleitet wird, daß Weisheit darin besteht, Wahres zu reden und der Natur gemäß zu handeln, indem man auf sie hört, leben im Stoizismus weiter. Die zentrale Idee der stoischen Physik besteht darin, daß die Welt ein materielles, lebendiges und vernünftiges Ganzes ist.

Gleichzeitig finden wir in der stoischen Physik starke Einflüsse des Aristoteles. Die Art des Stagiriten, das Verhältnis von Aktivität und Passivität, von bewegender Form und bewegt werdendem Stoff zu denken, wird im Stoizismus reproduziert. Bei Zenon lesen wir: „Es gibt zwei Prinzipien, ein aktives und ein passives. Das passive ist die qualitätslose Substanz, der Stoff, das aktive, die darin waltende göttliche Vernunft. Diese ist ewig und bildet durch den ganzen Stoff hin alles Einzelne.“¹¹ Daß der Vernunft- bzw. Gottesbegriff der Stoa sich allerdings wesentlich vom peripatetischen unterscheidet, wird bald deutlich werden.

Ohne Zweifel ist der Stoizismus eine neue, originelle Richtung in der griechischen Philosophie, allerdings eine solche, die die Brücken zur Tradition keineswegs radikal abbricht.

Bei der systematischen Darstellung der Philosophie unterscheiden die meisten Stoiker drei Teile: *Physik, Logik und Ethik*. Diogenes Laertius berichtet: „Diese Teilung nahm zuerst Zenon von Kition vor in seinem Buch über den Vortrag, sodann Chrysipp in dem ersten Buch seiner Schrift über den Vortrag sowie in dem ersten Buch über Physik ... Sie vergli-[111]chen die Philosophie einem lebenden Wesen, wobei die Logik den Knochen und Sehnen entspricht, die Ethik den fleischigen Teilen, die Physik der Seele. Oder auch einem Ei, wobei die Logik das Äußere (die Schale) ist, die Ethik das darauf folgende (das Eiweiß), die Physik das Innerste (der Dotter). Oder auch einem fruchtbaren Acker. Da entspreche dann der Umzäunung die Logik, der Frucht die Ethik, der Erde oder dem Baum die Physik. Oder einer wohl ummauerten und vernunftgemäß verwalteten Stadt. Und kein Teil sei von dem anderen getrennt – wie manche von ihnen behaupten – vielmehr stünden sie alle in engster Verbindung.“¹² Von den angeführten Bildern ist wohl das vom Garten das treffendste, weil es am deutlichsten auf die primär ethischen Intentionen stoischen Philosophierens hinweist. Physik und Logik aber sind der Grund, auf dem sich – wie die meisten Stoiker meinen – die Ethik erheben muß.

⁹ Ein kurzer Überblick über die Entwicklung des Stoizismus wird in der folgenden Vorlesung gegeben.

¹⁰ Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon, S. 165/166.

¹¹ Die Nachsokratiker. In Auswahl übersetzt und herausgegeben von Wilhelm Nestle. Zweiter Band, Jena 1923, S. 1 (Zenon fr. 2).

¹² Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Übersetzt aus dem Griechischen von Otto Apelt, Bd. II, Berlin 1955, S. 26/27 (VII 39–40).

Ausgangspunkt ihrer Physik ist der Körper. Nur die einzelnen Körper besitzen reale Existenz. Sie bilden in ihrer Gesamtheit den Kosmos. Reale Existenz ist dadurch ausgezeichnet, daß sie wirkt, tätig ist, oder leidet, passiv ist. Immaterielles vermag weder zu wirken noch zu leiden; also kommt ihm keine reale Existenz zu. Die Körper, eben weil sie wirkend und leidend sind, befinden sich in ständiger Bewegung und Veränderung. Das Beständige in diesem Fließen ist die Materie, die gemeinsame Basis aller Körper, also dasjenige, woraus alle Dinge entstehen. Der Kosmos bedarf keines aparten Bewegers, weil er seinem Wesen nach feurig, also in ewiger Bewegung begriffen ist. „Das gesamte Weltall geht in bestimmten Perioden in Feuer auf, um sich dann aufs neue wieder zu bilden. Das Urfeuer ist wie ein Same, der alle Gründe und Ursachen, dessen was ward, wird und werden wird, in sich birgt. In der Verflechtung und naturgesetzlichen Folge dieses Verlaufes besteht das Wissen und die Wahrheit und das unentrinnbare und unausweichliche Gesetz der Welt.“¹³ Der Logos regelt das Entstehen und Vergehen aller [112] Verbindungen der Elemente und der Dinge. Diese Verbindungen aber sind sowohl kausalen wie zweckmäßiger Natur. Die alte Antinomie von Kausalität und Teleologie versuchen die Stoiker dergestalt aufzulösen, daß sie die Urkraft als *Identität* von Urfeuer und höchster Vernunft fassen.

Daraus folgt – wenn das bereits charakterisierte Verhältnis von Aktivität und Passivität einbezogen wird – ein eigenartig vielschichtiger *Gottesbegriff*, eine pantheistische Haltung, in der allerdings der materialistische Ansatzpunkt immer wieder durchschlägt. Gott wird mit der Kraft gleichgesetzt, die alles formt und bewegt. Er ist absolute Aktivität. Aber er ist *kein transzendentes Wesen*, keine Form der Formen und kein unbewegter Beweger, sondern Schöpferkraft der Materie, das Schöpferische gegenüber dem Geschaffenen. Als Schöpferkraft der Materie ist Gott von realer Existenz. Real aber existieren nur Körper; also muß Gott körperlich sein. Er ist eben das Urfeuer, das in der Lebenswärme, dem Lebensfeuer präsent ist. Gott wird ebenso als Pneuma bestimmt. Pneuma ist die Verbindung von Feuer und Luft. Diese Verbindung ist der aktive Grund aller weiteren Verbindungen, dasjenige also, was verbindet. Wasser und Erde dagegen sind der passive Grund, dasjenige, was verbunden wird. Gott wird schließlich mit dem Naturgesetz identifiziert. „Das Naturgesetz ist die bewegende Kraft des Stoffes“, lesen wir bei Zenon, „die immer sich selbst gleichbleibt und die man ebensogut auch Vorsehung oder Natur nennen kann.“¹⁴ Und Chrysippos schreibt: „Das Naturgesetz ist die natürliche Ordnung des Weltganzen, nach der von Ewigkeit her eines aus dem anderen folgt und sich wandelt, wobei diese Verflechtung unverbrüchlich ist.“¹⁵ Das Naturgesetz ist ihm die Weltvernunft. Die alles verwaltende Vernunft aber ist Zeus. Also ist er das Naturgesetz; sein Wirken und das Wirken der Natur sind dasselbe. *Deus sive natura!*¹⁶

Nach dem Gesagten ist leicht einzusehen, warum Peripatetiker und Akademiker, später Neuplatonisten und christliche Denker sich scharf gegen den stoischen Gottesbegriff wand-[113]ten. Plotin hält es für den Gipfel der Unverfrorenheit, daß die stoischen Denker das Sein Gottes aus der Materie ableiten.

Die Einwände ihrer Gegner bringen die Stoiker freilich nicht aus der Ruhe. Sie halten an der Einsicht fest, daß sich am naturgesetzlichen Lauf der Dinge nichts ändern läßt. Ein Tor, wer dagegen aufsteht, affektiv darauf reagiert. Da der Mensch Naturwesen, unterliegt er in gleicher Weise wie alle anderen Körper dem Naturgesetz. Aber eben weil dem so ist, brennt auch in seiner Seele ein Teil des vernünftigen Urfeuers. Das setzt ihn in den Stand, das Naturgesetz und sich selber zu erkennen. Diese Erkenntnis ist – neben entsprechender Willensstärke – die Voraussetzung dafür, daß er in Übereinstimmung mit dem Naturgesetz, also tugendhaft leben kann. Wer solches Wissen nicht erwirbt, verfehlt Tugend, verbleibt in der Torheit, gelangt nie zum Seelenfrieden, der höchsten Glückseligkeit, wird ständig zwischen den einzelnen Dingen und den eigenen Affekten hin- und hergerissen.

Insofern Weisheit Erkenntnis einschließt, wenden die Stoiker – von Ausnahmen abgesehen – dem Erkenntnisprozeß große Aufmerksamkeit zu. Die *stoische Erkenntnislehre* harmoniert mit der

¹³ Die Nachsokratiker. Zweiter Band, S. 5 (Zenon fr. 33).

¹⁴ Ebenda, S. 1 (Zenon fr. 3).

¹⁵ Ebenda, S. 33 (Chrysippos fr. 23; siehe auch fr. 19 und 33).

¹⁶ Gott oder die Natur.

stoischen Physik. Geht jene von den Körpern aus, so diese von der Wahrnehmung der Körper. „Wahrnehmung besteht in dem Erfassen (eines Gegenstandes) durch die Sinne.“¹⁷ Wahrnehmung ist ein von den Körpern ausgehender Eindruck in der Seele, die bei ihrer Geburt noch einer unbeschriebenen Tafel gleicht. Das Festhalten dieses Eindrucks macht die Erinnerung aus. Aus dem Vergleichen der Erinnerungen entsteht die Erfahrung. Aus allgemein be- und anerkannter Erfahrung werden Begriffe gebildet. Begriffsbildung und Beweisführung charakterisieren die Wissenschaft, deren Wert darin besteht, daß sie Überzeugungen gewährleistet, die durch nichts zu erschüttern sind.

Die empiristische Grundhaltung brachte die Stoiker in die Lage, zu einem Problem Stellung beziehen zu müssen, das seit der Sophistik in der griechischen Philosophie heftig diskutiert worden war: Wie lassen sich unter der Voraussetzung, daß Wahrnehmungen immer wahr sind, wahre, also dem Objekt [114] entsprechende Vorstellungen von falschen unterscheiden? Die Stoiker suchen dieses *Kriterium* im Subjekt, weil sie von der These ausgehen, daß wir die Dinge immer nur durch das Prisma unserer Sinnlichkeit erfahren. Das *Maß*, an dem die Vorstellungen auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft werden können, ist für sie die *Evidenz*. Evidenz erscheint hier als ein Überzeugungsbewußtsein, das auf unmittelbar sinnlicher Anschauung beruht, sich dadurch also von rationalistischer Evidenz-Auffassung unterscheidet. Wenn sich Vorstellungen unserer Seele so stark aufdrängen, daß die Überzeugung, daß sie von einem realen Körper herrühren und diesem entsprechen müssen, nicht zu erschüttern ist, dann haben wir es mit einer wahren Vorstellung zu tun. Zenon hat diese auch begriffliche Vorstellung genannt. Diese hat keinen anderen Inhalt als die gewöhnlichen Vorstellungen auch; sie ist nur durch das hinzutretende Bewußtsein ausgezeichnet, daß ihre Übereinstimmung mit dem Objekt gesichert ist.

In der *Logik* im engeren Sinne fußen die Stoiker im ganzen auf Aristoteles, weichen jedoch in einigen wichtigen Punkten von ihm ab. An die Stelle der zehn Kategorien setzen sie vier: Substrat, wesentliche Eigenschaft, Beschaffenheit und Verhältnis. Bedeutsam ist, daß sie scharf zwischen sprachlichem Zeichen, Bedeutung und Objekt unterscheiden. Die Untersuchung der Schlußformen dehnen sie auf hypothetische und disjunktive aus.

Die Ethik der Stoiker steht wohl in Übereinstimmung mit ihrer Physik. gleichzeitig aber ist stoisches Philosophieren charakterisiert durch eine merkwürdige Spannung zwischen Physik, die auf das Ganze des Weltprozesses, und Ethik, die auf das Verhalten des einzelnen zielt.

Aus der unbedingten Anerkennung des Weltgesetzes folgt für die Stoiker eine *unabänderliche Seins-ergebenheit*, die durch Erkenntnis des Gesetzes nicht aufgehoben, sondern nur bewußt wird. Aus dem Bewußtsein der Unabänderlichkeit des Weltgesetzes, der Tatsache, daß der Mensch als Naturwesen und Teil des Ganzen diesem unterworfen ist, leiten sie die moralischen Postulate ab: Folge der Natur! Lebe in Übereinstimmung mit der ganzen Natur! Lebe in Übereinstimmung mit dem Weltgesetz, mit Gott!

[115] Diese Hingabe an, das Ganze wird nun aber keineswegs als Auflösung der individuellen Persönlichkeit gedacht. Im Gegenteil, die Dialektik der Stoiker besteht hier darin, daß erst diese Hingabe die Verwirklichung der freien Persönlichkeit gewährleistet. Da der Mensch Naturwesen ist; kann er nur „in Übereinstimmung mit sich selbst“, also frei und tugendhaft leben, wenn er in Übereinstimmung mit der ganzen Natur lebt. Sei also ein vernünftiger Teil im vernünftigen Ganzen! Folge der Ordnung der Dinge und deiner vernünftigen Natur! Vermeide jeden Widerspruch zum Weltgesetz und zu deiner eigenen Vernunft! Folge nicht deiner Willkür und unvernünftigen Affekten!

Das stoische Denken dreht sich im Kern immer um zwei Pole: das Weltganze und den einzelnen Menschen. Die Beziehung dieser Pole wird in unvermittelter Abstraktheit gedacht. Nicht als ob die Vermittlungen einfach ignoriert werden, wohl aber werden sie als negative Instanzen gefaßt, die die Übereinstimmung des vernünftigen einzelnen mit dem vernünftigen Ganzen verhindern. Daß hier eine genaue Reflexion der gesellschaftlichen Situation vorliegt, wie sie nach der Auflösung der Polis entstanden war, ist leicht einzusehen.

¹⁷ Die Nachsokratiker. Zweiter Band, S. 5 (Zenon fr. 26).

Aus der abstrakten Negation der Vermittlungen folgen jene Wesensmerkmale, die stoische Ethik auszeichnen: Gleichgültigkeit gegenüber den einzelnen Dingen; Unterdrückung der Affekte, die den Menschen an die einzelnen Dinge binden; ethischer Rigorismus; Seelenfrieden, Apathie als Glückseligkeit, die nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst ist.

Das Wesen stoischer Ethik hat Zenon 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 Tod, Ehre und Unehre, Lust und Schmerz, Armut und Reichtum, Gesundheit und Krankheit u. dgl.“¹⁸ Die gleichgültigen Dinge vermögen den Weisen zwar [116] zu berühren, innerlich gerührt aber wird er von ihnen nicht. Er hält unerschütterlich allein an den Gütern fest und *steht über den Dingen*.

Zu den gleichgültigen Dingen zählt Zenon die Lust, die von den Kyrenaikern als höchstes Gut gefeiert worden war und die von Epikur wieder ins Spiel gebracht werden wird. Wenn auch nicht alle Stoiker der extremen Meinung des Kleantes beistimmen, daß die Lust nicht Zweck der Natur, ja überhaupt nicht naturgemäß ist, so eint sie doch der Gedanke, daß die Lust keinen sittlichen Wert besitzt, daß sie vielmehr die sittliche Energie des Geistes, die allein Quelle der Glückseligkeit ist, mindert. Und wie zur Lust verhalten sich die Stoiker zu allen affektiven Reaktionen, denen keine Vernunft zukommt.

Der Rigorismus der stoischen Ethik besteht darin, daß Tugend und Untugend, Vernunft und Unvernunft, Weisheit und Torheit so absolut entgegengesetzt werden, daß Übergänge und Graduierungen innerhalb der Tugend bzw. der Untugend ausgeschlossen sind. Entweder man ist vernünftig und tugendhaft, und dann ist man es ganz; oder man ist es nicht, und dann ist man absolut der Torheit verfallen. Wie Wahrheit und Lüge einander absolut ausschließen, so auch Tugend und Untugend. Ein mehr oder weniger Gut-Sein oder ein mehr oder weniger Böse-Sein gibt es nicht. (Nicht gelehrt wird freilich, daß Schüler Fortschritte zu machen vermögen.)

Daraus folgt, daß es nur vollkommen Weise oder ausgemachte Toren geben kann. In der Tat zeichnen die Stoiker ihr Weisheitsideal als die Vereinigung aller Vollkommenheiten: Da der Weise Einsicht in das Weltgesetz hat, weiß er alles und verfällt nie dem Irrtum. Er versteht alles, aber nur die auf Vernunft beruhende Gerechtigkeit bestimmt sein Urteil. Er ist der wahre Staatsmann, Gesetzgeber, Erzieher, Dichter und Arzt. Der Weise setzt absolut auf seine innere sittliche Tüchtigkeit und verfällt keiner Schwäche, keiner Leidenschaft. Er beherrscht sich selbst, ist daher Herr seines Handelns und Verhaltens, der wahre König. Der weise Mensch ist der glücklichste, weil er keines äußeren zufälligen Glückes bedarf, weil keine widersprüchlichen Affekte seine Seele zerreißen. Der Weise lebt in Übereinstimmung mit sich selbst, [117] Ruhe und Frieden wohnen in seiner Seele. Er strebt nicht nach Glück, seine sittliche Haltung ist das Glück.

Bei der Beantwortung der Frage, ob ein menschliches Individuum überhaupt in der Lage sei, dieses Ziel zu realisieren, geraten die Stoiker in arge Verlegenheit. Sie müssen zugestehen, daß selbst Sokrates und Diogenes diesem Ideal nicht vollkommen entsprechen. Die Schwäche der stoischen Position besteht darin, daß ihre abstrakte Prinzipienfestigkeit keine Vermittlung zum notwendig begründeten gesellschaftlichen Handeln findet. Sophos, der Weise, erscheint nur als der „idealisierte Stoiker“, der Stoiker aber nicht als der „realisierte Weise“.¹⁹ Die Unmöglichkeit der Realisierung des stoischen Weisheitsideals leitet Wasser auf die Mühlen des Skeptizismus.

Wo es die Stoiker mit den konkreten Fragen des realen Lebens zu tun haben, dort sind sie gezwungen, Abstriche an ihren Prinzipien zu machen. So müssen sie eingestehen, daß einige der im Prinzip gleichgültigen Dinge anderen im Prinzip gleichgültigen Dingen vorzuziehen sind. Daß die Gesundheit der Krankheit vorzuziehen ist, wagen auch die Stoiker nicht zu bestreiten.

¹⁸ Ebenda, S. 8 (Zenon fr. 58).

¹⁹ Siehe Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: NEW, Bd. 3, S. 122.

Inkonsequenzen sind auch in ihrer Haltung zur Religion aufweisbar. Im Prinzip schließt der Stoizismus jede, wie auch immer geartete Religion aus. Damit harmoniert ihre Kritik der anthropomorphen Göttervorstellungen, der Mythen und alberner religiöser Zeremonien. Gleichzeitig aber beobachten wir bei ihnen ein duldsames Verhalten der Volksreligion gegenüber. Aus sittlichen Gründen sind einige Stoiker sogar bereit, diese zu verteidigen.

Auch ihre Stellung zur Politik läßt sich nicht ohne weiteres aus ihren ethischen Prinzipien ableiten. Die starke Konzentration auf die sittliche Haltung des Individuums führt bei ihnen zunächst zu einer Trennung von Ethik und Politik. Sie stehen damit im Gegensatz zu Aristoteles, der in der Ethik eine politische Wissenschaft sah. Andererseits aber übernehmen die Stoiker die Auffassung des Stagiriten, wonach der Mensch von Natur aus ein gesellschaftliches Wesen ist. Sie [118] geben dieser Auffassung insofern einen humanistischeren Charakter, als sie sie mit der These von der *natürlichen Gleichheit aller Menschen* verbinden. Aus der natürlichen Verwandtschaft aller menschlichen Wesen ergibt sich ihre Gemeinschaft.

Wenn die Menschen von Natur aus gleich und deshalb miteinander verwandt sind, wenn sie in gleicher Weise dem Weltgesetz unterliegen, dann – so schließen die Stoiker ist es doch nur vernünftig, wenn sie in *einem*, auf gleichen Sitten und Gesetzen beruhenden *Gemeinwesen* leben. Wider die Vernunft und unnatürlich aber ist es, wenn sie in vielen einzelnen Staaten leben, deren Gesetze und Sitten unterschiedlich sind und die dazu noch untereinander in Feindschaft leben. Hier spricht sich in der Form des Kosmopolitismus eine Sehnsucht nach Gleichheit und Frieden aus, die sich aus den Widersprüchen der oben charakterisierten historischen Situation ergibt.

Freilich bleibt auch diese Auffassung abstrakt. Eben dieser Umstand macht es so schwierig, seine allgemeine sozialhistorische Wertung des Stoizismus vorzunehmen. Die Geschichte hat gezeigt, daß mit stoischen Thesen sehr unterschiedliche, ja gegensätzliche Interessen zum Ausdruck gebracht werden können. Hier hilft nur konkret-historische Forschung. Unbezwifelbar aber ist, daß stoischer Materialismus, Humanismus und Kosmopolitismus das philosophische Denken in der Folgezeit – bis hin zu Spinoza – stark beeinflusst haben. Stoischen Denkmotiven werden wir noch oft begegnen.

Oft begegnen werden wir auch Denkmotiven des antiken *Skeptizismus*. Mit dem Stoizismus hat diese philosophische Richtung des Hellenismus die grundlegende ethische These gemeinsam, daß wahre Glückseligkeit allein in der Gemütsruhe des Individuums liegt. Wie der Stoizismus, so ist auch der Skeptizismus ideelle resignative Reaktion auf die historische Situation. Was die Skeptiker allerdings grundlegend von den Stoikern, unterscheidet, ist der radikale Zweifel an der Erkennbarkeit der Welt und ihres Gesetzes, an der Möglichkeit, das stoische Weisheitsideal zu realisieren.

Der Begründer der Skepsis (von griechisch: Untersuchung, Überlegung) ist *Pyrrhon aus Elis* (um 360–270 v. u. Z.). [119] Pyrrhon nimmt die Zweifel auf, die Demokrit in seiner Erkenntnislehre geäußert hatte,²⁰ setzt vor allem die relativistischen Tendenzen fort, die in der Gnoseologie des Protagoras und der Kyrenaischen Schule in Erscheinung getreten waren.²¹ Er gründete in seiner Vaterstadt eine eigene philosophische Schule. Von Pyrrhon ist nichts Schriftliches auf uns gekommen. Was wir über seine Lehre wissen, verdanken wir seinem Schüler *Timon aus Phleius* (um 320–230 v. u. Z.).

Wenn Philosophie überhaupt einen Sinn haben soll, dann muß sie die Frage beantworten, welchen Weg die Menschen gehen müssen, um in Glückseligkeit zu leben. Wie den Sokratikern, Stoikern und Epikureern geht es den Skeptikern in erster Linie um praktische Philosophie. Soll eine Antwort auf diese Frage gefunden werden, so muß versucht werden, folgende drei Probleme einer Lösung zuzuführen: 1. Woraus bestehen die Dinge, mit denen wir es in unserem Leben zu tun haben, und wie sind sie beschaffen? 2. Wie müssen wir uns zu diesen Dingen verhalten? 3. Welchen Nutzen haben wir von unserem Verhalten den Dingen gegenüber?

Der Kern der skeptischen Position besteht nun darin, daß es auf die erste Frage keine allgemeingültige Antwort geben kann. In der Begründung ihrer Position setzen die Skeptiker jene Tendenz fort, die

²⁰ Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon, S. 123/124.

²¹ Siehe ebenda, S. 133/134, 170.

uns bereits in der Sokratic und der Sophistik begegnet war: Heraklits Dialektik wird in Relativismus und Skeptizismus umgebogen. Hatten die Sophisten aus dem Heraklitischen Fließen der Dinge und aus dem Fluß unserer Wahrnehmungen der fließenden Dinge gefolgert, daß nur der Wahrnehmung des einzelnen Dinges in seinem Dies-, Hier- und Jetzt-Sein Wahrheit zukommt, so schließen die Skeptiker, daß wir immer irren, solange wir urteilen. Denn jedes Urteil fixiert, macht das Fließende fest, verfehlt also prinzipiell die Wahrheit. Wer also den Irrtum vermeiden will, muß sich des Urteils enthalten. Selbst ihr Urteil: „Wir irren immer“, unterwerfen die Skeptiker dem Zweifel.

Über die Dinge kann nie mit Bestimmtheit gesagt werden, ob und wie sie existieren. Jeder These kann eine Antithese entgegengesetzt werden. Einen Maßstab aber, an dem die [120] Wahrheit der These oder Antithese gemessen werden könnte, gibt es nicht. Wahrheit mag in den Empfindungen sein; wird aber ein Urteil ausgesprochen, ist Irrtum das unausweichliche Resultat. Wer nicht irren will, muß schweigen. Daher des Ausspruch: Hättest du geschwiegen, wärest du ein Philosoph geblieben.

Damit ist die Antwort auf die zweite Frage schon vorgezeichnet. Fasse ich die Forderung, sich allen Urteilen zu enthalten, praktisch, so ergibt sich ein *gleichgültiges Verhältnis zu den Dingen*. Urteilen ist Differenzieren; Nicht-Urteilen ist die Negation aller Differenzen. Indifferenten Dinge sind in gleicher Weise gültige, also gleichgültige. Aus diesem gleichgültigen Verhältnis ergibt sich der Nutzen. Werden Unterschiede, Gegensätze, Widersprüche radikal getilgt, dann sind Aufregung, Streit, Kampf, Rebellion und Krieg ausgeschlossen. Apathie ist das letzte Wort des antiken Skeptizismus.

Immanuel Kant hat die Skeptiker recht treffend als Nomaden bezeichnet, die den ständigen Feldanbau verabscheuen.²² In der Tat ist das Verfahren der Skeptiker ein rein negatives. Da sie selbst nichts Positives hervorzubringen vermögen, müssen sie auf neue Urteile warten, um sich bei deren Erscheinen auf sie zu stürzen und ihre Haltlosigkeit nachzuweisen. Der Skeptizismus als philosophische Grundhaltung bringt nichts voran, wirft alles nur in den bodenlosen Abgrund des Nichts.

Als *Moment* freilich bleibt Skepsis immer ein wichtiges Charakteristikum wissenschaftlichen Forschens. Der Geist, der stets verneint, fördert Erkenntnis, die er zu negieren trachtet. Es ist die Macht des negativen Widerspruchs, die ihn produktiv werden läßt. Wie Skeptizismus Problembewußtsein zu fördern vermag, davon zeugen die von ihm aufgestellten zehn Tropen, das sind Argumente, die dafür sprechen, daß gegenüber apodiktischem Urteilen Zurückhaltung angebracht ist. Zu berücksichtigen ist immer: *erstens*, daß die Sinnesempfindung aller lebenden Wesen verschieden ist; *zweitens*, daß die körperlichen und geistigen Fähigkeiten der Menschen verschieden sind, weshalb die Dinge dem einen anders erscheinen als dem anderen; *drittens*, daß immer ungewiß [121] bleibt, ob unsere Sinneswerkzeuge hinreichend genau zur Erkenntnis der Wahrheit arbeiten; *viertens*, daß unsere Vorstellungen von den Dingen durch unsere jeweilige körperliche und geistige Beschaffenheit bedingt sind; *fünftens*, daß die Verhältnisse der Dinge zueinander und die Verhältnisse der Dinge zu uns verschiedene sind (man denke nur an die Entfernung); *sechstens*, daß uns die Dinge nie rein erscheinen, sondern immer durch ein Medium (zum Beispiel Luft) gebrochen werden; *siebtens*, daß die Einwirkung ein und desselben Dinges auf uns bei verschiedener Quantität, Temperatur, Farbe und Bewegung ganz verschieden sein kann; *achtens*, daß das Alltägliche, Gewohnte anders auf uns einwirkt als das Neue, Seltene; *neuntens*, daß alle Begriffe relativ sind, da alle Prädikate nur Verhältnisse der Dinge zueinander und zu unseren Vorstellungen aussagen; *zehntens*, daß die verschiedenen Lebensweisen, Sitten, Gesetze, mythische Vorstellungen und dogmatische Meinungen unsere Vorstellungen mitbestimmen.

Epikurs Lehre bezeichnet einen Höhepunkt in der hellenistischen Philosophie, ja im materialistischen Denken der Antike überhaupt. Wir haben allen Grund, diesem Denker ein Hoheslied zu singen: Einmal seiner philosophischen Einsichten wegen, deren historische Bedeutung der junge Karl Marx wohl als erster klargestellt hat,²³ dann des positiven Einflusses wegen den er auf das Aufklärungsdenken –

²² Siehe I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1979, S. 6.

²³ Diese Klarstellung erfolgte in Karl Marx' Doktordissertation „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“ und in den Vorarbeiten zur Dissertation. Aus der umfangreichen Literatur zu diesem Gegenstand verweise ich auf die einschlägigen Arbeiten von Franz Mehring, Auguste Cornu, Teodor Oiserman, Georg Mende und Nikolai

besonders auf das französische – ausgeübt hat; schließlich auch deswegen, weil ihn das philisterhafte Denken über Jahrhunderte in Acht und Bann gelegt hatte. Epikur wurde zur Symbolfigur des Materialismus, unter dem der Philister – wie Friedrich Engels trefflich charakterisiert – folgendes verstand: „... Fressen, [122] Saufen, Augenlust, Fleischeslust und hoffärtiges Wesen, Geldgier, Geiz, Habsucht, Profitmacherei und Börsenschwindel, kurz, alle die schmierigen Laster, denen er selbst im stillen frönt; und unter Idealismus den Glauben an Tugend, allgemeine Menschenliebe und überhaupt eine ‚bessere Welt‘, womit er vor andern renommiert, woran er selbst aber höchstens glaubt, solange er den auf seine gewohnheitsmäßigen ‚materialistischen‘ Exzesse notwendig folgenden Katzenjammer oder Bankerott durchzumachen pflegt und dazu sein Lieblingslied singt: Was ist der Mensch – halb Tier, halb Engel.“²⁴

Selbstverständlich wird diese Vorstellung dem Materialismus des Epikur in keiner Weise gerecht, auch wenn die letzte große Gestalt der griechischen materialistischen Philosophie durchaus ein lustvolles und genußreiches Leben pries. Als hätte Epikur die künftigen Verleumdungen vorausgesehen, schrieb er: „Wenn wir also erklären, die Lust sei das Endziel, so meinen wir nicht die Lüste der Schlemmer und diejenigen, die auf dem Genuß beruhen, wie manche Unwissende, Andersdenkende oder Böswillige glauben, sondern das Freisein von körperlichem Schmerz und seelischer Unruhe. Denn nicht eine ununterbrochene Folge von Trinkgelagen und Festessen und erotischer Genuß von Knaben und Frauen, nicht der Genuß von Fischen und alldem, 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 das ist der Ausgangspunkt und das höchste Gut die Vernunft ... aus ihr erwachsen alle übrigen Tugenden, da sie lehrt, daß man nicht lustvoll lebt, ohne vernünftig, 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 jenen nicht getrennt werden.“²⁵

[123] *Epikur* wurde 342/341 v. u. Z. auf der durch Ihren Wein berühmten Insel Samos geboren, gestorben ist er 271/270 v. u. Z.²⁶ Obwohl nicht aus reichen, eher bescheidenen Verhältnissen stammend, erhielt schon der vierzehnjährige Knabe Philosophieunterricht. Er hat die Beschäftigung mit der Philosophie nie aufgegeben. Er forderte, seinem Beispiele zu folgen: „In der Jugend soll man nicht zögern, Philosophie zu betreiben, und im Alter darin nicht müde werden. Denn für keinen ist es zu früh oder zu spät, für die Gesundheit der Seele zu sorgen. Wer da sagt, die Zeit zum Philosophieren sei noch nicht gekommen oder schon vorübergegangen, gleicht einem Menschen, der behauptet, die Zeit für die Glückseligkeit sei noch nicht da oder schon vorüber. Philosophie treiben soll also der junge wie der alte Mensch, dieser, damit er auch im Alter jung bleibe an Gütern durch dankbare Erinnerung an das Vergangene, jener, damit er zur gleichen Zeit Jugend und Reife besitzt, weil er keine Furcht vor der Zukunft kennt. Befassen müssen wir uns also mit dem, was Glückseligkeit schafft; denn ist sie gegenwärtig, dann besitzen wir alles, fehlt sie, dann tun wir alles, um sie zu gewinnen.“²⁷

Mit achtzehn Jahren geht Epikur nach Athen, um dort seinen Militärdienst abzuleisten. Veränderte politische Verhältnisse auf der Insel Samos gestatten keine Rückkehr in die Heimat. Es beginnen Wanderjahre, die ihn in verschiedene Städte Kleinasiens führen. Kein Zweifel, daß er diese nutzt, um sich die Lehren der vorangegangenen Denker anzueignen, sie kritisch zu durchdenken, sie mit seiner Zeit zu konfrontieren und seine eigene Lehre zu begründen.

Lapin. In meiner Habilitationsschrift „Philosophie und Wirklichkeit – Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie“, Leipzig 1968, habe ich meinen Standpunkt zur Bedeutung dieser Dissertation zu formulieren versucht.

²⁴ Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW, Bd. 21, S. 282.

²⁵ Epikur: Brief an Menoikeus. In: Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike. Aus dem [123] Griechischen und Lateinischen übersetzt und herausgegeben von Fritz Jürß, Reimar Müller und Ernst Günther Schmidt, Leipzig 1977, S. 238/239.

²⁶ Über Zeit und Werk von Epikur siehe die Einleitung zu den „Griechischen Atomisten“. Ebenda, S. 49 ff.

²⁷ Epikur: Brief an Menoikeus. Ebenda, S. 235.

Epikurs Lehre ist theoretischer Ausdruck seiner Zeit; gleichzeitig aber ist nicht zu übersehen, daß er in philosophischer Tradition steht. Es sind vor allem die Atomistik des Demokrit und die Lustlehre des Aristippos, die seine Philosophie mitprägten.

[124] Auf der Insel Lesbos und in Lampsakos ist Epikur bereits als Lehrer der Philosophie aufgetreten; seine eigentliche und wirksame Lehrtätigkeit beginnt jedoch nach seiner Rückkehr nach Athen, wo er 307/306 v. u. Z. seine eigene, in einem Garten gelegene Schule gründet. Der berühmte „Garten des Epikur“ war nicht nur eine Stätte gemeinsamen Lehrens und Lernens, sondern eine Stätte des gemeinsamen Lebens, das nach der Lehre des Meisters gestaltet wurde. War die Platonische Akademie unter geistesaristokratischen Gesichtspunkten organisiert worden, so stand der Garten allen Gleichgesinnten offen. Selbst Frauen und Sklaven hatten Zutritt. Ziel dieser Gemeinschaft war ein vernünftiges, tugendhaftes, lustvolles und genußreiches Leben. Die Freundschaft der Epikureer war der Schutzwall, den sie gegen die Wirren der Zeit, gegen das ungewisse äußere Schicksal und gegen die dadurch ausgelösten seelischen Erregungen errichteten.

Ihrer wesentlichen Intention nach ist Epikurs Lehre praktische Philosophie, Ethik. Es geht Epikur auch um das Glück des Erkennens. In erster Linie aber um das Erkennen des Weges zur Glückseligkeit. Diese ist – wie für Stoiker und Skeptiker – das höchste Gut. Mit den Stoikern teilt er auch die Überzeugung, daß Tugend und Glückseligkeit in einem unlösbaren Verhältnis zueinander stehen. Machten aber die Stoiker die Glückseligkeit zu einer Akzidens der Tugend, so macht Epikur die Tugend zu einer Akzidens der Glückseligkeit.

Auch die äußere Gliederung der Philosophie des Epikur scheint mit der stoischen übereinzustimmen. Das stoische Schema: Physik, Logik, Ethik, finden wir auch bei Epikur, nur daß dieser das Mittelglied Kanonik nennt. Und doch besteht hier ein nicht unwesentlicher Unterschied. War für das unerfüllte und unerfüllbare Ideal des Weisen für die Stoiker die absolute Erkenntnis des Weltgesetzes wesentliche Bedingung, so ist für Epikur zwar auch ausgemacht, daß ohne Naturerkenntnis kein reines Glück zu erlangen ist; aber er empfiehlt „das beständige Studium der Naturlehre“ deshalb, weil er „in einem solchen Leben den tiefsten Frieden gefunden“ habe.²⁸ Das theoretische Verhältnis des Menschen zur [125] Natur wird zwar nie aus dem Auge verloren, aber es steht im Dienste des ethischen Grundanliegens. Jene physikalische Theorie ist anzunehmen, die *für uns* die überzeugendste ist, weil sie den größten Seelenfrieden, Ataraxie, gewährt.

Eine solche physikalische Lehre ist für Epikur die materialistische Atomistik des Demokrit. Allein diese erfährt – gerade weil sie durch das Prisma seiner ethischen Grundhaltung gebrochen wird – wesentliche Modifikationen. Gegen den fatalistischen Zug, der sich aus Demokrits mechanistischer Betrachtungsweise ergab und der die Willensfreiheit negierte, wie gegen die Physik der Stoiker, vor allem gegen die von ihnen daraus abgeleitete Seinsergebenheit, wendet Epikur ein: Die Schicksalsnotwendigkeit aber, die von einigen als Herrin über alle Dinge eingeführt wird, erklärt er (das heißt derjenige, „der das naturgemäße Endziel erkannt hat und begreift, daß das äußerste Gut leicht zu erfüllen und zu beschaffen ist“ – *d. Verf.*) für ein leeres Wort und behauptet vielmehr, daß einiges mit Notwendigkeit geschehe, anderes durch Zufall, wieder anderes durch unsere eigene Entscheidung. Denn er sieht, daß die Notwendigkeit unverantwortlich und der Zufall unbeständig, unsere eigene Entscheidung dagegen frei ist, weshalb ihr sowohl Tadel als Lob folgen kann. Denn es wäre besser, dem Mythos über die Götter zu folgen, als sich zum Sklaven der Schicksalsnotwendigkeit der Naturphilosophen zu machen. Denn der Mythos deutet die Aussicht an, die Götter durch Verehrung zu versöhnen, während die Schicksalsnotwendigkeit nur einen unerbittlichen Zwang kennt.“²⁹

Daß diese Passage keinesfalls als eine Absage an den Determinismus, als Verherrlichung des Zufalls oder gar als Apologie des Mythos interpretiert werden kann, wird dann deutlich werden, wenn wir Epikurs dialektische Fassung des Verhältnisses von Notwendigkeit und Zufall und seine Stellung zu den Göttern abgehandelt haben. Worum es Epikur geht, ist der Nachweis, daß *Freiheit menschlichen*

²⁸ Epikur: Brief an Herodotos. Ebenda, S. 205.

²⁹ Epikur: Brief an Menoikeus. Ebenda, S. 239/240.

Wollens und Verhaltens innerhalb der gesetzlich verlaufenden Naturprozesse durchaus möglich, ja notwendig ist.

[126] Hören wir zunächst, in welcher Weise Epikur die Grundlagen der Atomistik wieder aufnimmt: „Erstens, daß nichts aus dem Nichtseienden entsteht. Sonst könnte alles aus allem entstehen, da ein Grundstoff ja nicht nötig wäre. Und wenn das Verschwindende ins Nichtseiende verginge, so wären alle Dinge längst vernichtet, weil es ja nichts Seiendes gäbe, in das sie sich auflösen könnten. Auch war das All immer so beschaffen, wie es jetzt ist und wie es so immer sein wird. Denn es gibt nichts, in das es sich verwandeln könnte; und neben dem All ist nichts, welches in dieses eindringen und es dadurch verwandeln könnte.

Das All besteht nun [aus Körpern und Leeren]. Daß es Körper gibt, bezeugt ja in jedem Falle unmittelbar die Sinneswahrnehmung, aus der dann das sinnlich nicht direkt Wahrnehmbare durch Überlegung zu erschließen ist ... Gäbe es nun nicht das Leere, das wir auch den Raum oder das, nicht faßbare Etwas nennen, so gäbe es nichts, wo die Körper sich aufhalten oder durch das sie sich bewegen könnten, wie es doch geschieht. Außer Körpern und Leeren kann weder durch Sinneserfahrung noch durch rationales Erfassen irgend etwas konzipiert werden, denn diese beiden umfassen alles Sein und werden nicht bloß als dessen zufällige oder wesentliche Eigenschaften bezeichnet. Die Körper sind nun entweder Zusammensetzungen oder deren Bestandteile. Letztere sind unteilbar und unveränderlich, wenn nicht alles ins Nichtseiende vergehen, sondern bei der Auflösung der Dinge von Bestand sein soll, weil es von solider Natur ist und sich gar nicht auflösen kann. So müssen die Grundbestandteile aller Dinge unteilbare (= Atome) sein.“³⁰

Daß die Verkettung der Atome und die Auflösung dieser Verkettung für das Entstehen und Vergehen der Dinge verantwortlich sind, daß diese Prozesse sich ewig im All vollziehen, welches unendlich ist, behauptet Epikur ebenso wie Demokrit. Weitere gemeinsame Merkmale bedürfen hier keiner Wiederholung; dagegen muß der Differenz, die zwischen den beiden großen Atomisten besteht, besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden.

[127] Die grundlegende Differenz zwischen beiden Denkern erscheint in der Physik in der Auffassung des Bewegungsproblems. Gegen das Demokritische Schema: Fall – Aufprall – Wirbel – Verkettung wendet Epikur zunächst rein physikalisch ein, daß beliebige Körper, unabhängig von ihrer Größe, Gestalt und ihrem Gewicht, im leeren Raum mit gleicher Geschwindigkeit fallen. Daraus aber folgt, daß die Lage dieser Körper zueinander gleichbleibt: Bleibt aber ihre Lage zueinander dieselbe, dann ist Aufprall und damit Wirbel und Verkettung ausgeschlossen. Mit dieser Argumentation scheint die Atomistik in eine Sackgasse geraten zu sein.

Ist es möglich, aus dieser herauszukommen? Ja, sagt Epikur, das ist möglich, wenn angenommen wird, daß einzelne Atome von ihrem geradlinigen Fall abweichen. Wird die Deklination der Atome angenommen, dann ist ihr Zusammenprall, ihr Wirbel, ihre Verkettung leicht erklärbar.

Diese These von der Deklination der Atome wurde – und wie es auf den ersten Blick scheint, völlig zu Recht – heftig angegriffen: Die Deklination der Atome ist bloß eine subjektive Meinung, sie kann durch kein Naturgesetz erklärt werden; sie beruht auf bloßem Zufall; sie ist nicht mehr wert als eine Notlüge. In der Tat: Wenn Epikur – so wie Demokrit die Atome nur als einfache Bausteine der Dinge gefaßt hätte, die durch mechanische Bewegung zusammengeführt werden, dann hätten Plutarch und Cicero und all ihre antiepileptischen Nachbeter recht. Allein Epikur schreibt den Atomen eigene Kraft, eigene Energie zu. Das befähigt sie dazu, nicht nur den äußeren Bedingungen gemäß, sondern ebenso ihrer inneren Natur gemäß zu wirken. Eben aus dieser inneren Natur des Atoms erklärt Epikur die Deklination. War für Demokrit das Atom bloßes An-sich-Sein, so ist es für Epikur Für-sich-Sein.

Von hier aus gewinnt Epikur eine völlig andere Auffassung über das Verhältnis von Notwendigkeit und Zufall als Demokrit. Hatte der Abderit aus seiner streng mechanistisch gefaßten Kausalität jeglichen Zufall radikal ausgeschlossen, so ergibt sich für Epikur der Zufall aus dem Zusammentreffen

³⁰ Epikur: Brief an Herodotos. Ebenda, S. 206/207.

äußerer und innerer Notwendigkeit. Der Determinismus wird von Epikur keineswegs preisgegeben, er wird nur konkreter [128] gefaßt. Epikur hat klar ausgesprochen, daß Notwendigkeit und Zufall keine einander ausschließenden Bestimmungen sind.

Die bezeichnete Wendung, die Epikur der Atomlehre gibt, harmoniert nun völlig mit seiner Ethik. Wenn schon das Atom kein bloßes An-sich-Sein ist, um so mehr muß dann das Individuum sein Für-sich-Sein realisieren. Im letzten Fragment des uns nur bruchstückhaft überkommenen großen Werkes „Über die Natur“ heißt es: „Und so treten jene Ursachen und Bewegungen auf, die teils aus uns selbst heraus, teils durch die Natur und die uns umgebende Welt entstehen.“³¹

Das „aus uns selbst heraus“ steht bei Epikur an erster Stelle. Keine Frage, daß uns die umgebende Welt beeinflusst; keine Frage, daß wir der Naturgesetzlichkeit unterliegen; aber wir haben es selbst in der Hand, weder Sklaven des Naturgesetzes noch der Götter, der staatlichen Satzungen noch sonstiger Tyrannen zu sein. Fatalistische Ergebenheit in die Notwendigkeit ist das Übel, gegen das Epikur Front macht. Es „besteht keine Notwendigkeit, unter der Notwendigkeit zu leben“.³² Unsere eigene vernünftige Natur enthält Möglichkeiten, unser Verhalten und Handeln selbst zu bestimmen. Diese Freiheit des Individuums, seines Selbstbewußtseins und Wollens, ontologisch zu fundieren, ist eigentliches Ziel Epikureischer Physik.

Auch in der *Kanonik* ist Epikur keineswegs nur Epigone des Demokrit. Auch hier bleibt seine ethisch-praktische Grundhaltung – im Unterschied zu Demokrit – dominant. Wahrheit ist für Epikur vor allem deshalb ein grundlegender Wert, weil sie für das praktische Verhalten des Menschen zur Wirklichkeit von entscheidender Bedeutung ist. Wahrheit und Irrtümlichkeit einer Meinung müssen daher an ihren praktischen Folgen gemessen werden.

Es ist weiter zu bedenken, daß Epikur in einer Zeit philosophierte, die ihn in den Stand setzte und nötigte, sich mit den erkenntnistheoretischen Positionen Platons und Aristoteles', des Stoizismus und des Skeptizismus auseinanderzusetzen. Von einer bloßen Wiederholung des Demokrit kann also [129] keine Rede sein. Dies schließt keineswegs aus, daß Epikur der atomistischen Erkenntnislehre des Demokrit in vielen Punkten verpflichtet ist. Er führt aber das sensualistische Prinzip konsequenter durch und versucht, den bei Demokrit unvermittelt gebliebenen Gegensatz von „in Meinung sein“ und „in Wahrheit sein“ zu überwinden.

Daß die *Wahrnehmung* Grundlage jeder Erkenntnis ist, daran läßt Epikur nicht den geringsten Zweifel. Wahrnehmung kommt dadurch zustande, daß etwas von den äußeren Körpern in die Seele ein- geht, diese erregt. Beim Tasten ist die Berührung zwischen äußerem Körper und Seele unmittelbar, beim Sehen sind es die von den Körpern ausgehenden „Bilder“, beim Hören und Geruch ebenfalls Atomausflüsse, die auf die entsprechenden Sinnesorgane treffen.

Bei der Wahrnehmung spielt „die Seele die entscheidende Rolle“.³³ Die Seele aber ist „etwas Körperliches ..., dessen feine Teilchen durch den ganzen Leib verstreut sind“.³⁴ Da sie Körperliches ist, also aus Atomen besteht, unterliegt sie dem Entstehen und Vergehen, ist also nicht unsterblich.

Mit Protagoras teilt Epikur die Überzeugung, daß Wahrnehmungen Immer wahr sind. Die Sinne vermögen nicht zu trügen. Wenn die Sinne die Objekte nicht adäquat wiedergeben, dann hat dies seinen Grund in den Veränderungen, die die Objekte oder die Atomausflüsse auf dem Weg zu den Sinnesorganen erleiden. Im Prinzip aber gilt: „Und die Sinneswahrnehmung 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.“³⁵

Mit Aristoteles teilt Epikur die Überzeugung, daß der Irrtum erst mit der Verknüpfung der Wahrnehmungen durch den Verstand, durch Reflexion und Urteil in die Existenz tritt. Im Unterschied zu den

³¹ Epikur: Über die Natur, 7 XIV. Ebenda, S. 283.

³² Epikur: Vatikanische Spruchsammlung, 9. Ebenda, S. 294.

³³ Epikur: Brief an Herodotos. Ebenda, S. 215.

³⁴ Ebenda.

³⁵ Epikur: Fragmente. Fragment 94. Ebenda, S. 329/330.

Skeptikern will Epikur vernünftiges Urteilen begründen, nicht verdammen. Urteilen setzt Begriffe voraus. Wie aber ist auf sensualistisch-atomistischer Grundlage Begriffsbildung erklärbar?

[130] Zunächst sei hier angemerkt, daß Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der Großartiges für die Philosophiegeschichte als Wissenschaft geleistet hat, diese Fragestellung bei Epikur ignoriert. In seiner Voreingenommenheit dem Materialismus gegenüber behauptet Hegel, daß die Notwendigkeit des Begriffes überhaupt aufgehoben wird, wenn das empfundene Sein als das Wahre gilt. Wladimir Iljitsch Lenin hat auf diese Behauptung scharf reagiert: „*Verleumdungen* gegen den Materialismus!! Die ‚Notwendigkeit des Begriffs‘ wird durch die Lehre von der *Quelle* der Erkenntnis und des Begriffs nicht im geringsten ‚aufgehoben‘!!“³⁶

Daß Epikur die Notwendigkeit des Begriffes unmöglich negieren konnte, davon zeugt allein schon sein Atom-Begriff. Epikur behauptet zwar, daß alle Wahrnehmungen wahr seien, aber er behauptet nicht, daß alles Wahre nur im Wahrgenommenen liegt. Würde er dies behaupten, dann wäre seine Atomlehre unmöglich, weil doch Atome als solche nicht wahrnehmbar, nicht sichtbar sind. Epikur fordert daher, daß vom Sichtbaren „auf das der Sinneswahrnehmung nicht direkt Zugängliche“³⁷ geschlossen werden müsse.

Wahrnehmungen stellen zwar die Grundlage unserer Erkenntnis dar, aber diese bleiben, da sie immer nur auf Einzelnes und Zufälliges zielen, vernunftlos. Bei einer wissenschaftlichen Untersuchung ist der Begriff gefordert. Epikurs Begriffslehre ist seine Lehre von den *Prolepsen*. „Unter Prolepse versteht Epikur das Erfassen eines Evidenten, d. h. eines evidenten Begriffs einer Sache. Ohne diesen evidenten Begriff kann weder eine Untersuchung angestellt noch ein Problem formuliert werden, weder ein Urteil gebildet noch etwas widerlegt werden.“³⁸ Prolepsen sind allgemeine Vorstellungen, die aus wiederholten gleichartigen Wahrnehmungen entstehen und sich zur Erfahrung so verdichten, daß sie Evidenzcharakter annehmen.

Über die Funktionsweise der Prolepsen berichtet anschaulich Diogenes Laertios: „Zum Beispiel: ‚Das ist ein Mensch‘ [131] (veranlaßt), daß zugleich mit dem Wort Mensch sofort infolge der Prolepse die Wesensmerkmale vorgestellt werden, wenn entsprechende Wahrnehmungen vorangegangen sind. Diese jedem Wort zugeordnete Grundbedeutung ist evident. Auch könnten wir einen Gegenstand nicht beurteilen, wenn wir ihn nicht schon früher kennengelernt hätten; z. B. die Frage: Ist das Tier dahinten ein Pferd oder eine Kuh? setzt notwendig voraus, daß wir auf Grund der Prolepse die Form eines Pferdes oder einer Kuh zuvor kennen. Wir könnten nichts benennen, wenn wir nicht früher auf Grund der Prolepse seine Wesensmerkmale erfaßt hätten. Denn die Prolepsen sind unmittelbar gewiß (evident).“³⁹ Hier scheint deutlich zu werden, wie Epikur sokratisch-platonische Argumentationsweise sensualistisch interpretiert und gegen die Ideenlehre des Platon kehrt.

Auf den Prolepsen beruht das Urteil. Dieses kann wahr oder falsch sein. In seiner Definition des Wahrheitsbegriffes schließt sich Epikur dem sensualistischen Aristoteles an: „Wahrheit ist, wenn ein Sachverhalt so ist, wie (im Urteil) behauptet wird; und Falschheit, wenn ein Sachverhalt nicht so ist, wie (im Urteil) behauptet wird.“⁴⁰

Von nicht geringem Interesse ist, was Epikur – wohl auch hier im Anschluß an Demokrit⁴¹ – über die geschichtliche Entwicklung der Menschen äußert: „Was nun die (menschliche) Natur angeht, so ist anzunehmen, daß sie durch die Umstände (Praxis) selbst zur Ausbildung vieler verschiedenartiger Fähigkeiten gezwungen worden ist, die das Denken dann später verfeinert hat durch weitere Erfindungen; diese wurden sowohl bei den verschiedenen Dingen als auch zu verschiedenen Zeiten mit unterschiedlichem Tempo gemacht. So sind denn auch die Worte anfangs nicht durch willkürliche Abmachung geschaffen worden; vielmehr hat gerade die Naturanlage der Menschen, die bei jedem

³⁶ W. I. Lenin: Konspekt zu Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“. In: Werke, Bd. 38, S. 279.

³⁷ Epikur: Brief an Herodotos. In: Griechische Atomisten, S. 206.

³⁸ Epikur: Fragmente. Fragment 99. Ebenda, S. 332.

³⁹ Fragment 91. Ebenda, S. 325.

⁴⁰ Fragment 92. Ebenda, S. 326.

⁴¹ Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon, S. 125/126.

Volk von ganz spezifischen Gefühls- und Vorstellungsmomenten geprägt ist, eine eigentümliche Form des Luftausstoßens (zur Lautkundgabe) eben unter Einfluß dieser emotionalen und geistigen [132] Eigenarten entwickelt, so wie sie der geographischen Unterschiedlichkeit der Völker doch entspricht. Später freilich wurden die jeweiligen Eigentümlichkeiten innerhalb eines jeden Volkes all-gemeinverbindlich festgesetzt, um dem Gebrauch zweideutiger Aussagen entgegenzuwirken und einen knapperen Ausdruck zu ermöglichen. Leute, die durch Erfindungen Kenntnisse über (bislang) unbekannte Dinge gewonnen hatten, gaben ihnen bestimmte Namen, die sie teils unter einem instinktiven Zwang formulierten, teils in der Überlegung wählten, was (den Sachverhalt) am besten begründet wiedergäbe.“⁴²

Wie Epikur die ontologischen Fragen mit praktisch-ethischen zusammendenkt, so auch die gnoseologischen. Mit den Wahrnehmungen gehen immer die Empfindungen einher, die entweder lustvoll oder schmerzhaft sind. Der grundlegende und einfache Ausgangspunkt der Ethik des Epikur besteht in der Forderung, die lustvollen Empfindungen zu erstreben, die schmerzhaften und die damit verbundenen Ängstigungen der Seele zu meiden. Lust ist für Epikur das höchste Gut, Ausgangspunkt und Ziel eines glücklichen Lebens. „Denn sie haben wir als das erste und angeborene Gut erkannt, von ihr gehen wir aus bei jedem Wählen und Meiden, und auf sie gehen wir zurück, indem wir jedes Gut nach der Empfindung als Maßstab beurteilen.“⁴³

Nun darf aber – wie am Anfang unserer Betrachtungen über Epikur erwähnt – nicht jede sich bietende lustbringende Gelegenheit genützt werden, weil dem „himmelhoch jauchzend“ sehr oft das „zu Tode betrübt“ folgt. Vernunft hat die Wahl der Lüste zu leiten. Damit aber wird die Lust in merkwürdiger Weise „von des Gedankens Blässe angekränkt“.

Es ist eine Lust zu leben! So hatte Ullrich von Hutten die der Renaissance gemäße Bejahung des prallen Menschenlebens ausgesprochen. Dies ist nicht die Stimmung, die die Epikureische Lustlehre charakterisiert. Vielmehr geht es dem Epikur um die Befreiung des Menschen seiner Zeit von den Ängsten und Sorgen, die einem glücklichen Leben entgegenstehen.

[133] Freisein von körperlichen Schmerzen und seelischer Unruhe – das sind Epikur nicht nur die Voraussetzungen für ein glückliches Leben, das ist das glückliche Leben selbst. „Darauf ist doch unser ganzes Handeln ausgerichtet: keinen Schmerz zu erleiden und keine Verwirrung zu empfinden.“⁴⁴ Die Konsequenz dieser negativen Bestimmung der Lust ist die Ataraxie, die Seelenruhe, der Gleichmut. Indem Epikur die Schattenseiten der einzelnen Lüste zu meiden sucht, negiert er die Dialektik von Lust und Schmerz, die menschliches Leben charakterisiert. Er gleicht dem Manne, der den Schatten entgehen will und deshalb die Sonne flieht.

Freilich ist Epikur zu sehr um das Maß wissender Hellene, um ein solches Extrem zu propagieren. Aber die Tendenz, die vom Preisen eines lustvollen Lebens und von der Negation des Schmerzes und der Unruhe zur Negation konkreter einzelner Lüste, zum Preisen der Ataraxie als höchster Lust führt, ist nicht zu übersehen.

Wie sehr es Epikur um die Befreiung des Menschen von ihren Ängsten ging, zeigen seine bemerkenswerten Argumentationen, die er gegen die Angst vor dem Tode und gegen die Angst vor den Göttern entwickelt hat: „Gewöhne Dich an den Gedanken, daß der Tod uns nichts angeht. Denn alles Gute und alles Übel beruht auf Empfindung, der Tod aber ist der Verlust der Empfindung. Daher macht die rechte Einsicht, daß der Tod uns nichts angeht, das sterbliche Leben genußvoll, indem sie diesem nicht ein Dasein von unbegrenzter Dauer hinzufügt, sondern indem sie das Verlangen nach Unsterblichkeit beseitigt. Denn nichts ist im Leben für den Menschen furchtbar, der wahrhaft begriffen hat, daß im Nichtleben nichts Furchtbares liegt ... 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. Folglich geht er weder die Lebenden an noch die Toten, denn die einen betrifft er nicht, und die

⁴² Epikur: Brief an Herodotos. In: Griechische Atomisten, S. 218/219.

⁴³ Epikur: Brief an Menoikeus. Ebenda, S. 237/238.

⁴⁴ Ebenda, S. 237.

anderen sind nicht mehr. Die Menge freilich flieht bald den Tod als das größte Übel, bald sucht sie ihn als ein Ausruhen von den Übeln des Lebens. Der Weise dagegen verschmäht weder das Leben, noch fürcht-[134]tet er das Nichtleben. Denn das Leben widert ihn nicht an, und das Nichtleben betrachtet er nicht als ein Übel. Wie er bei den Speisen durchaus nicht auf die größte Menge Wert legt, sondern auf den angenehmsten Geschmack, so erfreut er sich nicht an der längsten, sondern an der köstlichsten Zeit.“⁴⁵

Wie die Angst vor dem Tode, so steht auch die Angst vor den Göttern einem weisen, glücklichen Leben entgegen. Auch diese Angst ist nach Epikur völlig unbegründet. Richtige Einsicht in Existenz und Wesen der Götter vertreibt sie. Epikur – so berichtet uns Cicero – hat erkannt, „daß es zunächst einmal deshalb Götter geben muß, weil die Natur selbst uns allen einen Begriff davon eingeprägt hat. Denn wo ist das Volk oder die Menschenart, die, von aller Belehrung unberührt, nicht doch einen gewissen Vorbegriff von den Göttern hätte? Epikur nannte diesen (Vorbegriff) Prolepsis, d. h. die im Geist vorweggenommene Vorstellung einer Sache, ohne die nichts erkannt, erforscht, erörtert werden kann.“⁴⁶

Aus diesem Vorbegriff folgt weiter, daß die Götter unsterblich und glücklich sind. Eben ihrer Ewigkeit wegen leben sie in den Intermundien (Zwischenwelten), da sie die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Welt dem Entstehen und Vergehen unterwerfen würde. „Wenn dem so ist, besteht auch jener Gedanke Epikurs zu Recht, daß ein seliges und ewiges Wesen weder sich selbst um irgend etwas sorgt noch anderen Sorge bereitet. Daher sind ihnen weder Zorn noch Zuneigung eigen; alles das sind Zeichen der Schwäche.“⁴⁷ Die Götter haben keinerlei Schwierigkeiten und bereiten auch niemandem welche.⁴⁸

Wenn die Götter uns weder Sorgen noch Schwierigkeiten bereiten, wenn wir von ihnen weder Zorn noch Zuneigung zu erwarten haben, wenn es eigentlich keine andere Beziehung zwischen Göttern und Menschen gibt als die, daß der Weise in den Göttern sein Weisheitsideal realisiert sieht und sie nur deshalb verehrt, alles andere aber als Aberglauben der Menge abtut, dann gibt es keinerlei Grund, vor der Macht und dem [135] Zorn der Götter zu zittern. „Es ist ja klar, daß Zorn und Zuneigung nichts mit einem glückseligen und unsterblichen Wesen zu tun haben und daß mit ihrer Beseitigung nichts Furchterregendes mehr von seiten der Himmlischen droht.“⁴⁹ Natürlich gilt dann auch, daß es unsinnig ist, von den Göttern dieses oder jenes zu erleben.

Epikur negiert nicht die Existenz der Götter, wohl aber die Vorstellungen der Menschen über die Götter. „Unfromm ist nicht, wer die Götter der Menge beseitigt, sondern wer die Anschauungen der Menge auf die Götter überträgt.“⁵⁰ Epikurs Götter verbleiben in völliger Beziehungs- und Funktionslosigkeit gegenüber der Natur, die nach Notwendigkeit wirkt, und gegenüber den Menschen, die aus sich selbst heraus ihr Leben zu gestalten vermögen. Kein Wunder, daß sich der „Gartenphilosoph“ den Haß der Theologen aller Coleurs zuzog; kein Wunder aber auch, daß ihn die Aufklärer als ihren Vorkämpfer feierten.

Epikurs ethische Grundhaltung ist unlösbar mit seiner Stellung zur ihm gegenwärtigen Gesellschaft verbunden. Zu den nicht organisch entstandenen hellenistischen Staaten und ihrer wechselvollen Politik findet er kein positives Verhältnis. Politik hat ihr Medium in der Öffentlichkeit. Gerade diese sucht unser Philosoph zu meiden, um Seelenruhe bewahren zu können. „Lebe im Verborgenen“⁵¹ – soll sein Wahlspruch gewesen sein.

„Der Weise wird sich nicht am politischen Leben beteiligen und nicht Herrscher sein wollen.“⁵²

⁴⁵ Ebenda, S. 236.

⁴⁶ Cicero: Über das Wesen der Götter. Ebenda, S. 335.

⁴⁷ Ebenda, S. 336.

⁴⁸ Epikur: Fragmente. Fragment 54. Ebenda, S. 333.

⁴⁹ Cicero: Über das Wesen der Götter. Ebenda, S. 336.

⁵⁰ Epikur: Brief an Menoikeus. Ebenda, S. 235.

⁵¹ Epikur: Fragmente. Fragment 54. Ebenda, S. 316.

⁵² Fragment 53. Ebenda.

Epikur fordert, sich nicht nur aus dem Gefängnis der Politik, sondern auch aus dem des Alltagslebens zu befreien. Dieses Leben ist elend, wenn die „tierische Arbeit“ nur der Reichtumsanhäufung dient. Im Hinblick „auf die grenzenlosen Begierden ist auch der größte Reichtum Armut“.⁵³ Daraus leitet sich die Forderung ab: „Wenn du den Pythokles reich machen willst, dann gib ihm nicht mehr Geld, sondern vermindere [136] seine Begierde.“⁵⁴ Freilich ist Epikurs Forderung nach Selbstbeschränkung frei von den Extremen, die die Kyniker predigten. Allein schon seine Lustlehre bezeugt dies. Aber auch, für Epikur gilt: „Der größte Gewinn der Selbstgenügsamkeit ist die Freiheit.“⁵⁵

Epikurs Forderung, sich vom politischen Leben zurückzuziehen, ist nicht mit politischem Desinteresse gleichzusetzen. Für sein politisches Interesse spricht seine Vertragstheorie. In völliger Übereinstimmung mit seiner Atomistik und seiner Ethik erklärt er: „Das der Natur gemäße Recht ist ein den Nutzen betreffendes Abkommen mit dem Ziel, einander nicht zu schädigen noch sich schädigen zu lassen.“⁵⁶ Für diejenigen aber, die keine Verträge abzuschließen vermögen, existieren weder Recht noch Unrecht. Folglich muß gegen Platon eingewendet werden, daß es keine Gerechtigkeit an sich gibt.⁵⁷

Den Abgrund, der sich bei Epikur zwischen der politischen Abstinenz einerseits und seiner Gesellschaftstheorie andererseits auftut, versucht er dadurch zu überbrücken, daß er – wie vor ihm kein anderer Philosoph – die *Freundschaft* zu einer wesentlichen philosophischen Kategorie erhebt. „Von allem, was die Weisheit für die Glückseligkeit des ganzen Lebens bereitstellt, ist bei weitem das Größte die Gewinnung der Freundschaft.“⁵⁸ Freundschaft hat – wie die Gerechtigkeit – ihren Ursprung im Nutzen; aber ihren Bestand erhält sie „durch das gemeinsame Leben derer, die die Fülle der Lust erreicht haben“.⁵⁹

Epikur hat die Freundschaft nicht nur gelehrt, sondern auch praktiziert. In seinem Garten wurde ein sozialutopisches Experiment angestellt, das demonstrieren sollte, daß eine andere, der menschlichen Natur gemäßigere Form gemeinschaftlichen Lebens tugendhafter und glückseliger Menschen möglich sei.

[137]

⁵³ Fragment 67. Ebenda, S. 318.

⁵⁴ Fragment 71. Ebenda, S. 319.

⁵⁵ Epikur: Vatikanische Spruchsammlung, 77. Ebenda, S. 304.

⁵⁶ Epikur: Die Hauptlehre sätze. Satz 31. Ebenda, S. 290.

⁵⁷ Siehe ebenda, Satz 32 und 33.

⁵⁸ Satz 27. Ebenda, S. 289.

⁵⁹ Epikur: Fragmente. Fragment 49. Ebenda, S. 316.

Fünfzehnte Vorlesung: Philosophie im Imperium Romanum

Der griechischen Philosophie ging die große Dichtung des Homer voraus. Der römischen Philosophie, die durchgängig der griechischen verpflichtet ist, geht ein Dichter voraus, der in Homer sein Vorbild sah. Es ist dies *Ennius* (239–169 v. u. Z.), dessen Werk „*Annales*“ zum römischen „*Nationalepos*“ wurde. Im Griechischen ebenso zu Hause wie im Lateinischen, wird der „römische Homer“ zu einem der ersten und bedeutendsten Mittler zwischen griechischer und römischer Kultur. Er überträgt und bearbeitet nicht nur griechische Tragödien, besonders die des Euripides, sondern übersetzt auch eine philosophische Schrift des *Euhemeros* (um 300 v. u. Z.), der den Kyrenaikern nahestand, die Vorsehung der Götter in Frage stellte und auf den irdischen Ursprung der Göttervorstellungen verwies: Götter sind ausgezeichnete [138] Menschen der Vorzeit, die ihrer ungewöhnlichen Fähigkeiten und Leistungen wegen vergöttert wurden.

Ein zweites Faktum, das im direkten Sinne des Wortes vom Einzug griechischer Philosophie in Rom kündete: Im Jahre 155 v. u. Z. erlebten die schon an Theater gewöhnten Römer ein seltenes Schauspiel. Von Athen kommend, war eine Gesandtschaft in der Stadt der sieben Hügel eingetroffen, die Philosophie im Reisegepäck hatte, die sie vor den staunenden Römern ausbreitete. Die Gesandtschaft war nicht groß; sie bestand vornehmlich aus drei Männern: *Kritolaos*, *Diogenes* und *Karneades*.

Von den beiden Erstgenannten ist nicht viel zu berichten. Kritolaos repräsentierte die Peripatetische Schule, deren Hauptgeschäft nach Straton darin bestand, die Lehre ihres Meisters, insbesondere dessen praktische Philosophie, zu bewahren und sie gegen den immer mächtiger um sich greifenden Stoizismus zu verteidigen.¹

Auch der Stoiker Diogenes fände wohl in der Philosophiegeschichtsschreibung kaum Erwähnung, wenn er nicht als einer der ersten den Stoizismus in Rom vertreten hätte. Weit bedeutender und einflußreicher als Diogenes war *Panaitios* (um 180–100 v. u. Z.), mit dem die mittlere Stoa beginnt und der als der eigentliche Inaugurator des römischen Stoizismus angesehen werden kann. Er gewann eine Reihe römischer Aristokraten – besonders aus dem hellenenfreundlichen Kreise des Scipio Africanus minor, dem auch der Geschichtsschreiber Polybios und der Dichter Terenz angehörten – für den Stoizismus, was ihm um so leichter gelang, als er in seinen politischen Lehren eine theoretische Rechtfertigung der Politik des Römischen Imperiums gibt.

Die bedeutendste Gestalt der Philosophengesandtschaft war *Karneades* (214–129 v. u. Z.), das Haupt der attischen Akademie. Karneades setzte nicht nur die skeptische Interpretation der sokratisch-platonischen Philosophie, die seit *Arkesilaos* (315–240 v. u. Z.) Einzug in die Akademie gehalten [139] hatte, mit Vehemenz fort, bekämpfte nicht nur den stoischen Dogmatismus, sondern unterwarf den ganzen Streit zwischen den griechischen Philosophenschulen schneidender Kritik. Was soll – so mag er argumentiert haben, denn Schriftliches hat er seinem skeptischen Standpunkt gemäß nicht hinterlassen – diese Auseinandersetzung um Dogmen, wenn doch klar ist, daß unumstößliche Gewißheit unerreichbar bleibt. Es gibt kein Kriterium, an dem die Wahrheit eines Urteils gemessen werden könnte. Die „begriffliche Vorstellung“ der Stoiker ist keineswegs so evident, wie diese vorgeben. Auch richtige Schlüsse sind nur dann wahr, wenn die Prämissen stimmen. Diese aber hängen wiederum von Vordersätzen ab, die ihrerseits Prämissen erfordern – und so fort bis in die Unendlichkeit. Da es also keine absolute Gewißheit geben kann, muß man sich in theoretischen wie in praktischen Dingen an die *Wahrscheinlichkeit* halten.

In Rom ist Karneades, dessen hinreißende Beredsamkeit in allen Berichten gerühmt wird, mit zwei Vorträgen aufgetreten. Im ersten begründete und verteidigte er die Gerechtigkeit; im zweiten widerlegte und verurteilte er sie. „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.“² Daß die Reden des Karneades von

¹ Alexander von Aphrodisias und Andronikos von Rhodos, die für die Geschichte des Aristotelismus von einiger Bedeutung sind, wurden bereits an anderer Stelle vorgestellt. (Siehe S. 107 und 17 des vorliegenden Buches.)

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Zweiter Band, Leipzig 1982, S. 287.

erheblicher politischer Brisanz gewesen sein müssen, ist daraus zu ersehen, daß zu jener Zeit die Frage, ob die römischen Expansionen gerecht seien, heftig diskutiert wurde.

Das Fehlen eines Vertreters des Epikureismus in der Philosophengesandtschaft verhinderte selbstverständlich nicht, daß auch die atomistisch-materialistische Lehre nach Rom übergriff; dem Epikureer Lukrez verdankt die römische Philosophie ihre bedeutendste Leistung.

Es gibt wohl kaum eine griechische Philosophenschule, die nicht ihre Gedanken auf römischen Boden verpflanzt. Im 1. Jahrhundert v. u. Z. ist es zu einer Selbstverständlichkeit [140] geworden, daß griechische Lehrer in Rom dozieren, junge Römer an den Philosophenschulen Athens und anderer griechischer Städte studieren. Griechische Philosophie wird wesentlicher Bestandteil römischer Bildung.

Der Prozeß der Verpflanzung griechischer Philosophie auf römischen Boden hat selbstverständlich – wie der Fusionsprozeß zwischen griechischer und römischer Kultur überhaupt – seine Ursache in den historischen Bedingungen, wie sie durch die Entwicklung von Rom zur Weltmacht geschaffen worden waren.

Als Thales in Milet philosophierte, war Rom noch völlig bedeutungslos. Als nach den Perserkriegen in Athen die griechische Kultur und Philosophie ihren klassischen Höhepunkt erreichte, war Rom ein Ackerbau treibendes Gemeinwesen, das gerade begonnen hatte, seine nächsten Nachbarn in Latium zu unterwerfen. Als sich die philosophischen Schulen des Hellenismus entwickelten, unterwarf sich Rom Zug um Zug die Apenninenhalbinsel und schickte sich an, die Vormachtstellung im westlichen Mittelmeerraum zu erobern. In den drei großen Kriegen gegen Karthago (264–241, 218–202, 149–146 v. u. Z.) wurde dieses Ziel erreicht. Der Expansionsdrang der Römer richtete sich auch gegen den östlichen Mittelmeerraum. In den Makedonischen Kriegen (215–205, 200–197, 121–168 v. u. Z.) wurde die römische Herrschaft in Griechenland errichtet und gefestigt. 148 v. u. Z. wurde Griechenland zur römischen Provinz.

Die gewaltige und gewaltsame Expansion hatte nicht nur die Stärkung der militärischen und politischen Macht Roms zur Folge, sie führte zu wesentlichen Veränderungen der sozialen Struktur dieses Riesenreiches.

Karl Marx, der in der Geschichte des Landeigentums die „Geheimgeschichte“ der römischen Republik³ sah, zitiert in seinem „Kapital“ den griechischen Historiker *Appian aus Alexandrien* (Ende des 1. Jh.), der von einer Tendenz berichtet, die zwar schon im 4. Jahrhundert v. u. Z. begann, im 2. Jahrhundert v. u. Z. aber ihren Höhepunkt erreichte: „Die Reichen hatten sich des größten Teils der ungeteilten Län-[141]dereien bemächtigt. Sie vertrauten den Zeitumständen, daß sie ihnen nicht mehr abgenommen würden, und kauften daher die in ihrer Nähe gelegenen Stücke der Armen, zum Teil mit deren Willen, zum Teil nahmen sie sie ihnen mit Gewalt, so daß sie nur mehr weit ausgedehnte Domänen statt einzelner Felder bebauten. Sie gebrauchten dabei Sklaven zum Landbau und zur Viehzucht, weil ihnen freie Leute weg von der Arbeit zum Kriegsdienst genommen worden wären. Der Besitz von Sklaven brachte ihnen auch insofern großen Gewinn, als sich diese wegen ihrer Befreiung vom Kriegsdienst ungefährdet vermehren konnten und eine Menge Kinder bekamen. So zogen die Mächtigen durchaus allen Reichtum an sich und die ganze Gegend wimmelte von Sklaven. Der Italer dagegen wurden immer weniger, aufgerieben wie sie waren durch Armut, Abgaben und Kriegsdienst.“⁴

Im Gefolge der rücksichtslosen Versklavung eines Teiles der besiegten Völkerschaften kamen immer mehr unfreie Arbeitskräfte auf die italischen Latifundien. In Steinbrüchen, Bergwerken und städtischen Werkstätten fand die Sklavenarbeit in bedeutendem Maße Anwendung. Im 2. Jahrhundert v. u. Z. hatte sich die römische Gesellschaft zur klassischen Sklavenhaltergesellschaft entwickelt. Die Sklaven waren zur entscheidenden Grundlage der antiken Produktionsweise geworden.

In dem Maße, wie die Sklavenarbeit Massencharakter annahm, in dem Maße verarmten und verelendeten die Plebejer. Die freie italische Bauernschaft, aus der der römische Staat seine, eigentliche

³ Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEW, Bd. 23, S. 96, Anm. 33.

⁴ Zit. ebenda, S. 754/755, Anm. 211.

ökonomische und militärische Kraft gezogen hatte, wanderte in die Städte und vergrößerte hier das Heer der „proletarii“.

Die politischen Folgen dieser zugespitzten sozialen Gegensätze sind bekannt: demokratische Bewegungen, die in den *Gracchen* ihre herausragenden Wortführer fanden; zahllose Sklavenaufstände, von denen die bedeutendsten unter der Führung von *Eunus, Salvius und Spartacus* standen.

Die unheilbare Krise der republikanischen Ordnung wurde durch die Schaffung eines Söldnerheeres, zu der die fort-[142]währenden kriegerischen Auseinandersetzungen zwangen, und durch die Interessengegensätze innerhalb der herrschenden Klasse weiter zugespitzt. Diese Krise ließ die Diskrepanz, die zwischen den neuen sozialen und politischen Verhältnissen im Römischen Reich und dem alten ideologischen Überbau entstanden war, besonders spürbar werden. Römische Religion und Sitte, die ihre Wurzeln in den archaischen Zuständen hatten, entsprachen nicht mehr der Lebensweise der herrschenden Klasse. Das Bedürfnis nach einer neuen Denkweise entstand. Die Römer brauchten diese allerdings nicht neu zu erfinden, denn sie kam ihnen in Gestalt der hellenistischen Philosophie entgegen.

Daß die hellenistische Philosophie in der Lage war, die ideellen Bedürfnisse der Römer im wesentlichen zu befriedigen, hat wohl seinen Grund darin, daß sie aus einer Situation erwuchs, die nicht grundsätzlich verschieden von der war, in der sich das denkende Individuum im Römischen Reich befand. Daraus wäre nicht nur die relativ rasche, wenn auch nicht ohne Widerstände sich vollziehende Übernahme griechischer Philosophie durch die Römer zu erklären, sondern auch jener merkwürdige Umstand, daß das große Rom, dessen Legionen riesige Territorien eroberten, dessen Staatsmänner ein gewaltiges Imperium zusammensetzten, dessen Juristen das Recht so ausbildeten, daß es über Jahrhunderte Grundlage für die Rechtsprechung der meisten europäischen Länder blieb, dessen Geschichtsschreiber in Erfüllung ideologischer Funktionen originelle Leistungen hervorbrachten, dessen Ingenieure die Technik förderten, dessen Künstler und Literaten Werke schufen, die zu den unvergänglichen Schätzen der Menschheitskultur gehören, daß also das große Rom zwar bedeutende Denker, aber *keine eigenständige Philosophie* besaß.

Kultur- und Geistesleben der Römer ist in vielfacher Hinsicht den Griechen verpflichtet, aber wohl auf keinem Gebiet ist die Abhängigkeit so gravierend wie auf dem Gebiete der Philosophie. Es kann keine Richtung im römischen Philosophieren angegeben werden, die nicht ihren Ursprung in der griechischen Philosophie hätte.

Selbstverständlich werden Stoizismus, Skeptizismus, Py-[143]thagoreismus und Platonismus den neuen Bedingungen angepaßt; allein die römischen Epikureer halten mit erstaunlicher Konsequenz an Geist und Buchstaben ihres Meisters fest. Aber eine neue große Synthese gelingt nicht mehr. Vielmehr dominieren praktische Bedürfnisse, denen entsprechend dieses oder jenes Moment dieser oder jener Richtung entnommen wird. Eklektizismus, oft unter antidogmatischen Vorzeichen vorgestellt, ist das Resultat, das keineswegs nur bei Cicero erscheint.

Aus den Tatsachen, daß römisches Geistesleben kein grundlegend neues philosophisches Prinzip hervorgebracht hat, daß römisches Philosophieren mehr oder weniger durch die Tendenz zum Epigonenhaften und Eklektischen charakterisiert ist, kann nun nicht geschlossen werden, daß Rom für die Philosophieentwicklung überhaupt bedeutungslos sei.⁵ Die Bedeutung der römischen Philosophie läßt sich auch nicht auf ihre unbezweifelbare Mittlerrolle zwischen der griechischen und der europäischen Philosophie der Neuzeit reduzieren.

Die von den Griechen übernommene Philosophie spielt im römischen Geistesleben des 2. und 1. Jahrhunderts v. u. Z. insofern eine positive Rolle, als sie zur Umwälzung des ideologischen Überbaus beiträgt. Das geschah vor allem durch ihre Tendenz zur *Säkularisierung der Denkweise*. Ennius' religionskritische Elemente, der stoische Gottesbegriff, der Skeptizismus und vor allem natürlich der Materialismus der Epikureer sind unvereinbar mit der polytheistischen Religion des alten Roms.

⁵ Diesen Schluß zieht Albert Schweigler: „Die Römer haben an der Fortbildung der Philosophie keinen selbstthätigen Antheil genommen.“ Sie haben nur „den Uebergang der Philosophie in die allgemeine Bildung“ eingeleitet und vermittelt. (Albert Schweigler: Geschichte der Philosophie im Umriß, Stuttgart 1868, S. 120.)

Die der Tradition verhafteten Politiker des Senats sahen wohl, daß der alten Religion, den alten Sitten und Werten, unter denen Rom groß geworden war, vom Eindringen der Philosophie Gefahr drohte. Namentlich der alte *Cato* (234–449 v. u. Z.) wandte sich entschieden gegen die „Philosophenplage“: Die Philosophen seien Schwätzer, die den sittlichen Bestand des Staates gefährden; ganz recht hätten die [144] Athener getan, als sie Sokrates hinrichteten; auch in Rom müsse dem Wirken der Philosophen Einhalt geboten werden. In der Tat nahm der Senat mehrere Gesetze an, die das Lehren von Philosophie unter Strafe stellten. Sie blieben wirkungslos wie alle staatlichen Verordnungen, die sich gegen eine historische Notwendigkeit richteten.

Mit dem Untergang der Republik schlägt allerdings die Säkularisierungstendenz in ihr Gegenteil um. In der Kaiserzeit, mit der die Stagnation und der allmähliche Untergang Roms begann, beobachten wir eine ständig zunehmende *Sakralisierung der Denkweise*, die einen Höhepunkt im Neuplatonismus erreicht und schließlich in der sich herausbildenden christlichen Theologie aufgeht.

Aber auch in ihren jeweiligen ideologischen Funktionen erschöpft sich die Rolle römischer Philosophie nicht. Ihre *philosophiehistorische Bedeutung* besteht darin, daß sie den weiteren Entwicklungsgang der philosophischen Grundrichtungen mitprägt. Ohne Lukrez ist die weitere Entwicklung des Materialismus ebensowenig vorstellbar wie die Entwicklung des Idealismus ohne Plotin.

Materialistische und atheistische Gedanken werden in Rom am konsequentesten von den Anhängern des Epikur vertreten. Während in Athen der „epikureische Garten“ weiterexistiert,⁶ die Anhänger des großen hellenistischen Materialisten treu im Geiste seiner Lehre leben, ohne allerdings eigene originelle Gedanken hervorzubringen, beginnt in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. u. Z. der *Epikureismus in Rom* Fuß zu fassen. Von Cicero wissen wir, daß zu dieser Zeit lateinische Schriften epikureischen Inhalts erschienen, die allerdings ihrer unvollkommenen literarischen Form wegen keinen sonderlichen Eindruck machten. Das ändert sich im 1. Jahrhundert v. u. Z. ganz entschieden. In Neapel bildet sich ein Kreis von Männern, in dessen Mittelpunkt der Epikureer *Siron* steht und der besonders auf die Entwicklung der römischen Literatur einwirkt. Epikureische Denkmotive und Haltungen finden wir bei *Vergil* (70–19 v. u. Z.), der dem Epikureer Philodemos nahegestanden hat. Auch in der Darstellung des goldenen [145] Zeitalters und der Kulturentwicklung durch *Ovid* (43 v. u. Z.–17 oder 18 u. Z.) begegnen uns epikureische Motive. Selbstverständlich waren diese begnadeten Dichter keine Epikureer im strengen Sinne – wie ja auch Lessing und Goethe keine Spinozisten im systematisch-philosophischen Sinne gewesen sind. Aber ihre Offenheit für epikureische „Aufklärung“ charakterisiert doch sowohl die geistige Situation am Ende der römischen Republik wie den Einfluß des Epikureismus, der diese Situation mitbestimmte. Als sich im 2. Jahrhundert u. Z. die Epikureer verstärkt der zunehmenden Sakralisierung des römischen Geisteslebens, dem Mystizismus, Irrationalismus und Aberglauben entgegensetzten, stand ihnen geistesverwandt der große Satiriker *Lukian* (120–180) zur Seite.

Die genialste Vereinigung von epikureischer Philosophie und römischer Poesie vollzieht der bedeutendste Materialist Roms, der schon mehrfach erwähnte *Titus Lucretius Carus*, auch Lukrez genannt (97–55 v. u. Z.). Er lebte zur Zeit jener sich überstürzenden Ereignisse, die das Ende der römischen Republik besiegelten: Kampf zwischen Demokratie und Optimaten, Aufstand des Spartacus (74–71 v. u. Z.), Verschwörung des Catilina (63 v. u. Z.), Vorbereitung der Militärdiktatur durch Cäsar. Wir wissen nicht, wie sich Lukrez zu diesen Vorgängen verhalten hat, wie wir überhaupt kaum Gewisses über sein Leben sagen können. Verleumderische Berichte über ihn sind nur als Ausdruck weltanschaulicher Kämpfe in Rom ernst zu nehmen.

Was uns allerdings überliefert ist, ist sein Werk. Und was für ein Werk! Die Stellung von „*De rerum natura*“ (Über die Natur der Dinge) ist schon dadurch ausgezeichnet, daß es die einzige größere und bedeutende Schrift aus der Geschichte des antiken Materialismus ist, die in ihrer Geschlossenheit die Zeiten überdauert hat. Ein Grund für diese Einzigartigkeit liegt sicher in der hohen, selbst von erbitterten Gegnern nicht zu ignorierenden literarisch-künstlerischen Form, in der Lukrez das epikureische Gedankengebäude darstellt. Lukrez' Lehrgedicht, das den größten Dichtungen der Antike würdig zur

⁶ Siehe: Griechische Atomisten, Leipzig 1977, S. 86 ff.

Seite gestellt werden kann, widerlegt nicht nur das Vorurteil, daß materialistische Philosophie nicht mit innerer Begeisterung und künstlerischem Schwung vorgetragen werden [146] könne, sondern auch die Meinung, daß die Beziehung von Philosophie und Wissenschaft die Beziehung von Philosophie und Poesie ausschliesse. Er war ein Dichter, der – neben Cicero – das Problem löste, die philosophische Fachterminologie aus dem Griechischen ins Lateinische zu übertragen.

„Schwer zwar ist’s, ich verhehl’ es mir nicht, das entdeckte Geheimnis
Griechischer Weltweisheit in lateinischen Versen zu künden.
Auch bedarf es dazu 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 Wärter gefunden,
Die klarleuchtende Helle vor deinem Verstande verbreiten,
Daß du das Dunkel der Dinge vollständig zu lichten vermöchtest.“⁷

Daß Lukrez ganz im Banne Epikurs steht, daß er dessen Prinzipien in Naturphilosophie, Kanonik und Ethik meisterhaft vertritt, soll hier nur durch wenige Zeugnisse belegt werden, da kein Grund besteht, das Grundgerüst der epikureischen Philosophie nochmals aufzubauen:

„Preis Epikurs

Der du zuerst aus der Finsternis Nacht so leuchtend die Fackel,
Hoch zu erheben vermocht und die Güter des Lebens zu zeigen, [147]
Dir, o Zier des hellenischen Volks, dir folg’ ich und setze
Fest den Fuß in die Spuren, die du in den Boden gedrückt hast.
Du, mein Vater, du bist der Entdecker der Wahrheit, du gibst uns
Väterlich Rat. Wie die Bienen auf blumiger Halde den Blüten
Allen Honig entsaugen, so schlürfen auch wir aus den Rollen,
Die du, Gepriesener, schriebst, nun alle die goldenen Worte,
Goldene Worte und wert bis in Ewigkeit weiterzuleben!
Denn sobald dein System, das Erzeugnis göttlichen Geistes,
Über das Wesen der Dinge die laute Verkündigung anhebt,
Scheucht es die Angst von der Seele. Da weichen die Mauern des Weltalls
Und ich erblick’ im unendlichen Raum das Getriebe der Dinge.“⁸

Epikureischer Materialismus spricht sich im ersten Lehrsatz des Lukrez aus:

„Nichts kann je aus dem Nichts entstehn durch göttliche Schöpfung.
Denn nur darum beherrscht die Furcht die Sterblichen alle,
Weil sie am Himmel und hier auf Erden gar vieles geschehen
Sehen, von dem sie den Grund durchaus nicht zu fassen vermögen.
Darum schreiben sie solches Geschehn wohl der göttlichen Macht zu.
Haben wir also gesehen, daß nichts aus dem Nichts wird geschaffen, [148]

Dann wird richtiger auch die Folgerung draus sich ergeben,
Woraus füglich ein jegliches Ding zu entstehen im Stand ist
Und wie alles sich bildet auch ohne die Hilfe der Götter.“⁹
Die atomistische Grundhaltung wird Im folgenden Vers zum Ausdruck gebracht:

„Alle Natur, wie sie ist an sich, muß also bestehen
Aus zwei Dingen allein. Denn Körper nur gibt es und Leeres,

⁷ Lukrez: Über die Natur der Dinge. Aus dem Lateinischen übersetzt von Hermann Diels. Herausgegeben von Georg Klaus, Berlin 1957, I 136–147.

⁸ Ebenda, III 1–4, 9–17.

⁹ Ebenda, I 150–158.

Welches die Körper umfängt und Bahn schafft jeder Bewegung.
Was nun die Körper betrifft, so lehrt der gewöhnliche Sinn schon,
Daß sie bestehn, Und wenn wir den Sinnen vor allem nicht trauen,
Fehlt uns der Grund, auf den wir gestützt die verborgenen Dinge
Irgendwie mit verständigem Geist zu erforschen vermögen.“¹⁰

So könnte nun weiter Passage an Passage gereiht werden, immer würde uns echter epikureischer Geist entgegenleuchten. Und doch weist Lukrez' Lehrgedicht über eine kongeniale Nachschöpfung hinaus. Wir finden in dieser für uns vollständigsten Darstellung der epikureischen Philosophie, die als Quelle schon deswegen von unschätzbarem Wert ist, Gedanken, die so in den uns überkommenen Fragmenten des Epikur nicht anzutreffen sind. Freilich wissen wir nicht, ob dem Lukrez das Hauptwerk des Epikur „Über die Natur“ noch in vollständiger Gestalt vorgelegen hat und ob nicht diese Gedanken in jenem schon enthalten waren. Sei es, wie es wolle. Jedenfalls hat Lukrez in seinem Kampf gegen die Religion, gegen die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, gegen die Angst vor den Göttern und dem Tode, gegen die Furcht vor [149] 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 organische 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.

Führt er hinsichtlich der Entwicklung der organischen Welt Ideen des Empedokles – freilich in recht kritischer Weise – weiter, so zeigen seine Betrachtungen über den Menschen und seine Gesellschaft eine erstaunliche Originalität.

„... die Erde erwarb mit Recht sich den Namen
Einer Mutter. Denn alles, was lebt, hat die Erde geschaffen.“¹¹

So auch den Menschen, dessen Seele von seinem Körper untrennbar ist. Körperliche und seelische Bedürfnisse sind der Grund, auf dem sich die geistige Entwicklung vollzieht. Diese allerdings hat die Entwicklung der Gesellschaft und der Kultur zur Bedingung. Ihren Ursprung hat diese in einem nahezu tierischen Zustand der Menschen.

„Nur was Regen und Sonne verlieh, was die Erde von selbst gab,
Ward als Geschenk von den Menschen zufriedenen Herzens empfangen.“¹²

Die Herstellung und Anwendung erster Werkzeuge und Waffen machte aus den Sammlern Jäger. Dem Gebrauch des Feuers mißt Lukrez eine große Rolle bei der Kulturentwicklung der Menschheit bei; er folgt aber hierbei weder der positiven noch der negativen (kynischen) Interpretation der Prometheus-Sage, sondern leitet in antimythologischer Weise den Gebrauch des Feuers durch die Menschen aus deren Naturbeobachtungen ab. Bedürfnis und Lernen von der Natur sind die Ursachen für die Herausbildung der Fähigkeiten, Tiere zu zähmen und Acker zu bestellen, Häuser zu bauen und Klei-[150]dung herzustellen, Erze zu gewinnen und zu verarbeiten. In Zusammenhang mit diesen Prozessen habe sich die Herausbildung der monogamen Familie vollzogen. Ursprünglich habe „Venus der Liebenden Leiber in Wäldern“ zusammengeführt.

„Dann erbauten sie Hütten, verschafften sich Felle und Feuer,
Und da schloß nun der Mann mit dem *einen* Weibe den Ehbund.
So ward das heilige Recht des ersten Herdes begründet
Und der Familie, im Kreis der dem Bunde entsprossenen Kinder
Jetzt erst wandte das Menschengeschlecht sich zu milderen Sitten.“¹³

¹⁰ Ebenda, I 419–425.

¹¹ Ebenda, V 795–796.

¹² Ebenda, V 937–938.

¹³ Ebenda, V 1010–1014.

Sprache und Religion werden in ihrem Entstehen auf nämliche naturalistische Weise erklärt. Immer geht es dem Lukrez darum, den Nachweis zu führen, daß die Gaben der Kultur keine Geschenke der Götter sind, um die man bitten muß und für die man zu danken hat, sondern daß sie das Resultat der Tätigkeit der Menschen selbst sind, die in diesem Prozeß ihre von Natur gegebenen Anlagen entwickeln und die von der Natur gegebenen Möglichkeiten realisieren.

„Täglich zeigten sie so, wie durch Feuer und neue Erfindung
Ihr bisheriges Leben zu bessern sei. So begannen Männer, die mehr als die andern durch Geist und Verstand sich bewährten,
Städte zu gründen und dort als Könige Burgen zu bauen,
Die sie als Zufluchtsort und als Schutz für sich selber bestimmten;
Und sie verteilten das Vieh und die Äcker und gaben sie jedem,
Wie nach Gestalt und Kraft des Körpers und Geistes ihm zukam.“¹⁴

[151] Es zeugt von erstaunlicher Einsicht, daß Lukrez den Sturz der urwüchsigen Königsherrschaft, die in seinen Schilderungen als eine Art militärischer Demokratie erscheint, und die Einrichtung der Demokratie mit dem Aufkommen und der Entwicklung der Eigentumsverhältnisse verbindet.

„Später erst kam der eigne Besitz, und das Gold ward gefunden,
Gold, das die Starken und Schönen der früheren Ehre beraubte.“¹⁵

Gold, Geld zersetzt die urwüchsige Gemeinschaft, spaltet die Gesellschaft in Arme und Reiche. Die Angst vor der Armut führt zur Jagd nach Reichtum, die jede sittliche Norm mit Füßen tritt:

„So vergießen sie Bürgerblut, um sich Geld zu erraffen,
Doppeln den Reichtum mit Gier und begehen Morde auf Morde,
Freuen sich bar des Gefühls am Trauersarge des Bruders,
Und sie betrachten mit Haß und mit Angst den Tisch der Verwandten.“¹⁶

Lukrez sieht den Fortschritt in der Kulturentwicklung insofern als dialektischen Prozeß, als er die zunehmenden Widersprüche, die in diesem Prozeß aufbrechen, deutlich macht. Davon zeugt auch seine Beschreibung der Entwicklung der Kriegstechnik. Nicht nur, daß durch die Entwicklung der Waffentechnik das gegenseitige Töten größeren Maßstab annimmt, sondern der Gipfel widernatürlichen „Wahnsinns“ wird für ihn darin erreicht, daß Tiere in die menschlichen Kriegshandlungen einbezogen werden.

„Erst bestieg man bewaffnet die Rippen des Rosses und lenkte
Dies mit der Linken am Zügel, die Rechte war rüstig zum Kampfe. [152]
Dann versuchte man erst mit dem Doppelgespanne das Kriegsglück.
Und zweispännig zu fahren ward eher beliebt als mit vieren
Und als bewaffnet zu steigen auf sichelbewaffnete Wagen.
Dann erst lehrten die Punier die eklen Lucanischen Ochsen,
Mit dem Turm auf dem Rücken und Schlangenrüsseln des Krieges
Wunden verachten und Massen des feindlichen Heeres durchbrechen.
So trieb eins aus dem andern hervor die traurige Zwietracht,
Um dem Menschengeschlecht als schaurige Waffe zu dienen,
Und tagtäglich vermehrten sich so die Schrecken des Krieges.“¹⁷

Seine dichterische Kraft zeigt sich besonders in der Beschreibung dieser – von Menschen verursachten – Schrecken, die die nicht mehr zu bändigenden Elefanten und Rosse, Löwen, Stiere und Eber in den Reihen beider kriegführender Heere hervorbringen.

„So erkannten die Ärmsten zu spät den Schaden des Tierkampfs,
Wenn sie ihn wirklich erkannten. Doch glaub ich, man konnt' es schon vorher

¹⁴ Ebenda, V 1105–1111.

¹⁵ Ebenda, V 1113–1114.

¹⁶ Ebenda, III 70–73.

¹⁷ Ebenda, V 1297–1307.

Sich wohl denken im Geiste und wohl als möglich voraussehn,
Wie hieraus erwüchse gemeinsames, schreckliches Unheil.“¹⁸

Die Angst vor der Armut, aus der das Morden entspringt, muß wie jede Angst – selbst die vor den Gesetzen – gebannt werden, weil jegliche Ängste vernünftiges und lustvolles Leben „beflecken“. [153]

„Doch wenn der Mensch nach der Wahrheit wüßte ein Leben zu leiten,
Wäre des Reichtums Gipfel: bescheidenes Leben mit Gleichmut;
Denn der bescheidene Mensch kennt niemals wirkliche Armut.“¹⁹

Trotz eindringlicher Gesellschaftskritik endet Lukrez' Theorie der Kulturentwicklung merkwürdig optimistisch:

„Schiffahrt, Ackerbebauung, Errichtung von Mauern, Gesetze,
Waffen, Straßen, Bekleidung und alles ähnliche Gute,
Ehren, und alles, was irgend zur Lebensverfeinerung beitrug,
Lieder und Bilder und alle die sonstigen bildenden Künste,
Lehrte Erfahrung und Übung den mählich von Stufe zu Stufe
Vorwärts schreitenden Geist, der unverdrossen sich mühte.
So bringt Schritt für Schritt die Zeit jedwedem zum Vorschein,
Und der Verstand hebt alles empor zum Reiche des Lichtes.
Denn man ersah mit dem Geiste, wie eins aus dem andern sich aufhellt,
Bis man in jeglicher Kunst zu dem höchsten Gipfel gelangt ist.“²⁰

Hier ist nun der Punkt, von dem aus über Differenzen zwischen Epikur und Lukrez nachgedacht werden muß. Freilich war Lukrez bemüht – und das höchst erfolgreich –, treu den Spuren des Epikur zu folgen; aber seiner Zeit – und wohl auch seiner Jugend – vermochte er sich nicht zu entziehen. Vergleicht man die Stimmung, von der die Fragmente des Epikur künden, mit der, die das Lehrgedicht des Lukrez durchwaltet, [154] so fällt auf, daß der resignative Zug des Epikur, der im „Lebe im Verborgenen“ seinen Ausdruck fand, bei Lukrez merklich zurücktritt. Zwar lesen wir auch bei Lukrez:

„Wonnevoll ist's bei wogender See, wenn der Sturm die Gewässer
Aufwühlt, ruhig vom Lande zu sehn, wie ein anderer sich abmüht,
Nicht als ob es uns freute, wenn jemand Leiden erduldet,
Sondern aus Wonnegefühl, daß man selber vom Leiden befreit ist.
Wonnig auch ist's ohn' eigne Gefahr die gewaltigen Schlachten,
Die durch das Blachfeld toben im Krieg, mit Augen zu schauen.
Doch nichts Süßeres gibt's als die heiteren Tempel zu hüten.
Welche die Lehre der Weisen auf sicheren Höhen errichtet,
Ruhevoll kannst du von dort auf das Treiben der andern herabsehn.“²¹

Der Hochmut des Wissenden, des Kontemplativen, wird jedoch ständig vom Engagement des Kämpfenden durchkreuzt. Natürlich war auch Epikur im Kampf gegen den Götterglauben prinzipiell genug. Aber der Hellene stand am Ende einer langen Tradition von Religionskritik, und die griechischen Götter spielten zur Zeit des Epikur längst nicht mehr die Rolle, die die römischen noch spielten. Der Römer dagegen stand mit am Beginn der Kritik römischer Götter, war Zeitgenosse und Mitgestalter der Umwälzung eines ideologischen Überbaus.

War der Epikureismus die einheitlichste und geschlossenste philosophische Lehre, die im Imperium Romanum wirkte, so ist der Stoizismus die *einflußreichste*. Allerdings ist es weniger die herbe und strenge Lehre der alten Stoa, die die Köpfe der Römer bewegt, sondern vielmehr sind es die Gedanken der mittleren Stoa, die von *Panaitias* und *Poseidonios* (135–51 v. u. Z.) begründet und vertreten

¹⁸ Ebenda, V 1341–1344.

¹⁹ Ebenda, V 1117–1119.

²⁰ Ebenda, V 1448–1457.

²¹ Ebenda, II 1–9.

wurden. Indem [155] diese Denker den Stoizismus nach Rom tragen, bilden sie ihn – freilich bei Beibehaltung stoischer Grundthesen – so um, daß er den ideellen Bedürfnissen der Römer entgegenkommt.

Am vordergründigsten zeigt sich dies in der Apologisierung der römischen Weltherrschaft. „Der beste Staat – so Panaitios – ist eine Mischung aus Demokratie, Monarchie und Aristokratie.“²² Für ihn stellte sich aber die römische Republik gerade als eine solche Mischform heraus. Hinzu kam, daß die Stoiker im Imperium Romanum ihre Idee des Kosmopolitismus verwirklicht sahen.

Die stoische Idee vom Kosmopolitismus hatte die Auffassung von der natürlichen Gleichheit und der natürlichen Verwandtschaft der Menschen zur Voraussetzung. Diese Gleichheit wird nunmehr verstärkt auf sittliche Gleichheit reduziert und durch die Sätze eingeschränkt, es sei naturgemäß, daß dasjenige, was sich nicht selbst beherrschen kann, beherrscht werden muß, Eigentum und Sklaverei seien natürliche Erscheinungen, die der sittlichen Gleichheit keinen Abbruch tun.

Wenn vom Stoizismus als philosophischer Grundlage des römischen Rechtes die Rede ist, dann wird man dies nicht auf das abstrakte Prinzip des stoischen Naturrechts schlechthin beziehen dürfen, sondern auf eine historisch-realistischere Fassung durch die mittlere Stoa.

Das zweite in die Augen springende Merkmal, das die mittlere Stoa von der alten unterscheidet, ist die Milderung des ethischen Rigorismus zugunsten einer praktikableren Morallehre. Die äußeren Güter gewinnen wieder Bedeutung; die Frage, welche von diesen anderen vorzuziehen sind, wird zu beantworten versucht. Die Lust wird in natürliche und unnatürliche eingeteilt²³ und nur die letztere der Kritik unterworfen. Die Autarkie der Weisen wird aufgesprengt; Zweck der Tugend ist das Glück, schreibt Panaitios, „das in einem naturgemäßen Leben besteht; jeder aber erreicht dies auf eine andere Weise“.²⁴

[156] Der Zug zum Praktischen gewinnt weiter Einfluß auf die Interpretation des stoischen Gottesbegriffs. Davon zeugt die Lehre von der dreifachen Theologie: „Es gibt drei Klassen von Götterlehren: die erste ist die der Dichter, die zweite die der Philosophen, die dritte die der Staatsmänner. Die erste Gattung ist läppisch, weil dabei viele unwürdige Erdichtungen mit unterlaufen ... Die zweite Gattung paßt nicht für den Staat: denn sie umfaßt einerseits manches Überflüssige und andererseits auch manches, was zu wissen dem Volke schädlich ist: z. B. ... daß der Staat von seinen Göttern keine wirklichen Bilder habe, daß der wahre Gott kein Geschlecht, kein Alter und keine begrenzte körperliche Gestalt habe.. Die dritte Gattung von Theologie ist diejenige, welche die Bürger in den Städten und besonders die Priester kennen und ausüben müssen. Sie schreibt vor, welche Götter öffentlich zu verehren seien und welche heiligen Handlungen und Opfer zu vollziehen einem jeden gezieme. Die Theologie der ersten Art paßt sich am meisten dem Theater an, die zweite der Welt, die dritte dem Staat.“²⁵

Aber auch der Gottesbegriff der mittelstoischen Philosophen wird schillernder als in der alten Stoa, obwohl er dort schon vielschichtig genug war. Die pantheistische und rationalistische Grundlage desselben wird zwar nie preisgegeben, aber die mit dem Pantheismus verbundenen materialistischen Tendenzen treten zurück, und die den Hörern und Lesern angepaßte Ausdrucksweise erzeugt den Schein, als ob es sich bei Gott um ein transzendentes Wesen handele. Das hat, später dazu geführt, daß insbesondere den jüngeren Stoikern (Seneca, Epiktet) starke religiöse, dem frühen Christentum ähnliche Züge zugeschrieben wurden. Unbestritten, daß eine bestimmte historische Situation ähnliche Vorstellungen und Stimmungen hervorbringt. Aber nicht übersehen werden darf, daß im Stoizismus letztlich immer die Vernunft Maßstab bleibt, während für das Christentum dieser Maßstab die Offenbarung ist. Mittlere wie jüngere, eigentliche römische Stoa bleiben in ihrem Wesen Philosophie, von deren hoher Sendung besonders Poseidonios überzeugt ist: „Philosophie, [157] du Führerin durchs Leben, die du zur Tugend leitest und das Laster bannst, was wären wir, ja was wäre das ganze

²² Panaitios: Aus unbestimmten Schriften. In: Die Nachsokratiker. Zweiter Band, Jena 1923, S. 84.

²³ Siehe ebenda, S. 83: „Es gibt eine naturgemäße und eine widernatürliche Lust.“

²⁴ Ebenda.

²⁵ Ebenda, S. 81/82.

menschliche Leben ohne dich! Du hast die Städte gegründet, du die zerstreuten Menschen zu gesellschaftlichem Leben zusammengerufen, du hast sie miteinander zuerst durch Wohnung und Ehe, dann durch Wort und Schrift verbunden; du hast Gesetze gegeben, du Zucht und Sitte eingeführt ... Welcher Mittel sollten wir uns daher eher bedienen als der deinigen, die du uns die Ruhe des Lebens geschenkt und den Schrecken des Todes von uns genommen hast?“²⁶

Das Streben, die stoischen Prinzipien näher an das Leben zu bringen, sie der tatsächlichen Lebenspraxis anzupassen, hat schließlich Konsequenzen für die Theorie selbst. Dadurch, daß der Dogmatismus der älteren Stoa nicht mehr ganz ernst genommen wird, kann sich der Blick auch anderen philosophischen Richtungen zuwenden, in denen ja auch bestimmte Seiten des Lebens und Erkennens begrifflich fixiert sind.

In der Tat dringen sowohl bei Panaitios wie bei Poseidonios vor allem platonische und aristotelische Denkmotive in den Stoizismus ein. 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 – wie die Differenzen zwischen ihren Hauptvertretern gleich zeigen werden nur noch bedingt gegeben. In Keimform ist daher hier die Tendenz zum Eklektizismus angelegt, die im Philosophieren der Römer wuchern wird. *Antiochos von Askalon* (1. Hälfte 1. Jh. v. u. Z.) spricht nur das Resultat dieser Tendenz aus, wenn er behauptet, daß die drei großen dogmatischen Philosophenschulen – Akademie, Peripatos, Stoa – in ihren Grundlehren übereinstimmen und sich eigentlich nur in ihrer Ausdrucksweise unterscheiden.

Obwohl Panaitios und Poseidonios im Lehrer-Schüler-Verhältnis zueinander stehen, weist doch ein Vergleich ihrer Lehren erhebliche Differenzen aus. Worüber Panaitios hauptsächlich reflektiert, sind ethische Fragen. Wo er auf die Einheit [158] von Physik und Ethik zu sprechen kommt, dort nimmt er die altstoische Lehre von der absoluten Weltvernunft und der ihr entsprechenden Vollkommenheit des Kosmos an, folgert aber daraus – wohl nicht ohne den Einfluß des Aristoteles – die Ewigkeit der Welt in der Weise, daß dabei die heraklitisch-stoische These vom Weltenbrand, in dem die Dinge vergehen und entstehen, in Wegfall gerät. Sein Weltbild ist rationalistisch geprägt, schließt altstoische Vorstellungen von der Sympathie aller Dinge, vom absoluten Fatum aus und wendet sich gegen Mantik und Astrologie. „Ich möchte die Möglichkeit, zu weissagen, nicht leugnen, aber bezweifeln.“²⁷ Gegen Platons Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wendet er sich mit folgenden Argumenten: „Platon, ‚der Homer unter den Philosophen‘, ist mit seiner Unsterblichkeitslehre im Irrtum. Denn alles, was entstanden ist, geht auch zugrunde; nun entstehen aber die Seelen, was ihre Ähnlichkeit mit denen, die sie erzeugen, beweist diese tritt ja nicht nur in körperlichen Eigenschaften, sondern auch in der geistigen Veranlagung zutage. Ein anderer Grund ist folgender: nichts empfindet Schmerz, ohne daß es krank ist; was aber krank werden kann, wird auch, zugrunde, gehen. Nun empfinden aber die Seelen Schmerz; also gehen sie auch zugrunde.“²⁸

In all diesen Fragen unterscheidet sich der Syrer Poseidonios von seinem griechischen Lehrer. Er hält an der Unsterblichkeit der Seele fest, bezieht Astrologie und Mantik in seine philosophische Spekulation ein und verteidigt die These vom Weltenbrand. Letztere verbindet er jedoch mit geologischen Forschungen, die ihn zu der Auffassung führen, daß den vulkanischen Kräften gegenüber den nep-tunischen der Vorrang gebührt. Poseidonios ist nämlich – auch hier im Unterschied zu seinem Lehrer – Universalgelehrter. Seine mathematischen, astronomischen, physikalischen, geographischen und grammatikalischen Forschungen wurden hoch gerühmt, und nicht wenige Forscher sehen in ihm einen Mann vorn Range des Aristoteles und des Demokrit. Auch als Historiker hat er sich glänzend bewährt, indem er das bedeutende Werk des großen antiken Historikers Polybios (um 200–120 v. u. Z.) [159] fortsetzte, der die historischen Ereignisse von 221–144 v. u. Z. in universalhistorischem Zusammenhang beschrieben hatte. Als Philosoph unternimmt Poseidonios den Versuch, alles rationale und irrationale Wissen seiner Zeit in einem monistischen System zu vereinen. Der Kosmos ist

²⁶ Poseidonios: Aus der Empfehlung der Philosophie. In: Die Nachsokratiker. Zweiter Band, S. 96.

²⁷ Panaitios: Aus der Schrift über die Vorsehung. Ebenda, S. 80.

²⁸ Panaitios: Aus unbestimmten Schriften. Ebenda, S. 82/83.

ihm *ein* organisches Wesen, das sich allmählich über unzählige Zwischenstufen – vom Unbeseelten zum Beseelten und vom Beseelten zum Göttlichen bildet. Bei der Durchführung dieser Idee übernimmt er Gedanken aus Platons „Timaios“, peripatetische Gedanken von der aufsteigenden Stufenfolge der sichtbaren Natur, die Heraklitische Idee von der kosmischen Harmonie der Gegensätze, Demokrits Bestimmung des Menschen als Mikrokosmos. Inwieweit hier Eklektizismus oder wahrhaftige Synthese vorliegt, ist aufgrund der dürftigen Quellenlage schwer zu entscheiden.

Panaitios und Poseidonios haben die Römer stoisches Philosophieren gelehrt. Wie diese nun die stoische Tradition fortsetzen und modifizieren, soll in einem kurzen Bericht über die Lehren des Seneca, des Epiktet und des Mark Aurel gezeigt werden.

Bei *Lucius Annaeus Seneca* (4 v. u. Z.–65 u. Z.) erhält der Stoizismus insofern eine neue Färbung, als bei ihm ein zerrissenes, unglückliches Bewußtsein auftritt, das von der stoischen Tugend weiß, gleichzeitig aber die Erfahrung gemacht hat, daß Glückseligkeit höchst selten zu erreichen ist. Er war der Sohn eines bedeutenden Rhetors in Rom, und hatte, als er die Beamtenlaufbahn einschlug, eine glänzende Karriere vor sich. Ein Konflikt mit Caligula schien diese jäh zu beenden. Er wurde nach Korsika verbannt. Im Jahre 49 hob Agrippina, die Mutter des Nero, das Urteil auf, rief ihn zurück nach Rom und bestimmte ihn zum Erzieher ihres Sohnes. Nero kam mit siebzehn Jahren auf den Thron, nachdem seine Mutter ihren Gemahl, den Kaiser Claudius, hatte vergiften lassen, wofür sich der junge Kaiser später dadurch bedankte, daß er seine Mutter umbringen ließ. Seneca war der erste Berater und Minister des jungen Nero und bestimmte von 54–59 fast unumschränkt die Regierungspolitik Roms. Als er beim Kaiser in Ungnade fiel, zog er sich aus der Politik zurück. Er endete durch Selbstmord, was zwar seiner Philosophie nicht wider-[160]sprach, wohl aber eher auf die Forderung Neros zurückgeführt werden muß.

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 gewähren und Trost zu spenden vermochte. Es ist daher keineswegs zufällig, daß ein gut Teil des Werkes von Seneca aus Trost-Schriften und Briefen besteht. Sein Dialog „Von der göttlichen Vorsehung“ aber enthält den Versuch einer Theodizee, will also die Frage beantworten, wie sich denn die Güte Gottes mit allen Übeln und Leiden des Menschenlebens vertragen könne. Sein Gottesbegriff bleibt dabei stoisch, obwohl sich die mit der mittleren Stoa anhebende Tendenz verstärkt, den Pantheismus in einen transzendenten Monotheismus umzubilden.

Die Gegenstände, über die Seneca vor allem nachdenkt, werden schon durch die Überschriften seiner Dialoge kenntlich: „Vom glücklichen Leben“, „Von der Muße“, „Von der Unerschütterlichkeit des Weisen“, „Drei Bücher vom Zorn“. Diese Themen werden im Sinne stoischer Ethik abgehandelt. Zwar hat Seneca – als einer der wenigen Römer – im Anschluß an Poseidonios auch über Naturerkenntnis geschrieben, aber seine naturphilosophischen Auffassungen sind wenig originell. Bei Epiktet und Mark Aurel treten physikalische und logische Überlegungen ganz zurück.

Unter theoretischem Gesichtspunkt enthalten auch Senecas ethische Lehren kaum neue Prinzipien. Bei der Bestimmung des höchsten Gutes hält er sich, worin alle Stoiker übereinstimmen, an die Natur. „Von ihr nicht abzuirren, nach ihrem Gesetz und Beispiel sich zu bilden, das ist Weisheit. Glücklich also ist dasjenige Leben; das mit seiner Natur in vollem Einklang steht.“²⁹ „Als Folge davon stellt sich... an-[161]dauernde Ruhe verbunden mit dem Gefühl der Freiheit ein unter Fernhaltung von allem, was uns reizt oder in Schrecken versetzt.“³⁰

Die Forderung, in Übereinstimmung mit der eigenen Natur zu leben, schließt nun weitere Forderungen ein: Selbstvervollkommnung des Individuums, Geringschätzung des Reichtums, Streben nach

²⁹ Seneca: Vom glücklichen Leben. In: Lucius Annaeus Seneca: Philosophische Schriften. Übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Otto Apelt. Zweites Bändchen. Der Dialoge zweiter Teil, Leipzig 1923, c. 3.

³⁰ Ebenda.

Armut und Bedürfnislosigkeit (kynische Denkmotive sind ja aus dem Stoizismus nicht wegzudenken, doch treten diese bei Epiktet weit stärker in Erscheinung als bei Seneca), Menschenfreundlichkeit, soziales Verständnis. Auch für Seneca sind Freie und Sklaven in sittlicher Hinsicht gleich; ihre reale Ungleichheit wird als äußerliche, gleichgültige aufgefaßt und daher in keiner Weise angelastet.

All das ist so neu nicht. Was Seneca in der Geschichte des Stoizismus auszeichnet, ist wohl der Umstand, daß er am intensivsten über den Widerspruch zwischen stoischer Ethik und tagtäglicher Lebenspraxis nachgedacht hat. 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 Enthaltbarkeit. Kein Wunder, daß dieser Widerspruch Feinden wie Freunden in die Augen springen mußte. „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 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 ...³¹ „... bei mir gilt der Reichtum bis zu einem gewissen Grade, bei dir gilt er alles; kurz ich bin Herr des Reichtums, du sein Sklave. Laß also ab davon, den Philosophen das Geld zu verbieten. Niemand hat die Weisheit zur Armut verdammt.“³²

[162] Daß für Seneca selbst die opportunistische Selbstapologie nicht sehr überzeugend gewesen sein kann, davon zeugen seine selbstkritischen Worte: „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.“³³

Allerdings zieht sich durch sein ganzes Werk die zweifelnde Frage, ob je diese Kraft gefunden werden kann. Seine ständige Versicherung über seine Bereitschaft zum und seine Sehnsucht nach dem Tode, den er als eine Befreiung der Seele von ihren Bedrängnissen faßt, ist hierfür beredtes Zeugnis.

Epiktet (um 50–130) kennt nicht das Problem des Wegweisers, der zwar die Richtung anzugeben, den Weg aber selbst nicht zu gehen vermag. Er gehört in die Ahnenreihe eines Sokrates und Diogenes, deren philosophisches Leben er in seinen Diatriben gepriesen hat. Wer nur Tugend lehrt, diese aber nicht übt, sei nur Philologe, niemals Philosoph.

Mit Epiktet tritt uns zum erstenmal in der Philosophiegeschichte ein Denker entgegen, der in der Sklaverei aufgewachsen und seine ersten Mannesjahre als Sklave verbracht hat. Sein Besitzer, ein Leibwächter Neros, entließ ihn in die Freiheit. Das hört sich gut an; aber wie es einem Freigelassenen, der bar jedes Besitzes ist, ergeht, hat Epiktet selber „beschrieben“³⁴: „Und – nehmen wir einmal den Fall! – nun [163] ist er wirklich frei gekommen, und schon weiß er nicht, wovon er leben soll, und zerbricht sich den Kopf, an wen er sich heranmachen, bei wem er zu Mittag essen soll. Dann tut er Werkarbeit und läßt es sich blutsauer werden, und wenn er dann glücklich eine Futterkrippe gefunden hat, ist er in eine noch viel ärgere Knechtschaft geraten als vorher.“³⁵ Aber selbst wenn der höchst seltene Fall eintreten sollte, daß er Reichtum und Würden erlangt, was hätte er gewonnen? Größere

³¹ Ebenda, c. 21.

³² Ebenda, c. 22, 23. Daß Seneca nicht ängstlich an seinem Besitz hing, bezeugt Tacitus. Als der Philosoph und Staatsmann in Ungnade gefallen war, wollte er die von Nero erhaltenen Geschenke diesem [162] zurückgeben. Nero lehnte dies mit Worten ab, die zumindest große Listigkeit verraten: „Nicht deine Enthaltbarkeit, wenn du dein Vermögen zurückgibst, nicht deine Ruhe, wenn du den Fürsten verläßt, sondern meine Habsucht, die Furcht vor meiner Grausamkeit, wird in aller Munde sein. Und wird auch deine Enthaltbarkeit hoch gepriesen. so möchte es doch für einen Weisen nicht ehrenvoll sein, daraus Ruhm für sich zu ernten, womit er dem Freunde üble Nachrede bereitet.“ (Zit. ebenda. Erstes Bändchen. Der Dialoge erster Teil. Einleitung, S. XVII.)

³³ Ebenda, c. 718.

³⁴ Hier stehen deshalb Anführungszeichen, weil Epiktet – so wie Sokrates – keine Zeile geschrieben hat. Er führte Lehrgespräche (Diatriben), die sich in aufgelockerter, populärer Form an ein Laienpublikum wandten. Ein Schüler des Epiktet, der bedeutende Historiker Arrian, hat sie aufgezeichnet. Diese Aufzeichnungen wurden allerdings nicht von ihm selbst „unter die Leute“ gebracht.

³⁵ Epiktet: Von der wahren Freiheit, IV 1. In: Epiktet: Handbüchlein der Moral und Auslese aus seinen Gesprächen. Eingeleitet und übersetzt von Wilhelm Capelle, Jena 1925, S. 165.

Abhängigkeit von den äußeren Dingen und von den – um es mit modernen Worten zu sagen – Sachzwängen. Ist dies denn Freiheit? „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.“³⁶ Wie aber ist solche Freiheit möglich? Nur als innere Freiheit durch sittliche Bildung.

Mit kynischen und stoischen Gedanken ist Epiktet durch seinen Lehrer *Musonius Rufus* (um 40–um 80) bekannt geworden. Epiktet muß schon in Rom als Sittenlehrer aufgetreten sein, denn er gehörte zu den Philosophen, die im Jahre 94 durch Domitian aus Rom vertrieben wurden. In Nikopolis (einer Stadt, die auf dem Gebiet des heutigen Albaniens lag) setzte er seine Lehr- und Erziehungsarbeit fort, die auf die Verbesserung der Menschen, auf wahre Sittlichkeit, auf Seelenruhe und innere Freiheit zielte. Von seinen Anhängern wurde er hoch verehrt; sein Einfluß war bedeutend.

Den Wesenszug seiner Lehre und seines Lebens hat er so formuliert: „Von den Dingen hat Gott die einen in unsere Macht gegeben, die anderen nicht: in unsere Macht das Schönste und Wichtigste, wodurch auch er selbst glücklich ist: den Gebrauch der Vorstellungen (des Denkens – *d. Verf.*). Denn wenn wir diese recht gebrauchen, so bedeutet das für uns Freimut, Wohlfahrt, Gemütsruhe und Beständigkeit; es bedeutet auch Recht, Gesetz, Selbstbeherrschung, überhaupt jede Tugend. Alles andere hat Gott in unsere Macht gegeben. [164] Daher müssen auch wir mit Gott übereinstimmen, in dieser Weise die Dinge einteilen und nach denen, die in unserer Macht sind, auf alle Weise trachten, dagegen diejenigen, die nicht in unserer Macht stehen, dem Kosmos anheimstellen und, mag er nun die Kinder, die Heimat, den Körper oder sonst etwas von uns fordern, dies ihm freudig überlassen.“³⁷

Die stoische Seinsergebenheit ist bei Epiktet nicht nur Ergebenheit in das Wirken der Natur. Die äußere Rolle, die ich in den gesellschaftlichen Verhältnissen zu spielen habe, hängt ebensowenig von mir ab. Ob ich Sklave oder Freier bin, arm oder reich, im Exil oder in der Heimat lebe – all das steht nicht in meiner Macht. Von mir aber hängt ab, wie ich mich zum unabänderlichen Schicksal verhalte: ob ich mich darein schicke oder dagegen rebelliere, ob ich mit Vernunft oder affektiv darauf reagiere, ob ich meinen Seelenfrieden bewahre oder mich innerer Zerrissenheit hingeebe, ob ich meine innere Freiheit erlange oder in der Knechtschaft von Dingen bleibe, die nicht zu ändern sind.

Auf revolutionäre Umgestaltung äußerer Verhältnisse zielt die Morallehre des einstigen Sklaven keineswegs, auch wenn wir in ihr starke moralkritische Elemente finden. Aber aus der Ergebenheit in das Schicksal und aus der Duldsamkeit des Epiktet würde ich nicht den Schluß ziehen, daß seine Lehre reaktionären Charakter trug und objektiv den Interessen der Sklavenhalterklasse diene. Dieser Schluß ist wohl einer unstatthaften Modernisierung geschuldet. Wenn Friedrich Engels dem Urchristentum, dessen Morallehre ja in vielen Punkten der des Epiktet ähnlich ist, einen revolutionären Impuls zuschreibt, dann darf man dies wohl auch dem Epiktet zubilligen, zumal dieser Philosoph also kein an Offenbarung Glaubender ist, den stoischen Pantheismus (Gott Kosmos) beibehält, fest auf die menschliche Vernunft vertraut, die ein Absenker der Weltvernunft ist, die persönliche Unsterblichkeit der Seele leugnet, zur Tätigkeit für das allgemeine Wohl aufruft, die Arbeit und den Arbeitenden achtet und nicht zuletzt Mannesstolz vor Tyrannen-Thronen bewies.

Marcus Aurelius Antoninus, oder Mark Aurel (121–180), seit 161 römischer Kaiser, der letzte große antike Stoiker, ist [165] wohl der einzige Monarch, dessen Ruhm als philosophischer Schriftsteller den Ruhm des Staatsmannes bei weitem überstrahlte. Über seine Regierungszeit ist hier nur soviel zu sagen, daß sie durch fortwährende Abwehrkämpfe gegen ins Römische Reich einbrechende Barbarenstämme charakterisiert war. Seine philosophischen Gedanken hat er im Kriegslager niedergeschrieben.

Möglich, daß Mark Aurel ahnte, daß auch das Imperium Romanum vergänglich ist, wie alle Dinge dieser Welt. Jedenfalls liegt über der eindrucksvollen und immer wiederkehrenden Beschreibung dieser Vergänglichkeit eine wehmütig-pessimistische Stimmung, die so bei Epiktet nicht vorkommt.

³⁶ Ebenda.

³⁷ Aus verlorenen Diatriben des Epiktet. Ebenda, S. 56/57.

Epiktet will bekehren, die sittliche Haltung des Menschen verändern; Mark Aurel beschränkt sich auf Selbstanalyse. Die wortwörtliche Übersetzung des Titels seiner in Griechisch verfaßten Schrift lautet „An sich selbst“.

„Nichts ist jämmerlicher als ein Mensch, der alles ergründen will, der die Tiefen der Erde ... durchforscht und, was in der Seele seines Nebenmenschen vorgeht, zu erraten sucht, ohne zu bedenken, daß er sich genügen lassen sollte, mit dem Genius, den er in sich hat, zu verkehren und diesem aufrichtig zu dienen.“³⁸

Vom ethischen Solipsismus ist der kaiserliche Stoiker allerdings weit entfernt. Der humanistische Gedanke der Stoa von der Verwandtschaft all dessen, was Menschenantlitz trägt, wird von ihm stark akzentuiert: „Sage zu dir in der Morgenstunde: Heute werde ich mit einem unbedachtsamen, undankbaren, unverschämten, betrügerischen, neidischen, ungeselligen Menschen zusammentreffen. Alle diese Fehler sind Folgen ihrer Unwissenheit hinsichtlich des Guten und des Bösen. Ich aber habe klar erkannt, daß das Gute seinem Wesen nach schön und das Böse häßlich ist, daß der Mensch, der gegen mich fehlt, in Wirklichkeit mir verwandt ist, nicht weil wir von demselben Blut, derselben Abkunft wären, sondern wir haben gleichen Anteil an der Vernunft, der göttlichen Bestimmung. Keiner kann mir Schaden zufügen, denn ich lasse mich nicht [166] zu einem Laster verführen. Ebenso wenig kann ich dem, der mir verwandt ist, zürnen oder ihn hassen; denn wir sind zur gemeinschaftlichen Wirksamkeit geschaffen, wie die Füße, die Hände, die Augenlider, wie die obere und untere Kinnlade. Darum Ist die Feindschaft der Menschen untereinander wider die Natur; Unwillen aber und Abscheu in sich fühlen ist eine Feindseligkeit.“³⁹

Die menschliche Natur ist für Mark Aurel eine vernünftige und für das Gemeinwesen bestimmte. Das Gemeinwesen aber ist für ihn einmal der Staat, zum anderen die Menschheit. „... meine Stadt und mein Vaterland aber ist, insofern ich Antonin heiße, Rom, insofern ich ein Mensch bin, die Welt. Nur das also, was diesen Staaten frommt, ist für mich ein Gut.“⁴⁰

Die Beziehung des Philosophen zur Welt steht über der Beziehung des Bürgers zum Staat. „Wenn du zugleich eine Stiefmutter und eine leibliche Mutter hättest, so würdest du zwar jene ehren, aber doch bei deiner rechten Mutter beständig deine Zuflucht suchen. Ebenso steht es bei dir mit dem Hofe und mit der Philosophie. Weile immer bei der letzteren und erhole dich bei ihr. Um ihretwillen wird dir auch das dortige Leben erträglich und du selbst ah deinem Hofe erträglich werden.“⁴¹ Und noch deutlicher: „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 wie vielem!“⁴²

Die Spannung zwischen dem Gedanken von der Nichtigkeit des Individuums gegenüber dem Kosmos und der unbedingten sittlichen Autonomie des einzelnen, die die gesamte Stoa charakterisiert, kehrt auch bei Mark Aurel wieder. Seine Pflichtethik gebietet: „Man soll aufrecht stehen, ohne aufrecht gehalten zu werden.“⁴³ Man soll der Vernunft folgen und das [167] 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.“⁴⁴ Nimmt man die vielen feinen Beobachtungen menschlicher Verhaltensweisen hinzu, dann wird verständlich, warum Mark Aurels „Selbstbetrachtungen“ in die Reihe der meistgelesenen philosophischen Bücher gehört.

³⁸ Mark Aurel: Selbstbetrachtungen. Aus dem Griechischen. Übersetzung von Albert Wittstock. Durchsicht der Übersetzung, Nachwort und Anmerkungen von Hans-Joachim Diesner, Leipzig 1982, II, 13.

³⁹ Ebenda, II, 1.

⁴⁰ Ebenda, VI, 44.

⁴¹ Ebenda, VI, 12.

⁴² Ebenda, VIII, 3.

⁴³ Ebenda, III, 5. – Siehe auch VII, 12.

⁴⁴ Ebenda, VIII, 26.

Wie im Hellenismus, so tritt auch zur Zeit der römischen Weltherrschaft der *Skeptizismus* dem Epikureismus und Stoizismus entgegen. Skeptische Tendenzen, denen wir zuletzt bei Karneades begegneten, sind für die Geisteshaltung vieler Denker und Literaten charakteristisch. Was den „jüngeren“ Skeptizismus als relativ selbständige philosophische Richtung betrifft, so ist für ihn bezeichnend, daß er auf den Pyrrhonismus zurückgeht. Die Ataraxie wird als Ziel und höchstes Gut gefaßt, dadurch zu erreichen, daß Enthaltensamkeit im apodiktischen Urteilen geübt werde. Die „jüngeren“ Skeptiker wiederholen alle Argumente, die die Pyrrhonisten gegen die Annahme einer absoluten Gewißheit vorgebracht haben, und propagieren und modifizieren die uns bereits bekannten zehn Tropen.⁴⁵

Diese Skeptiker sind jedoch nicht nur „Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers“ (Kant), sondern empirische Naturforscher, vor allem Ärzte, die ihre medizinische Bildung aus Alexandria beziehen. Die Medizin war ja wohl eine der wenigen Fachwissenschaften, die das Niveau, das zur hellenistischen Zeit erreicht worden war, halten konnte. Es war dies vor allem das Verdienst des griechischen Arztes und Leibmedikus am römischen Kaiserhof *Galen* (129–199), der nicht nur das Erbe des Hippokrates bewahrte, sondern das medizinische Wissen seiner Zeit zusammenfaßte, das er durch eigene Forschungen (besonders auf dem Gebiet der Anatomie, Physiologie, Pathologie und Pharmakologie) bereicherte. Galen war von der Notwendigkeit, daß sich Philosophie und Medizin gegenseitig durchdringen müssen, überzeugt. Dem grassierenden Skeptizismus seiner Zeit konnte er sich allerdings nicht [168] entziehen. Galen war kein Skeptiker; er schloß sich vielmehr in vielen philosophischen und naturwissenschaftlichen Fragen dem Aristoteles an.

Die herausragende Gestalt der jüngeren skeptischen Schule war ebenfalls ein Arzt, der in Alexandria und Athen praktizierte: *Sextus Empiricus* (Ende 2. Jh.). Seine medizinischen Werke sind verlorengegangen, erhalten geblieben aber sind seine philosophischen Schriften, die die „Grundzüge der Lehren Pyrrhons“ und die skeptischen Argumente „Gegen die Dogmatiker“ und „Gegen die Mathematiker“ enthalten. Sein skeptischer Standpunkt bezieht sich nicht – worauf der Beiname Empiricus schon hinweist – auf Erfahrungswissen, das nicht nur möglich, sondern notwendig ist. Dieses bleibt jedoch immer relativ, kann niemals zur absoluten Gewißheit erhoben werden.

Wenn wir bei Sextus auch kaum neue Argumente und schon gar nicht neue philosophische Prinzipien finden, so sind doch seine Schriften zu einer wichtigen Quelle der philosophiehistorischen Forschung geworden, weil er die von ihm kritisierten Gegenstände breit darstellt, auch wenn nicht alle der zahlreichen Zitate, die er anführt, unkritisch übernommen werden können.

Unter dem letztgenannten Gesichtspunkt gewinnen auch die Werke philosophischer Schriftsteller an Bedeutung, die keinen selbständigen Beitrag zum philosophischen Erkenntnisfortschritt geleistet haben. Hier sind vor allem die philosophischen Schriften des bedeutenden römischen Rhetors und Politikers *Cicero* (106–43 v. u. Z.) und die des Priesters von Delphi *Plutarch* (46–119) zu nennen. Schrieb der Grieche 46 „Parallelbiographien“, in denen er je einem berühmten Griechen einen berühmten Römer zur Seite stellte, so faßte der Römer in der Zeit, in der er zur politischen Untätigkeit verurteilt war, den Plan, die gesamte griechische Philosophie in lateinischer Sprache zu behandeln. Freilich vermochte Cicero diesen Plan nur höchst unvollständig zu realisieren, aber seine Versuche machten die Römer mit griechischer Philosophie vertraut, beeinflussten die Entwicklung der lateinischen Sprache und hatten nachhaltige Wirkung – bis hinein ins Mittelalter und die beginnende Neuzeit.

[169]

⁴⁵ Siehe S. 120/121 dieses Buches.

Sechzehnte Vorlesung: Der Ausgang der antiken Philosophie und das Christentum

Mit dem Aufstieg und dem Niedergang Roms sind zwei grundlegende Tendenzen im römischen Geistesleben verbunden, die in der Philosophieentwicklung ihren prägnanten Ausdruck fanden.

Die *erste* kann als „aufklärerische“¹, säkularisierende Tendenz bezeichnet werden, da sie durch Befreiung des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens von Religion und Mythologie charakterisiert ist. Im Materialismus der römischen Epikureer fand diese Tendenz ihren Höhepunkt, im rationalistischen Pantheismus der römischen Stoiker ihre [170] größte Wirksamkeit. Skeptizismus und Eklektizismus flankieren diese Entwicklung. Diese Tendenz beginnt Ende des 3. Jahrhunderts v. u. Z., lebt in der römischen Republik und wirkt noch in die Kaiserzeit hinein. In der vorangegangenen Vorlesung wurde versucht, Grundzüge derselben darzustellen.

Die *zweite* kann als Aufklärung abbauende, sakralisierende Tendenz bezeichnet werden, da sie durch Verbindung oder Identifizierung von Philosophie und Religion oder durch Unterordnung der Philosophie unter die Religion charakterisiert ist. Im Gegenzug zum Materialismus und zum Rationalismus erstarkt der Idealismus, in dem Irrationalismus und Mystizismus zu vorherrschenden Denkweisen werden. Im Neupythagoreismus, in der Lehre Philons, vor allem aber im Neuplatonismus findet diese Tendenz ihren theoretischen Ausdruck. Eine besondere Stellung in diesem Prozeß nimmt die Wechselwirkung von spätantiker Philosophie und Christentum ein. Diese Tendenz beginnt um die Zeitenwende, erreicht im 3. und 4. Jahrhundert ihren Höhepunkt und endet mit dem Triumph christlicher Theologie.² Grundzüge dieser Tendenz in der Entwicklung der römischen Philosophie zu erörtern ist die Aufgabe dieser Vorlesung.

Wie Epikureismus, Stoizismus und Skeptizismus jeweils ihre Zeit reflektierten, so reagiert auch der Neuplatonismus mitsamt den philosophischen Lehren, die sich um ihn gruppieren, auf die materielle und geistige Situation seiner Zeit. Diese Situation hat Friedrich Engels mit einprägsamen Worten beschrieben: „Die römische Eroberung löste in allen unterworfenen Ländern zunächst direkt die früheren politischen Zustände und sodann indirekt auch 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 [171] 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 erklärt, soweit sie nicht mit römischer Rechtsordnung stimmten. Diese drei Hebel mußten mit ungeheurer nivellierender Kraft wirken ...“³

Die sozialen Verhältnisse in den römischen Provinzen nahmen immer mehr die Gestalt an, die für Rom charakteristisch war. Die Bevölkerung teilte sich in immer ausgeprägterem Maße in drei aus den verschiedenen Nationalitäten und Elementen zusammengewürfelte Klassen: 1. Großgrundbesitzer und Zinswucherer; 2. besitzlose Freie, die in Rom vom Staate ernährt wurden, in den Provinzen aber ein elendes Dasein fristeten; 3. die große Masse der Sklaven.

„Mit den politischen und sozialen Besonderheiten der Völker hatte das Römerreich auch seine besonderen Religionen dem Untergang geweiht. Alle Religionen des Altertums waren naturwüchsige Stammes- und später Nationalreligionen, hervorgesproßt aus und verwachsen mit den gesellschaftlichen und politischen Zuständen des jedesmaligen Volks. Einmal diese ihre Grundlagen zerstört, die

¹ Der Begriff „Aufklärung“ wird hier in einem übertragenen Sinne verwendet. (Siehe Helmut Seidel: Philosophiehistorische Bemerkungen zum Begriff „Aufklärung“. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1980, Heft 11.)

² Alexej Losew, ohne Zweifel gegenwärtig einer der gründlichsten Kenner des antiken Geisteslebens, hat in einer zusammenfassenden Skizze eine Periodisierung für die Geschichte der römischen Philosophie vorgeschlagen, die viel detaillierter die hier charakterisierten Tendenzen zum Ausdruck bringt. См. Философская энциклопедия, т. 4, Москва 1967, с. 510–512.)

³ Friedrich Engels: Bruno Bauer und das Urchristentum. In: MEW, Bd. 19, S. 300/301.

überlieferten Gesellschaftsformen, die hergebrachte politische Einrichtung und die nationale Unabhängigkeit gebrochen, brach die dazugehörige Religion selbstredend zusammen.“⁴

Materiell wie religiös-moralisch enturzelt, mußte der großen Masse der Bevölkerung die Gegenwart als unerträglich, die Zukunft als noch drohender erscheinen. An einen realen Ausweg war nicht zu denken. Was blieb übrig, als sich in das Unvermeidliche demütig zu schicken oder zu ver-[172]zweifeln, sich dem ordinärsten sinnlichen Genuß zu ergeben oder Trost zu suchen in den verschiedensten Heilslehren, die wenigstens eine geistige Erlösung aus dem irdischen Jammertale verhiessen. Religiöse Strömungen und Sekten, die zu dieser Zeit in großer Mannigfaltigkeit auftraten, bringen diese Stimmung zum Ausdruck.

Diese Stimmung drückt auch der Philosophieentwicklung ihren Stempel auf. Philosophie als Trostpflaster begegnete uns bei Seneca, und noch Böethius wird sein letztes Werk „Trost der Philosophie“ nennen.

Was jedoch den Typ des neuplatonischen Philosophen vom Stoiker – und erst recht vom Epikureer – unterscheidet, ist zunächst die *radikale Fragestellung nach der Herkunft des Bösen*, die angesichts einer Zeit, in der Mühsal, Not und Leid den Menschen permanent bedrücken, durchaus verständlich ist. Im Prinzip hatte diese Frage auch die Stoiker beschäftigt. Ihre Antwort ist bekannt: Unglück resultiert aus Mangel an Erkenntnis der All-Natur, der menschlichen Natur und aus Mangel an selbstbewußter sittlicher Energie. Im Stoizismus lebt das, stolze Selbstbewußtsein daß Tugend und damit Glückseligkeit – die Vernünftigkeit der Natur vorausgesetzt – aus eigener Kraft zu erlangen ist.

Dieses Vertrauen in menschliche Vernunft, in menschliche Erkenntniskraft und in sittliche Energie des Menschen geht beim Typ des neuplatonischen Philosophen angesichts der bestehenden Zustände verloren. Noch bei dem vom neuplatonistischen Augustinus beeinflussten Martin Luther wird das spürbar: „Mit unser Macht ist nichts getan. Wir sind gar bald verloren.“⁵ Mut schlägt in Demut um.

Bei Seneca deutete sich die innere Zerrissenheit des individuellen Selbstbewußtseins an: Der Mensch strebt zur Tugend; seine Schwäche aber verdammt dieses Streben zur Erfolglosigkeit. Diese Zerrissenheit wird nunmehr ins Überdimensionale gesteigert. Der Mensch ist sündige Kreatur, die nicht zu retten ist. Was allein Erlösung bringen kann, ist übermenschliche, göttliche Gnade.

[173] Die Affekte sind es, die den Menschen zum sündigen Wesen machen. Auf die Zügelung der Affekte zielte auch der Stoizismus, der die Mittel hierzu in Erkenntnis und Vernunft sah. Das hier zur Verhandlung stehende Philosophieren schlägt Erkennen und Vernunft so hoch nicht an. Menschliche Vernunft vermag Affekte nicht zu zügeln. Die Affekte müssen – wie Philon sagt – „ausgerottet“ werden. Der Weg hierzu führt nicht über die Vernunft, sondern über *Askese und Ekstase*.

Die Affekte des Menschen sind an seine Leiblichkeit gebunden. Der Leib ist ein Quell des Bösen. Von Plotin wird berichtet, daß er sich seines Körpers geschämt habe.

Das Leibliche ist das Materielle. Wie der Leib der große Widersacher der tugendhaften Seele, so die Materie der Gegenspieler des Geistes, Gottes. Wie diese ins Absolute gesteigerte Dualität von Geist und Materie im einzelnen zu vermitteln gesucht wird, werden unsere weiteren Betrachtungen zeigen.

Soviel aber ist klar, daß aus der charakterisierten Position eine radikale Abkehr von bisherigen gesellschaftlichen Lebensformen, die Suche nach einem neuen Geisterreich, nach einem „Gottesstaat“ folgt.

Philon (etwa 25 v. u. Z.–50 u. Z.) ist zwar nicht der erste, wohl aber der erste bedeutende Schriftsteller, der die von uns bezeichnete Tendenz repräsentiert. Er war ein jüdischer Denker, der in Alexandria lebte. Sein Wirkungsort ist insofern bedeutungsvoll, als hier der Punkt war, wo im besonderen Maße griechische philosophische und orientalische religiöse Denkweisen zusammentrafen und ein Verschmelzungsprozeß stattfand.

⁴ Ebenda, S. 302.

⁵ Martin Luther: Geistliche Lieder. In: Hutten, Müntzer, Luther. Werke in zwei Bänden. Zweiter Band. Luther, Berlin/Weimar 1982, S. 322.

Philon hat diesen Verschmelzungsprozeß wesentlich mitgeprägt. In jüdischer Religion erzogen und von griechischer, besonders platonischer, Philosophie stark beeinflusst, versuchte er eine Synthese, die ihn zu dem ‚Ergebnis führte, daß jüdische Religion und platonische Philosophie in ihrem Inhalt übereinstimmen und nur in ihrer Ausdrucksweise verschieden seien. Die Griechen hätten – so die historisch unbegründete Auffassung des alexandrinischen Juden – den Pentateuch (die fünf Bücher Mosis des Alten Testaments) gekannt, dessen [174] Sprache nur in ihre rationalistische Form übertragen. Die Ergebnisse, die seine allegorischen Deutungen zeitigten, sind, abenteuerlich: Die vier Ströme des Paradieses, von denen in den Büchern Mosis berichtet wird, seien nichts anderes als die vier griechischen Kardinaltugenden (Wahrheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Frömmigkeit), Rahel sei das Symbol für Sinnlichkeit, Kam das der Verführung durch Sinnlichkeit usw. Das Prinzip des Philon jedoch, religiöse Quellen in ein philosophisches System umzudeuten, wurde in der spekulativen Theologie des Christentums jahrhundertlang befolgt.

Der Einfluß der griechischen Philosophie auf den jüdischen Theologen zeigt sich zunächst darin, daß er den Gottesbegriff, der im Zentrum seines Denkens steht, von anthropomorphen Vorstellungen zu reinigen sucht. Das Resultat ist, daß Gott nur noch als reine, absolute Existenz erscheint. Sein Wesen ist nicht erfassbar, da er über allen endlichen Bestimmungen steht, selbst über der platonischen höchsten Idee, der Idee des Guten.

Aus der absoluten Absonderung Gottes von der daseienden Welt folgt nun aber nicht der epikureische Schluß, daß Gott uns nichts angeht. Im Gegenteil! Für Philon ist Gott das Wichtigste für den Menschen. Wie aber soll dieser zu Gott gelangen, wenn sein Wesen unerkennbar ist? Ohne Vermittlung geht dies nicht. Die Vermittlung aber ist voller Widersprüche.

Da ist zunächst der Widerspruch zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Theismus und Pantheismus. Gott als reines *Daß* ist absolute Transzendenz, Jenseitigkeit; gleichzeitig aber soll er die irdische Welt umfassen und erfüllen.

Da ist die Dualität von Geist und Materie. Für Philon ist Gott Geist in seiner Vollkommenheit. Das Wirken eines vollkommenen Gottes kann immer nur vollkommen sein. Das Resultat dieses Wirkens kann daher niemals etwas Unvollkommenes sein. Nun ist aber das irdische Dasein unvollkommen. Woher diese Unvollkommenheit? Um darauf Antwort geben zu können, übernimmt Philon von Platon dessen Materie-Begriff. Dem „Nicht-Seienden“, dem völlig passiven, jeder Einwirkung zugänglichen Substrat lastet er die Verantwortung für das Unvollkommene, für das Böse an.

[175] Es scheint, als ob Philon seine These von der absoluten Transzendenz Gottes aufrechterhält, wenn er ein direktes Einwirken Gottes auf die Materie verwirft. Allein der Schein trügt. Wäre er wirklich konsequent, müßte er die Dualität von Geist und Materie absolut fassen und damit jede Vermittlung ausschließen. Es ist aber die Crux jeder Theologie, daß sie diese Vermittlung herstellen muß, wenn nicht der Gottesbegriff für menschliches Dasein jede Bedeutung verlieren soll. Also müssen Mittler zwischen Gott und der Welt eingeführt werden.

Diese Mittler findet Philon in der für ihn charakteristischen Weise sowohl in der platonischen Philosophie als auch in der Bibel: die Ideen und die Engel. Die Ideen oder die Engel machen den Inhalt des göttlichen Geistes aus, der logisch und zeitlich der Schöpfung der Welt vorausgeht. Die Gesamtheit der Ideen und Kräfte Gottes bezeichnet Philon – bei den Stoikern Anleihe aufnehmend – als Logos. Hatten die Stoiker Weltvernunft (Logos) mit Gott und der Natur identifiziert, so ist für Philon – der auch hier die Vermengung von philosophischen Begriffen und religiösen Vorstellungen weiterführt – der Logos der erstgeborene Sohn Gottes. Die platonische Ideenwelt, Logos, Gottessohn ist der Mittler zwischen Gott und der Welt; nur über dessen Vermittlung schafft Gott die Welt. Das Wort Gottes (Logos) wird bei Philon allerdings nicht zum Fleisch, weil die Materie als ewiger Quell der Unvollkommenheit und des Bösen in ihrer substantiellen Selbständigkeit belassen wird dies nicht zur Ehre der Materie, sondern zur Ehre Gottes, dessen Reinheit vom Materiellen nicht zu beflecken ist Weiter hält jedoch Philon seinen Anti-Anthropomorphismus nicht durch. In seiner Lehre von den menschlichen Seelen erscheint – wie im Alten Testament – der liebende und zürnende Gott. Der zornige Gott schafft die bösen, der gnadenvolle die guten Seelen. Aber auch die guten Seelen, insofern sie im Körper

wie in einem Gefängnis leben, sind den Anfechtungen des Bösen, des Materiellen ausgesetzt. Sie besitzen allerdings Willensfreiheit und damit die Möglichkeit, der Sünde zu widerstreben.

Die höchste Aufgabe des Menschen sieht Philon darin, Gott ähnlich zu werden. Gott ist ohne Leid und ohne Furcht; ihm [176] kann kein Übel zustoßen; er ist ohne Kummer und ohne Ermüdung; er ist voll ungetrübter Seligkeit. Das klingt fast stoisch. In der Tat teilt Philon mit den Stoikern die Auffassung, daß die erstrebenswerten Ideale einfaches Leben, humanes Verhalten zu den Nächsten, Kosmopolitismus, Weisheit seien. Allein die Erreichung dieser Ideale hängt nicht von der autonomen sittlichen Stärke des Individuums ab, sondern von Gottes Gnade. *Die Prädestinationslehre*, die hier vorgeformt wird, hebt die Willensfreiheit der Menschen auf. Nur durch die Gnade Gottes kann der Mensch gut und gerecht werden.

Gottesglaube ist daher der Born aller Weisheit. Philosophie und Wissenschaft sind nur dann von Wert, wenn sie zur Frömmigkeit führen. Frömmigkeit aber ist, wenn das Individuum ganz in Gott aufgeht. Dieses Aufgehen in Gott ist nur dadurch möglich, daß sich das Individuum negiert, aus sich heraustritt: Gottesschau, Vereinigung mit und Beharren in Gott hat Ekstase zur Voraussetzung.

Das Resultat der Vereinigung von jüdischer Religion und griechischer Philosophie ist Mystizismus. Philons historische Bedeutung besteht nicht nur darin, daß er ein wesentlicher Meilenstein auf dem Wege zum Neuplatonismus war; er hat Themen angeschlagen, die in den nachfolgenden spätantiken und mittelalterlichen Jahrhunderten von christlichen Theologen in vielen Variationen durchgespielt wurden. Engels nannte Philon „den eigentlichen Vater des Christentums“⁶; sein Einfluß auf die Entstehung und Entwicklung christlicher Theologie ist zumindest unbestreitbar.

Der *Neupythagoreismus*, der in der Zeit zwischen dem 1. Jahrhundert v. u. Z. und dem 2. u. Z. viele Köpfe bewegte,⁷ hat durch seine mystifizierende Denkweise ähnlich wie Philon, aber doch auf spezifische Weise – dazu beigetragen, den Neuplatonismus aus der Taufe zu heben. Die Vertreter dieser Strömung sahen in Platon einen Schüler des Pythagoras. Dies nicht ohne Grund; war uns doch bei unserer Analyse der [177] Philosophie des Gründers der Akademie dessen Affinität für die pythagoreische Philosophie deutlich entgegengetreten.⁸

Daß die Zahlenmystik des Pythagoras das philosophische Kredo dieser philosophischen Richtung war, darauf deutet schon ihre Bezeichnung hin. Freilich kommt die Übernahme Platonischer Naturphilosophie hinzu. Von hier aus datiert jene im Neuplatonismus dann klar zutage tretende Tendenz, Platon vornehmlich von seinen kosmologischen Spekulationen, also von seinem „Timaios“ her zu interpretieren.

Wie ihre archaischen Vorbilder sehen die Neupythagoreer in den Zahlen die Urbilder der Dinge. Die Zahlen sind ihnen Gedanken einer transzendenten Gottheit, die als wirkende Ursache, als „Form“ gefaßt werden. Die Gottheit ist absolute Einheit, die Welt dagegen eine entzweite. Für diese Entzweiung zeichnet der Stoff, die Materie verantwortlich. Die Dualität von Gott und Welt, Geist und Materie, Form und Stoff wird von ihnen als Gegensatz von Einheit und Zweiheit ausgesprochen.

Hatte Philon die Vermittlung dieser Polaritäten durch platonische Ideen oder biblische Engel zustande bringen wollen, so wollten die Neupythagoreer dies durch Dämonen bewirken. In christlicher Optik sind Dämonen die finsternen Gegenspieler der Engel. Nicht so bei den Neupythagoreern. Diese neigen mehr zur Auffassung von Dämonen, wie sie von Platon in „Gastmahl“ entwickelt wurde: Eros als Dämon erschien in diesem Dialog als der Mittler zwischen Irdischem und Göttlichem.⁹ Was allerdings bei Platon poetische Philosophie, wird bei den Neupythagoreern mystische Religiosität. Dämonen sind niedere Götter, bei denen der Mensch Beistand finden kann, wenn er den Versuch unternimmt, sich von den Sünden zu reinigen. Denn daß die Erlangung der Tugend die Unterdrückung der

⁶ Friedrich Engels: Bruno Bauer und das Urchristentum. In: MEW, Bd. 19, S. 298.

⁷ Genannt seien hier nur: Nigidius Figulus (gest. 45 v. u. Z.), der Lehrer des Seneca, Sotion aus Alexandria (um 20 u. Z.) und Philostratos (Anfang 3 Jh. u. Z.).

⁸ Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon, S. 200/201.

⁹ Siehe Platon: Das Gastmahl oder Über die Liebe. Aus dem Griechischen übertragen von Renate Johne. Einleitung von Helmut Seidel und Klaus-Dieter Eichler, Leipzig 1979, S. 19, 84.

Sinnlichkeit, die Überwindung der Zweiheit und das Aufgehen in der Einheit zur Voraussetzung hat, ist für sie ausgemacht. Mittel hierzu ist die Askese, in der Orakel gehört, göttliche Offenbarungen vernommen werden usw.

[178] Daß von diesen Positionen aus die alpythagoreischen Spekulationen über die natur- und moralphilosophische Bedeutung der Zahlen fortgesetzt werden, ist leicht einzusehen; vor allem, wenn der Hang zum Mystizismus in Rechnung gestellt wird, der für jene Zeit charakteristisch war.

Schon die alten Pythagoreer hatten ihren Meister als göttliches Wesen verehrt, seine Lehren als göttliche Offenbarung betrachtet. Dieser Zug wird nicht nur dadurch fortgesetzt, daß immer wundersamere Legenden über Leben und Wirken des Pythagoras verbreitet werden, sondern auch durch das Auftreten von Männern, die sich selber als Wundertäter sahen und dafür gehalten wurden. Der bekannteste dieser Typen war Apollonius von Tyana, der zur Nero-Zeit das Römische Reich durchzog. Diesem Neupythagoreer wurden Züge angedichtet, die denen ähnlich sind, die Christen ihrem Religionsstifter zuschreiben: Jungfrauengeburt, wundersame Heilkraft, unerklärliche Befreiung aus einem absolut sicheren Kerker, Auferstehung von den Toten usw. In einer hoffnungslosen Zeit wird alles geglaubt, wenn es nur auf irgendeine Weise – und sei sie noch so phantastisch – Rettung verspricht.

Bei der Behandlung des alten Pythagoreismus hatten wir diesen als eine Verknüpfung von Ansätzen zu einer wissenschaftlichen Denkweise und mystisch-religiöser Phantastik charakterisiert.¹⁰ Vom Neupythagoreismus kann gesagt werden, daß er die inzwischen entwickelte wissenschaftliche Denkweise fast völlig durch Mystizismus überwuchert. Freilich hört die Beschäftigung mit Mathematik im neupythagoreisch-neuplatonischen Milieu nicht mit einem Schlage auf. Aber außer der originellen Leistung des Pappos aus Alexandria, des letzten herausragenden Mathematikers der Antike, kommen nur noch Kommentare zu Euklid, Archimedes und anderen griechischen Mathematikern zustande. Mit der Ermordung der Mathematikerin Hypatia durch fanatisierte Christen erlischt die alexandrinische Mathematiker-Schule. Religiöse Mystik triumphiert über den Rationalismus.

Im *Neuplatonismus*, der die objektiv-idealistische, mit Irrationalismus und Mystizismus durchsetzte Denkweise der [179] Neupythagoreer und Philons in Gestalt der Philosophie Plotins in ein relativ geschlossenes System bringt, endet die antike Philosophie.

Der Neuplatonismus ist eine philosophische Strömung der Spätantike, die mehrere Schulen¹¹ umfaßt und mannigfache Differenzierungen aufweist. Unbestritten aber ist *Plotin* (204–270) die Zentralgestalt dieser Strömung.

Über das Leben des letzten großen Philosophen der Antike sind wir durch die auf uns, gekommene Biographie des *Porphyrrios* (232–301), eines Schülers des Plotin und Herausgebers seiner Werke,¹² unterrichtet. Plotin ist in Ägypten geboren. Mit achtundzwanzig Jahren kam er nach Alexandria, um in die Philosophie einzudringen. Seine Enttäuschung über die dort gehörten Vorlesungen war groß; erst bei *Ammonios* (um 175–242) fand er, was er suchte. Ammonios gilt als der Begründer des Neuplatonismus. Er trug den Beinamen Sakkas = Sackträger, was darauf hindeutet, daß er niederen sozialen Schichten entstammte. Er schrieb nicht, sondern lehrte nur mündlich. Sein Einfluß auf Plotin muß allerdings groß gewesen sein, denn elf Jahre blieb der schon nicht mehr junge Schüler beim Meister.

Mit neununddreißig Jahren schloß sich Plotin im Gefolge des Kaisers Gordian einem Feldzug gegen die Perser an, um die persische und die indische Philosophie näher kennenzulernen. Dieses Vorhaben scheiterte, da der römische Kaiser ermordet wurde und auch Plotin sich nur mit Mühe retten konnte. Mit vierzig Jahren kam Plotin nach Rom, wo er seine eigene Schule gründete, der er bis zu seinem Tode vorstand.

¹⁰ Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon, S. 66.

¹¹ Neben der alexandrinisch-römischen Schule, deren Haupt Plotin war, existierten noch die syrische Schule mit Iamblichos (um 283–330) als Zentralgestalt und die attische Schule um Proklos (410–485).

¹² Siehe Porphyrios: Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften. In: Plotins Schriften. Übersetzt von Richard Harder, Bd. V, Leipzig 1937, S. 167 ff.

Porphyrios berichtet davon, daß Plotin den Plan gehegt habe, eine Stadt zu gründen, die den Namen Platonopolis tragen und auf Platonischen Gesetzen beruhen sollte. Trotz seiner guten Beziehungen zum Kaiser Gallienus (218–268) konnte Plotin dieses Projekt nicht realisieren. Die Minister des [180] Kaisers hintertrieben es. Sie taten klug daran, bemerkt Hegel,¹³ der klar sah, daß es ein Ding der Unmöglichkeit gewesen wäre, auf die griechische Polis bezogene Gesetze im römischen Weltreich einzuführen.

Im übrigen harmoniert diese zumindest gedachte – politische Aktivität wenig mit den philosophischen Grundüberzeugungen des Plotin. Sie ist wohl mehr dem Umstand zuzuschreiben, daß Plotin auch hierin dem großen Athener nachzustreben gedachte. Denn dies ist für Plotin – wie für die Neuplatoniker überhaupt – charakteristisch: Seine subjektive Intention zielte ganz und gar auf eine Wiederbelebung der Philosophie des Gründers der Akademie.

Wer von Platon zu Plotin kommt, fühlt sich zunächst nicht auf einem fremden Territorium. Platonische Denkmotive durchziehen alle Schriften Plotins, aber ebenso sehr Aristotelische. Das Stoff-Formproblem wird derart häufig strapaziert, daß man Hegel recht geben muß, der sagte, man könne den Neuplatonismus Plotins ebenso gut Neuaristotelismus nennen.¹⁴

Und doch liegen Welten zwischen Platon und Aristoteles einerseits und Plotin andererseits. Der Neuplatonismus ist ein Musterbeispiel dafür, welche Blüten eine Philosophie treibt, die auf einen anderen historischen Boden verpflanzt wird.

Die Philosophien des Platon und des Aristoteles erwachsen aus der griechischen Polis, und sie bleiben immer auf sie bezogen. Aus leicht begreiflichen historischen Gründen fehlt dem Neuplatonismus natürlich diese Beziehung. *Plotin ist Platon ohne Polis, ohne Politik*. Dieser Umstand führt dazu, daß der Platonismus bei seiner Reproduktion durch Plotin wesentliche Veränderungen erfährt. Eine solche Veränderung zeigt sich zunächst darin, daß Plotin das kontemplative Moment in der Platonischen Lehre verstärkt, ja verabsolutiert.

Natürlich spielt die Schau der Ideen, der Aufstieg der Seele zu den überirdischen Ideen auch bei Platon keine geringe Rolle; aber nach ihrem Aufstieg müssen die Seelen – wie uns aus dem Höhlengleichnis bekannt ist – auf die Erde zurück, um [181] das Geschaute zu realisieren. Bei Plotin tritt diese Rückkehr der Seelen ganz in den Hintergrund; allein ihr Aufstieg zum Überirdischen ist der Zapfen, um den sich sein ganzes Philosophieren dreht.

Dieser Gedanke ist so stark, daß er sogar die äußere Struktur seiner Lehrvorträge bestimmt. Diese beginnen in der Regel immer mit der sinnlichen Anschauung irdischer Gegenstände und enden in der Vereinigung der Seele mit dem Ur-Einen, dem Göttlichen, dem Überirdischen.

Demonstrieren wir seine Vorgehensweise am Beispiel seiner ästhetischen Lehre. Ausgangspunkt ist die sinnliche Anschauung schöner Gegenstände bzw. das Hören schöner Klänge (Musik, Reim). Kritisiert wird danach die Auffassung, wonach das Schöne sich aus dem Wohlverhältnis der Teile zueinander und zum Ganzen ergibt. Ganz sokratisch-platonisch wird gefragt, was denn dasjenige sei, was bewirkt, daß uns die Dinge schön erscheinen. Die Antwort ist ebenso platonisch: die Idee der Schönheit. Die Frage, wieso denn die überirdische Idee und der irdische Gegenstand in ähnlicher Weise schön sein können, beantwortet er so: „Das geschieht, so lehren wir, durch Teil haben an der Gestalt (*Idee*). Denn alles Formlose ist bestimmt Form und Gestalt anzunehmen; solange es daher keinen Teil hat an Begriff und Gestalt, ist es häßlich und ausgeschlossen von der göttlichen Vernunft.“¹⁵

Der Unterschied zu Aristoteles besteht hier darin, daß der Stoff diskreditiert, zum häßlichen erklärt wird. Und da Plotin gut platonisch das Schöne mit dem Guten verbindet, muß das Häßliche auch mit dem Bösen verbunden werden.

¹³ Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Zweiter Band, Leipzig 1982, S. 360.

¹⁴ Siehe ebenda, S. 361/362.

¹⁵ Plotin: Das Schöne. In: Plotins Schriften. Übersetzt von Richard Harder, Bd. I, Leipzig 1930, S. 3.

Bei seiner Definition der Schönheit als Beherrschung des Stoffes durch die Idee bleibt Plotin jedoch nicht stehen. Die Schau der Idee der Schönheit, die am Körper teilhat und diesen schön macht, ist nur eine Vorstufe des Zustands, in dem die Idee in ihrer Reinheit, also in der Loslösung vom Stoff, geschaut werden kann. Dies ist der menschlichen Seele aber nur dann möglich, wenn sie der reinen Idee ähnlich wird, sich also von allen irdischen Bezügen reinigt. Seelengröße ist für Plotin, der hier stoischen Denkmotiven nahekommt, das Ab-[182]sehen von den Erdendingen. Weisheit aber ist ihm ein Denken, das sich vom Unteren, Irdischen, Stofflichen, Häßlichen und Bösen abwendet und die Seele zum Oberen, Überirdischen, Formenden, Schönen und Guten hinaufführt.

„Wer aber die Schau unternimmt mit einem durch Schlechtigkeit getrübbten Auge, nicht gereinigt oder schwach, der kann aus Schwachheit das ganz Helle nicht sehen ... Man muß nämlich das Sehende dem Gesehenen verwandt und ähnlich machen, wenn man sich auf die Schau richtet; kein Auge kann, die Sonne sehen das nicht sonnenhaft geworden ist; so sieht auch keine Seele das Schöne, welche nicht schön geworden ist. Es werde also zuerst jeder gottähnlich und jeder schön, der. Gott und das Schöne schauen will.“¹⁶

Auf ähnliche Weise enden die Lehrvorträge des Plotin immer: Aufstieg zur oberen, überirdischen Welt, Einswerden mit ihr, Verharren in ihr.

Der Gegenpol zur reinen Kontemplation ist das Tätigsein. Es ist höchst charakteristisch und zeugt von erstaunlicher Konsequenz, wenn Plotin das Handeln vornehmlich negativ wertet und es als Mangel an Schaukraft bestimmt. „Auch die Menschen, wenn sie zur Betrachtung zu kraftlos sind, wenden sich dem Handeln zu, d. h. einem Schattenbild des Betrachtens und der Vernunft.“¹⁷

Die Herabsetzung des Handelns und die Überhöhung der Kontemplation führt bei Plotin zu einer Fassung des Absoluten, die sowohl Platons Idee des Guten wie Aristoteles' Denken des Denkens übersteigt. Womit die menschliche Seele Eins werden soll, ist das Eine, das Urwesen, das Göttliche, das nicht zu bestimmen und deshalb unsagbar ist. Die Weichen zu einer „negativen Theologie“ hin werden hier bereits gestellt. Es kann nur in negativer Weise bestimmt, also gesagt werden, was das Eine nicht ist. „Da nämlich die Wesenheit des Einen die Erzeugerin aller Dinge ist, ist sie keins 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 nicht in der Zeit, sondern das Eingestaltige als [183] solches; oder vielmehr ohne Gestalt, da es vor jeder Gestalt ist, vor Bewegung und vor Stillstand, denn die haften am Seienden und machen es zu einem Vielen.“¹⁸

Das Eine ist auch „weder Seele noch Geist“. Seele ist Sich-selbst-Bewegendes, und Denken vollzieht sich in Begriffen, die viele sind. Selbst die höchste der vielen Ideen, die Idee des Guten, ist zu bestimmen, um das Eine zu sein. Das Eine geht auch ihr voraus. Das Eine „bedarf ... nicht des Denkens seiner selbst“.¹⁹ Denn auch dieses Denken ist noch an die Dualität von Denkendem und Gedachtem, von Subjekt und Objekt gebunden. „Eigentlich darf man ihm auch das Beisichselbersein nicht zuschreiben um die Einheit rein zu wahren, sondern man muß Denken wie Beisichsein ausschließen, auch das Denken feiner selbst wie das der andern Dinge.“²⁰

Wie aber soll die menschliche Seele mit diesem Einen, das allen Bestimmungen vorausgeht, die Ursache alles Bestimmten, selber aber unbestimmt ist, sich vereinen können? „Es beruht aber diese Schwierigkeit hauptsächlich darauf, daß man des Einen garnicht auf dem Wege des wissenschaftlichen Erkennens oder des reinen Denkens wie der übrigen Denkgegenstände inne werden kann, sondern nur vermöge einer Gegenwärtigkeit welche höherer Art ist als Wissenschaft. Die Seele erleidet ja einen Abfall vom Einssein und ist nicht völlig Eines, wenn sie die wissenschaftliche Erkenntnis einer Sache gewinnt; denn Wissenschaft ist Begriff, der Begriff aber ist ein Vieles; so verfehlt sie das Eine da sie in Zahl und Vielheit gerät. So muß sie also aber die Wissenschaft hinauseilen, darf in

¹⁶ Ebenda, S. 12/13.

¹⁷ Plotin: Die, Natur die Betrachtung und das Eine. In: Plotins Schriften, Bd. III, Leipzig 1936, S. 5.

¹⁸ Plotin: Das Gute (Das Eine). In: Plotins Schriften, Bd. I, S. 95.

¹⁹ Ebenda, S. 101.

²⁰ Ebenda.

keiner Weise aus dem Einssein heraustreten sondern muß ablassen von der Wissenschaft und dem Wißbaren, ja von jedem andern Gegenstand der Schau wenn er auch schön sein mag; denn alles Schöne ist später als das Eine und kommt von ihm so wie alles Tageslicht von der Sonne. Darum läßt sich von ihm ‚weder reden noch schreiben‘, wie es heißt: sondern wir reden und schreiben nur davon, um zu ihm hinzuleiten, aufzuwecken aus den Begriffen zum Schauen und gleichsam den Weg zu weisen dem der etwas erschauen will; denn nur bis [184] zum Wege, bis zum Aufbruch reicht die Belehrung, die Schau muß dann selbst vollbringen wer etwas sehen will.“²¹

Dieses Heraustreten aus sinnlicher Anschauung, aus Denken und Wissenschaft ist die Ekstase, die Voraussetzung für die Schau des Einen. Hier ist der Punkt, wo Rationalität in Irrationalität umschlägt.

Eine konsequent rationalistisch gedachte negative Theologie wäre auch ein Ding der Unmöglichkeit. Sie müßte das gegenüber allen daseienden Gegenständen und Gedanken „ganz Andere“ als absolute Leere, Dunkelheit, als absolutes Nichts fassen. Das Gegenteil aber ist bei Plotin der Fall. Das Eine, das Urwesen, das Göttliche ist absolute Fülle und reinste Helligkeit. In seiner Vollkommenheit ist das Eine der Urquell, aus dem alles bestimmte Seiende strömt, das Licht, aus dem die intelligible und irdische Welt ausstrahlt. Dies ist der Ausgangspunkt der berühmten Emanationslehre des Plotin, die allerdings die prinzipielle Differenz zwischen dem, was ausstrahlt, und dem, was ausgestrahlt wird, zwischen Produzenten und Produkt zur Voraussetzung hat. Das Produkt ist nicht der Glanz des Produzenten, sondern nur sein Abglanz, der immer schwächer wird, je tiefer in das Bestimmte, Viele, Irdische hinabgestiegen wird.

Das erste Produkt des Einen ist die Vernunft, der Nus. Diese platonische Ideenwelt strahlt ihrerseits die Weltseele aus, die noch zur intelligiblen Welt gehört. Diese Seele bringt eine „zweite Seele“ hervor, die von Plotin Natur genannt wird. Niedrigstes Produkt dieses Emanationsprozesses ist die Materie, die als letzter Abfall vom Urwesen nicht nur die Ursache der Vielheit und Unvollkommenheit des Irdischen, sondern auch der Ursprung des Bösen und Häßlichen ist.

Da allen Dingen das Streben innewohnt, zu ihrem Schöpfer zurückzukehren, muß auch der Mensch dieses Streben zum wichtigsten Inhalt seines Lebens machen. Voraussetzung hierfür ist die Reinigung (Katharsis) von allem Irdischen, Leiblichen. Dies schließt ihm die Tugenden und das Denken auf und führt schließlich mittels der Ekstase zur Vereinigung mit dem Einen. „Das ist das Leben der Götter und göttlicher, seliger [185] Menschen, Abscheiden von allem andern, was hienieden ist, ein Leben das nicht nach dem Irdischen lüstet, Flucht des Einsamen zum Einsamen.“²²

Die Bedingungen, innerhalb derer sich der Gang des philosophischen Denkens von Philon bis Plotin vollzog, sind dieselben, die das welthistorisch bedeutsamste Phänomen der spätantiken Geistesentwicklung hervorbrachten: *das Christentum*.

Im Unterschied zu den Religionen der Griechen, der Römer und der orientalischen Völkerschaften, 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 es für die armen und leidenden, für die unterdrückten und rechtlosen Volksschichten den Versuch, ideelle Selbstverständigung zu gewinnen. Die Spiritualisierung, Historisierung und Kosmopolitisation 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 als undenkbar erscheint, dort wird der Erlöser erlebt; und ist er erschienen, dann wird an ihn bedingungslos geglaubt. Die neue Heilslehre riß die Massen hin. Alle Christenverfolgungen und Widerstände stärkten nur den Glauben an den Erlöser.

²¹ Ebenda, S. 96.

²² Ebenda, S. 109.

Was den Masseneinfluß angeht, so kann sich selbstverständlich keine der antiken Philosophien mit dem Christentum messen. Philosophie war und blieb noch lange Jahrhunderte hindurch eine Sache gebildeter Minderheiten.

Das Urchristentum enthielt durchaus sozial-utopische Momente, die jedoch die realen sozialökonomischen und politischen Verhältnisse deshalb wenig zu bedrohen vermochten, weil Demut, Duldung, Vorbereitung für das jenseitige ewige Leben zu christlichen Kardinaltugenden erhoben wurden.

[186] In dem Maße, wie sich die neue Religion institutionalisierte, sich mit den bestehenden Mächten arrangierte, selber zu einer Macht wurde, trat das „revolutionäre Moment“ (Engels) im Christentum merklich zurück. Allerdings muß festgehalten werden, daß die christliche Kirche die einzige große gesellschaftliche Institution war, die in den Strudeln, die der Untergang des Römischen Imperiums verursachte, nicht unterging, die intakt blieb und die heraufziehende Feudalordnung nicht nur zu sanktionieren, sondern auch wesentlich zu fördern vermochte.

Hand in Hand mit der Herausbildung der Kirche gingen vielfache Bemühungen, eine einheitliche Kirchenlehre zu begründen. Grundlage derselben war und blieb da Evangelium, also die „frohe Botschaft“ vom Erscheinen des Erlösers. Allein in den verschiedenen urchristlichen Gemeinden waren recht unterschiedliche Evangelien im Umlauf, die vom Leben, vom Wirken und von den Lehren Jesu Christi kündeten. Die sich herausbildende Kirche erreichte eine relative Einheitlichkeit dadurch, daß sie sich auf die vier Evangelien konzentrierte, als deren Autoren Matthäus, Markus Lukas und Johannes angenommen wurden, diese entsprechend redigierte und kanonisierte. Dieser Prozeß war mit vielfältigen religiösen Auseinandersetzungen verbunden, die christliche Denker innerhalb und außerhalb der christlichen Gemeinden mit Andersgläubigen und Abweichlern führten.

Der komplizierte, keineswegs einfach zu rekonstruierende Herausbildungsprozeß der katholischen Kirchenlehre ist in erster Linie Gegenstand der althistorischen, vornehmlich der religions-, kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung. Den Philosophiehistoriker interessiert nur ein, freilich nicht unwesentliches Moment: die *Beziehungen zwischen christlicher Lehre und antiker Philosophie*.

Daß hellenistisch-römische Philosophie auf Entstehung und Ausbildung des Christentums eingewirkt hat, ist nach unserer bisherigen Darstellung leicht einzusehen. Das Erstarken der idealistischen und irrationalistischen Denkweisen, die Erhebung des Geistes zum Demiurgen der Wirklichkeit, die dualistischen Lehren von Geist und Materie, von Körper und Seele, die Doktrin von der Unsterblichkeit der Seele und von [187] deren Streben nach der Vereinigung mit dem Absoluten, die stoische Affektenlehre und die neuplatonische Abkehr vom Irdischen all diese Momente kamen der christlichen Lehre ebenso entgegen wie der von den Stoikern gelehrt Kosmopolitismus. Es war nicht allzu schwierig, die natürliche, von allen sozialen und ethnischen Unterschieden absehende Gleichheit der Menschen in eine Gleichheit aller vor Gott umzufunktionieren.

Bei aller Anerkennung der Nähe von hellenistisch-römischer Philosophie und Christentum, die der gleichen historischen Situation geschuldet ist, darf jedoch die wesentliche Distanz zwischen diesen beiden Phänomenen nicht übersehen werden.

Wer an christliche Denker der Spätantike herantritt, Texte aus jener Zeit in die Hand nimmt, in denen die christliche Lehre propagiert und gegenüber anderen religiösen Lehren und auch gegenüber der Philosophie verteidigt wird – unabhängig davon, ob das Christentum als Vollendung oder als Negation griechischer Philosophie aufgefaßt wird –, in denen das Ringen um eine einheitliche Interpretation der christlichen Glaubenslehre zum Ausdruck kommt, der spürt bald, daß es sich hier um eine Denkweise handelt, die sich prinzipiell von bisher betrachteten philosophischen Denkweisen unterscheidet. „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 von der Antike prinzipiell verschieden. Auch wo die antiken Systeme und Gedanken fast sklavisch reproduziert werden, empfangen sie aus der neuen Gesamteinstellung eine andere Färbung und einen anderen Sinn.“²³

²³ Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Zweiter Teil, Darmstadt 1958, S. 1.

Der grundlegende Unterschied besteht darin, daß griechische Philosophie sich auf die Autonomie der Vernunft gründete, daß sie keine über der Vernunft stehende Autorität anerkannte, daß sie von religiösen Dogmen unabhängiges, [188] freies Denken war. Selbst bei dem die Vernunft überschreitenden Plotin erscheinen noch die Grenzen der Vernunft im Lichte platonischer Vernunft. Das christliche Denken dagegen setzt von vornherein den Glauben an das Wort Christi als göttliche Wahrheit voraus.

Es fragt sich nun, ob eine Denkweise, die den Glauben an eine offenbarte Wahrheit voraussetzt, die im Gottesglauben den ersten und letzten Grund und das höchste Ziel ideeller Tätigkeit sieht, überhaupt als philosophische bezeichnet werden kann? Ist religiöse Philosophie möglich oder ist sie unmöglich? Die positive oder negative Beantwortung dieser Frage hat entscheidende Konsequenzen für die Darstellung der Geschichte des philosophischen Denkens in der Spätantike und im europäischen Feudalismus.

Die Antworten, die bisher auf unsere Frage gegeben worden sind, sind abhängig vom jeweiligen weltanschaulichen Standort und dem entsprechenden Philosophieverständnis des Antwortenden. Sie lassen sich in drei Gruppen zusammenfassen.

Erstens: Selbstverständlich sind die frühen christlichen Apologeten und Kirchenväter Philosophen. Sie reagieren nicht nur auf die drängenden und bedrängenden Fragen ihrer Zeit, sondern geben auch auf die von der bisherigen Philosophie gestellten Fragen eine vom christlichen Glauben diktierte Antwort. Insofern ist das christliche Denken in der Spätantike ein Höhepunkt in der Philosophieentwicklung und bedarf der besonderen Aufmerksamkeit des Philosophiehistorikers.

Kein Wunder daher, wenn vor allem dem christlichen Glauben anhängende Historiker dieses Gebiet zu ihrer Domäne gemacht haben.

Wir können ebenso selbstverständlich diesen Standpunkt verwerfen, wenn wir nicht unser in der Einleitungsvorlesung entwickeltes Philosophieverständnis preisgeben wollen.²⁴ Weder eine undifferenzierte Identität von Philosophie und Theologie noch eine Einheit von Philosophie und Theologie, die zwar die Verschiedenheit aber nicht den Gegensatz einschließt, ist für uns annehmbar. In dieser Beziehung sind uns [189] jene christlichen Denker der Spätantike näher – freilich mit umgekehrten Vorzeichen –, die den unvereinbaren Gegensatz von christlicher Theologie und antiker Philosophie in dramatischer Weise ausgedrückt haben.

Zweitens: Der ersten Auffassung diametral entgegengesetzt ist die aufklärerische Ansicht, daß Philosophie ihr Wesen, ihre Autonomie, ihre Freiheit preisgibt, wenn sie sich unter das Diktat des religiösen Glaubens stellt. Erniedrigt sich Philosophie zur „Magd der Theologie“, dann gibt sie ihr Selbstbewußtsein und damit ihren Geist auf. Wer an dieser Erniedrigung der Philosophie teilgenommen, der hat nicht Philosophie entwickelt, sondern vergewaltigt. Nur als Angeklagter kann er in die Philosophiegeschichte eingehen.

Das klingt sehr militant. Ohne Zweifel hat diese Ansicht in der allgemeinen Auseinandersetzung der Aufklärung mit der Religion historisch eine positive Rolle gespielt. Aber der empfindliche Mangel dieser Auffassung ist *ahistorische Abstraktheit*. An die Stelle des Verständnisses historisch gesetzmäßiger Prozesse tritt die einseitige Negation, die nicht selten mit Ignoranz gekoppelt ist.

Drittens: Zwischen den Extremen liegt die Mitte. Die Extreme fordern: entweder – oder! Die Mitte sagt: sowohl als auch. Die liberale bürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung folgt in ihrer Mehrheit der Tradition, stellt also Apologetik, Patristik und selbstverständlich Scholastik als Gegenstände der Philosophiegeschichte dar, wenn auch mit Einschränkungen, die auf ein nicht ganz sauberes Gewissen hindeuten. Typisch hierfür ist die Auffassung von Karl Vorländer: „Nur in sehr bedingtem Sinne kann man von einer *Philosophie* des christlichen Mittelalters sprechen (Vorländer läßt – historisch unberechtigt – die Philosophie des Mittelalters mit den ersten christlichen Denkern der Spätantike beginnen – *d. Verf.*): sofern man nämlich unter Philosophieren rein *vernunftgemäßes*, von allen Autoritäten unabhängiges Denken versteht. Während die antike Philosophie gerade in der Losreiβung

²⁴ Siehe Helmut Seidel: Von Thales bis Platon, S. 21 ff.

von der nationalen Glaubenslehre (Mythologie) erwächst und groß wird, ruht die gesamte mittelalterliche Philosophie, wenn wir von der arabisch-jüdischen Episode ... absehen, auf dem Grunde des kirchlichen Dogmas. Immerhin [190] hat sich innerhalb dieser, Schranken so viel philosophischer Scharfsinn entfaltet, der in mancher Beziehung auch auf die Philosophie der Neuzeit eingewirkt hat, daß dieser Zeitabschnitt nicht einfach übergangen werden darf.“²⁵

Daß nur unter bestimmten Bedingungen von einer „Philosophie des christlichen Mittelalters“, das heißt genauer: von philosophischen Gedanken christlicher Denker in der Spätantike und im Mittelalter, gesprochen werden kann, ist schon richtig; sehr zweifelhaft aber ist, ob sich diese Bedingungen auf „philosophischen Scharfsinn“ reduzieren lassen.

So einfach es nun ist, die Mängel der bisherigen Antworten auf unsere Frage aufzudecken, so schwierig ist es, selber eine befriedigende Antwort zu finden. Eine solche Antwort muß selbstverständlich von dem Philosophieverständnis und den Methoden marxistischer Philosophiegeschichtsschreibung ausgehen. Allein dies sind notwendige, nicht schon hinreichende Bedingungen.

Wesentlich ist hier, genau den Gegenstand philosophiehistorischer Forschung und Darstellung im Denken jener Männer zu bestimmen, deren weltanschauliche Prämissen durch den christlichen Glauben bestimmt werden.

Dieser Gegenstand ist nicht der religiöse Glaube. Würde dieser in die Philosophiegeschichte einbezogen, dann ufernte Philosophiegeschichte zur Theologie- und Religionsgeschichte, ja zur Ideologiegeschichte überhaupt aus, und ihre Spezifik ginge verloren. Philosophiegeschichte ist zwar immer auch Ideologiegeschichte, aber keineswegs ist jegliche Ideologiegeschichte Philosophiegeschichte. Würden wir einer undifferenzierten Identifizierung von Philosophie und Theologie zustimmen, dann stünden wir selber auf dem Standpunkt jener spätantiken Denker, die Gegenstand unserer kritischen Analyse sind.

Wir gehen von dem *prinzipiellen Gegensatz zwischen religiöser und philosophischer Denkweise* aus und schließen daraus, daß es weder religiöse Philosophie noch philosophische Religion geben kann.

Wir schließen aber daraus nicht, daß religiös gebundene [191] Denker innerhalb des vorausgesetzten Glaubens nicht zu philosophieren vermögen. Wo weltanschauliche Fragen vom Standpunkt menschlicher Vernunft angegangen werden, wo bewußt auf Logik gesetzt wird, wo gar der Versuch unternommen wird die Gegenstände des Glaubens in Gegenstände des Wissens zu transformieren, dort lebt und wirkt Philosophie.

Nicht undifferenzierte „theologisch-philosophische“ Probleme, von denen auch mitunter in der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung gesprochen wird, machen unseren gesuchten Gegenstand aus, sondern rationalistische Denkweisen, die von der Praxis – einschließlich der der Kirche – hervorgetrieben werden und in vielfältige Spannungen mit dem religiösen Glauben geraten. Das *zentrale Thema* eines solchen Philosophierens ist immer – ob ausgesprochen oder nicht – das *Verhältnis von Glauben und Wissen*. Wo dieses Verhältnis keine Rolle spielt, dort ist entweder keine Philosophie oder kein Glaube.

Verdeutlichen wir unseren Standpunkt anhand einiger Beispiele. Wenn zum Beispiel Augustinus die Auseinandersetzung mit dem spätantiken Skeptizismus führt, dann geht es ihm darum, eine Barriere wegzuräumen, die dem Einfluß des christlichen Glaubens entgegensteht. Diese theologische Zielstellung gewinnt philosophische Relevanz nur dadurch, daß das gestellte Ziel nur auf rationale Weise erreichbar ist. Dem Skeptiker kann man nicht mit Glauben, sondern nur mit Gründen kommen. Augustinus' Argumentationsweise ist denn auch dementsprechend und also Gegenstand philosophiehistorischer Analyse.

Weiter: Die christliche These von der Dreieinigkeit Gottes ist religiöser, nicht philosophischer Art. Wo aber gefragt wird, wie diese These mit dem von Aristoteles formulierten logischen Gesetz der

²⁵ Karl Vorländer: Geschichte der Philosophie, I. Band, Leipzig 1927, S. 217.

Identität vereinbar sei, dort wird ein Problem angegangen, dessen Lösungsversuche die Aufmerksamkeit des Philosophiehistorikers erregen.

Schließlich: Wunder gehören in die Mythologie, nicht in die Philosophie. Wunder können wohl zum Gegenstand philosophischer Analyse gemacht werden – wie etwa bei Spinoza der Fall –, aber dann handelt es sich um Ideologiekritik, deren [192] Entwicklung selbstverständlich wesentlicher Bestandteil der Philosophiegeschichte ist. Wo nun aber vom Standpunkt allgemeiner Erfahrung über die Regelmäßigkeiten des Naturgeschehens oder gar vom Wissen über die Naturgesetzlichkeit Wunder in Frage gestellt werden – unabhängig davon, wie das Individuum diese Frage für sich beantwortet –, dort geht es um ein philosophisches und daher auch philosophiehistorisches Problem.

Bei den christlichen Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts erscheint die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen als Frage nach dem Verhältnis von christlicher Lehre und antiker Philosophie. Es ist höchst bemerkenswert, daß schon in der Frühzeit des Christentums die beiden grundlegenden und typischen Antworten ausgesprochen werden, die in den kommenden Jahrhunderten in unzähligen Variationen wiederholt werden sollten. Die christliche Religion erscheint entweder als endlich gefundene, lange gesuchte ewige Wahrheit – die antike Philosophie dementsprechend als Vorläufer des Christentums – oder aber als radikale Negation aller heidnischen Philosophie.

Für die erste Tendenz steht der bedeutendste der frühen christlichen Apologeten *Flavius Justinus* (um 150). In einem auf uns gekommenen Dialog gibt er selber eine Darstellung seines Bildungsganges. Er wurde zunächst von einem Stoiker unterrichtet, aber dessen Gottesbegriff vermochte ihn nicht zu befriedigen. Von den Peripatetikern wurde er durch deren allzu schnelle Honorarforderungen abgestoßen. Die Forderungen der Pythagoreer, erst die mathematischen Lehren sich gründlich anzueignen, bevor man mit der Philosophie beginnt, erschienen ihm zu hochgesteckt. So kam er zu den Platonikern, bei denen er zunächst Befriedigung fand. Aus dieser wurde er allerdings aufgeschreckt, als ein greiser Christ Einwände gegen die Platonische Philosophie erhob, die er nicht zu entkräften vermochte. Wenn schon ein Denker wie Platon nicht in vollkommener Weise die ewige Wahrheit zu erkennen vermag, wer dann? Diese skeptische Anwandlung vermochte er mit Hilfe der „Freunde Christi“ zu überwinden. Das Christentum erschien dem Justinus als die endlich gefundene „wahre Philosophie“, die den Anfang und das Ziel aller Dinge [193] offenbart, die Gott und Christus erkennt und den Menschen vollkommen und glücklich zu machen vermag.

Eine solche intellektuelle Biographie ist mit gewissen Einschränkungen – für viele christliche Denker der Spätantike charakteristisch. Sie bringen in vielfältiger Weise antikes Bildungsgut in die christliche Lehre ein, unabhängig davon, in welcher Weise sie sich zu demselben verhalten.

Justinus verhält sich zur antiken idealistischen Philosophie positiv, weil er in dieser beinahe alles Christliche schon enthalten sieht. Er folgt Philon in der Annahme, daß Pythagoras und Platon aus den Büchern des Moses und der Propheten geschöpft haben. Zum anderen sieht er in der antiken Philosophie eine Erscheinung des göttlichen Logos. Zwar ist Christus der Mensch gewordene Logos, erst in ihm erscheint er in seiner ganzen Fülle und Vollkommenheit, aber der Unterschied zwischen antiker Philosophie und Christentum ist doch nur graduell. Ein Bündnis zwischen Athen und Jerusalem ist also durchaus möglich.

In dieser Weise hat Justinus das Christentum – insonderheit auch gegen die Kyniker – verteidigt. Er ist in Rom als Lehrer der „wahren Philosophie“ aufgetreten und im Zuge der Christenverfolgung zur Zeit der Herrschaft des Mark Aurel hingerichtet worden. Er ist nicht nur einer der ersten christlichen Apologeten, sondern auch einer der ersten Märtyrer.

Für die zweite, den Gegensatz zwischen Christentum und antiker Philosophie akzentuierende Tendenz steht eine der markantesten Persönlichkeiten frühchristlichen Denkens, *Tertullian* (um 160–nach 220). Er ist in einer nichtchristlichen Familie aufgewachsen und hat in seiner Jugend die Rechte studiert. Sein philosophisches Denken wurde vom Stoizismus geprägt. Wie scharf er später auch gegen die Philosophen gewettert haben mag, stoische Motive vermochte er nie aus seinem Denken auszuschließen. Seine leidenschaftliche Natur und seine Wortgewalt machten Tertullian bald zu einem angesehenen Anwalt in Rom.

Um 195 tritt er zum Christentum über, gibt seinen Beruf auf und kehrt nach Karthago zurück. In der christlichen Gemeinde seines Heimatortes entfaltet er eine rege Tätigkeit, die der Verteidigung des Christentums gilt. Seine Schriften erregen [194] Aufmerksamkeit und wirken über seine Gemeinde und über seine Zeit hinaus. Er beeinflusste die sich herausbildende christliche Theologie nicht unwesentlich, u. a. auch dadurch, daß er ihre lateinische Terminologie mitprägte.

Tertullians Charakter neigt weniger zu Demut und Versöhnung, vielmehr zur Zuspitzung der Gegensätze. Seine Gegner sind vor allem die Gnosis und die heidnische Philosophie.

Mit Gnosis (Wissen, Erkenntnis) wurde eine religiöse Bewegung der Spätantike bezeichnet, deren Lehre streng dualistischen Charakter trug: Das Licht, der gute und höchste Gott steht der Finsternis, dem bösen Gott, der das Irdische geschaffen hat, unversöhnlich gegenüber. Der damit verbundenen Dämonisierung des Irdischen wird die Auffassung entgegengestellt, daß die menschliche Seele der Lichtwelt zugehörig sei. Wie die Finsternis das Licht verschluckt, so verdunkelt das Irdische die menschliche Seele. Diese hat zwar die Sehnsucht nach ihrer ursprünglichen Heimat immer in sich, aber aus eigener Kraft vermag sie nicht zum Lichte emporzusteigen. Sie bedarf des Erlösers, der vom höchsten, unbekanntem Gotte ausgesandt wird. Dieser vermittelt das „Wissen“ um die Gottzugehörigkeit der menschlichen Seele. Daß Reinigung von allem Irdischen, Askese, das letzte Wort gnostischer Ethik ist, dürfte leicht einzusehen sein.

Nicht gegen die Askese, wohl aber gegen den Dualismus richtet sich die Polemik des Tertullian. Den Philosophiehistoriker interessiert allerdings weniger seine antignostische Argumentation als vielmehr seine Stellung zur Philosophie. Diese aber läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig.

Seine grundlegenden Fragen sind: Sinnlichkeit oder Tugend? Menschliche Vernunft oder göttliche Offenbarung? Philosophie oder Religion? Christentum oder Häresie? Diese Fragen sind eindeutig zu entscheiden. Hier gibt es nur ein Entweder-Oder, kein laues Sowohl-Als-auch. Vermittlungen zwischen Philosophie und christlicher Religion sind daher für Tertullian auszuschließen. „Was haben ... miteinander der Philosoph und der Christ gemein, der Zögling Griechenlands und der Zögling des Himmels, der nur in Worten macht und der Taten vollbringt, der eitlem Ruhme und der dem Heile [195] „nachjagt, der Auferbauer und der Zerstörer der Irrtümer, der Verfälscher und der Wiederhersteller der Wahrheit, der Entwender und der Wächter derselben?“²⁶ Und weiter: „Was hat also Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche, was die Häretiker mit den Christen? Unsere Lehre stammt aus der Säulenhalle Salomos, der selbst gelehrt hatte, man müsse den Herrn in der Einfalt seines Herzens suchen. Mögen sie meinethalben, wenn es ihnen so gefällt, ein stoisches und platonisches und dialektisches Christentum aufbringen! Wir indes bedürfen seit Jesus Christus des Forschens nicht mehr auch nicht des Untersuchens, seitdem das Evangelium verkündet worden. Wenn wir glauben, so wünschen wir über das Glauben hinaus weiter nichts mehr. Denn das ist das erste, was wir glauben: es gebe nichts mehr, was wir über den Glauben hinaus noch zu glauben haben.“²⁷

Die von Christus und dem Evangelium offenbarte ewige Wahrheit sei in Gefahr, wenn menschliche Vernunft in ihrer Hoffart über sie hinaus forschen und untersuchen will. Aus gutem Grund sei dies daher schon vom Apostel verboten worden.

Menschliche Vernunft vermag die Mysterien der christlichen Religion nicht zu erfassen. In folgender Form spitzt Tertullian den Gegensatz von Glauben und Wissen zu: Jesus [196] wurde gekreuzigt. Die

²⁶ Tertullian: Apologetikum oder Verteidigung der christlichen Religion und ihrer Anhänger, 46. Kap. In: Tertullians Ausgewählte Schriften. Ins Deutsche übersetzt von Karl Adam Heinrich Kellner, Bd. 2, Kempten/München 1915, S. 162.

²⁷ Tertullian: Die Prozeßreden gegen die Häretiker, 7. Kap. In: Tertullians Ausgewählte Schriften, Bd. 2, S. 314. Über Aristoteles lesen wir an gleicher Stelle: „Du armer Aristoteles! Du hast sie die Dialektik gelehrt, die Meisterin Im Aufbauen und Zerstören, die so verschmitzt ist in ihren Sätzen, so gezwungen in ihren angeblichen Schlüssen, so hart in ihren Beweisen, so geschäftig im Wortstreit, die, sogar sich selbst zur Last fallend, alles behandelt, um schließlich gar nichts behandelt zu haben. Von dort kommen jene Fabeln und endlosen Genealogien, die unersprißlichen Untersuchungen und die krebbsartig fortschreitenden Reden, von welchen der Apostel uns fernzuhalten bemüht ist.“ Der Grund dafür ist einleuchtend: „Auch die Häresien selbst empfangen durch die Philosophie ihre Ausrüstung.“ (Ebenda, S. 313. Hervorhebung – d. Verf.)

Christen schämen sich dessen nicht, obwohl es die größte Schande ist. Der Sohn Gottes ist gestorben. Die Christen wissen, daß dies wahr ist, obwohl es undenkbar, absurd ist. Christus ist von den Toten auferstanden. Das ist lautere Wahrheit, obwohl es unmöglich ist.

Diese Gedanken Tertullians wurden bald auf die berühmt-berüchtigte Formel gebracht: *Credo, quia absurdum* – Ich glaube, gerade weil es wider die Vernunft ist. Extremere ist der Gegensatz von Glaube und Wissen nicht auszudrücken.

Das „Entweder-Oder“ des Tertullian war immer – um in der Sprache des ihm im Geiste verwandten Sören Kierkegaard zu sprechen – ein „Pfahl im Fleische“ der Kirche. Sie konnte sein Prinzip niemals ablehnen und seine Konsequenz, mit der er es vertreten hat, niemals annehmen. Vermittlungsversuche machen einen guten Teil der christlichen Theologiegeschichte aus.

Um Vermittlung von Glaube und Wissen ging es bereits in der christlichen Katecheten-Schule, die sich im 2. Jahrhundert in Alexandrien gebildet hatte. Hier wirkte das antike philosophische und wissenschaftliche Erbe noch viel zu stark, um tertullianische Konfrontationen möglich zu machen. Außerdem war Ägypten die ökonomisch mächtige Provinz, die der alles nivellierenden Macht Roms den größten Widerstand entgegensetzte.

Um 180 leitete *Pantänus* die christliche Schule in Alexandrien. Er war vom Stoizismus zum Christentum gekommen, hielt aber das philosophische Interesse in ihr aufrecht. *Clemens* (um 150–212) und *Origenes* (185/186–254) sind die bedeutendsten Vertreter jener Richtung, die hellenistische Philosophie und Wissenschaft in den Dienst christlicher Theologie zu stellen bemüht war. Der Philosophie wird sowohl im historischen Rückblick wie für die Zukunft eine beachtliche Rolle zugeschrieben. Wie das mosaische Gesetz die Juden für das Christentum vorbereitet hat, so hat die Philosophie die Hellenen für die Lehre Christi empfänglich gemacht. Die Philosophie ist ein durch den Logos vermitteltes Geschenk Gottes, das seine Rolle längst nicht ausgespielt hat. Ihre Funktion ist es, den richtigen Glauben zum wahren Wissen zu [197] erheben. Die Alexandriner sind Gnostiker, allerdings solche, die die religiös-häretischen Momente der Gnosis abzuwehren versuchen.

Die von Clemens aufgestellte Analogie, daß sich Glaube und Wissen verhalten wie die Prolepsen zur Episteme, macht deutlich, wie stark sich diese christlichen Denker noch unter dem Einfluß der antiken philosophischen Denkweise befanden. Insbesondere ist es der Platonismus, wie die Seelenlehre des Origenes bezeugt, der mit dem Christentum in Einheit gesetzt wird; was in der Regel in der Weise geschieht, die Philon vorgedacht hatte.

Obwohl die alexandrinische Schule nicht unwesentlich zur Herausbildung der christlichen Theologie beigetragen hat, schuf sie doch nicht die Form der Kirchenlehre, die imstande war, den Untergang der Antike zu überstehen. Diese wird erst in der Patristik des 4. Jahrhunderts geschaffen, also zu einer Zeit, in der das Römische Reich in der Agonie lag und 410 durch die Goten des Alarich den Todesstoß erhielt.

Die herausragende Gestalt der lateinischen Patristik war *Aurelius Augustinus* (354–430). Da dieser einen entscheidenden Beitrag zur Konsolidierung der Kirche und insbesondere ihrer Lehre leistete, das geistige Klima des christlichen Mittelalters wesentlich, wenn auch auf unterschiedliche Weise mitprägte, auf die Reformationsbewegungen des 15. und 16. Jahrhunderts nicht ohne Einfluß blieb und noch heute Gegenstand theologischer und philosophischer Auseinandersetzung ist, muß vom ideologiegeschichtlichen, weniger vom philosophiehistorischen Standpunkt aus von einem welthistorisch bedeutsamen Denker gesprochen werden.

Wir gingen allerdings fehl, wenn wir annehmen wollten, daß es ein geschlossenes theologisches oder gar ein originelles philosophisches System gewesen wäre, das diese Wirkung hervorbrachte. Alle Versuche, aus dem schon durch seinen Umfang imponierenden Werk dieses Kirchenvaters ein System herauskristallisieren zu wollen, scheiterten an unüberbrückbaren Widersprüchen: Der Lehre von der Willensfreiheit des Menschen steht die strenge Prädestinations- und Gnadenlehre gegenüber; der mystischen Gottesschau und der Weltflucht die Gedanken eines kirchlichen Realpolitikers, der ein kräfti-[198]ges Regiment der Autorität für das Bestehen der Kirche für unerläßlich hält; der Glückseligkeitslehre die Theorie der Erbsünde. Wenn Hegel in seiner Analyse der ersten Formen der

Freiheit des Selbstbewußtseins²⁸ das christliche Selbstbewußtsein als das zerrissene, „unglückliche Bewußtsein“ charakterisiert, dann ist genau damit die Stimmung bezeichnet, die über dem Augustinischen Denken liegt.

Freilich löst sich ein Teil der Widersprüche im Gesamtwerk des Kirchenvaters dann, wenn wir seine intellektuelle Biographie in Augenschein nehmen. Augustin gehört zu jenen Denkern, die ein gut Teil ihres Lebens immer unterwegs sind, denen man nicht auf systematische, sondern nur auf genetische Weise gerecht werden kann.

Beträchtlich erleichtert wird die Rekonstruktion seiner ideellen Entwicklung dadurch, daß wir nicht nur die Abfassungszeit seiner Schriften kennen, sondern daß Augustin in seinen schonungslos kritischen und autobiographischen „Bekennnissen“ und in einer selbstkritischen Schrift, die er gegen Ende seines Lebens verfaßte, diese selber zur Darstellung gebracht hat.

Wir können diese Entwicklung hier selbstverständlich nur in groben Umrissen und unter philosophiehistorischen Aspekten andeuten.

Die weltanschaulich-religiöse Zerrissenheit seiner Zeit umgab schon die Wiege des Augustin. Er war der Sohn einer Christin, der er später in seinen Schriften ein Denkmal setzte, und eines Heiden. In seiner Jugend, in der er in durchaus unchristlicher Weise dem lustvoll-sinnlichen Leben zugetan war, wurde sein Interesse an der Philosophie durch Schriften Ciceros geweckt. Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie, die ja in seiner Zeit noch gegenwärtig ist, durchzieht sein gesamtes Denken. Im achten Buch seines späteren Hauptwerkes „Der Gottesstaat“ gibt Augustin rückblickend eine Art antiker Philosophiegeschichte. Er unterscheidet streng zwischen italischer und ionischer Philosophie, zwischen Pythagoras und Thales. Keine Frage, daß er die Linie Pythagoras – Sokrates – Platon höher schätzt als die materialistische Linie. [199] „Näher als die Platoniker sind uns keine gekommen.“²⁹ Dies ist ein Urteil des späten, theoretisch wie praktisch voll im Dienst der Kirche stehenden Augustin. Aber es ist nicht anzunehmen, daß der junge Augustin sehr viel anders gedacht hat. Berücksichtigt man den Zeitgeist und vor allem die Tatsache, daß Augustin in seiner religiösen Haltung den Manichäern zuneigte, dann sind Anklänge an philosophischen Materialismus auszuschließen.

Der Manichäismus war eine in ernsthafter Konkurrenz mit dem Christentum stehende religiöse Bewegung, die dualistische Auffassungen vertrat: Licht und Finsternis, Geist und Materie, Gutes und Böses sind göttliche Substanzen, die sich im Kampf gegenüberstehen. Ihren Namen bezog diese Bewegung von ihrem Stifter Mani (217–274), der sich für den letzten himmlischen, im Besitz der ewigen Wahrheit befindlichen Boten hielt (im Anschluß an Zoroaster, Buddha, Jesus und andere Propheten) und gnostische, persische, christliche und buddhistische Elemente zu einer Religionslehre zu verbinden suchte. Kern derselben war die Erlösungslehre: Begreift die Seele sich selbst, weiß sie, daß sie ihrem Ursprung nach der Lichtwelt zugehörig ist, negiert sie in asketischer Weise alles Leibliche als Ausgeburt des Bösen, dann sind Bedingungen ihrer Erlösung gegeben.

Augustin hat der Polemik gegen seinen einstmaligen religiösen Standpunkt großen Raum gegeben. Sein Hauptangriffspunkt ist der Dualismus, der dem christlichen Dogma vom *einen*, absoluten, guten Gott widerstreitet. Damit tritt aber das Theodizee-Problem in seiner ganzen Schärfe auf. Hat Gott, der alles geschaffen hat, auch das Böse verursacht? Ist das absolut Positive auch für das Negative verantwortlich zu machen? Die christliche Lehre von der Erbsünde, die Augustin über die Maßen strapaziert, löst das Problem keineswegs. Denn es bleibt die Frage, warum Gott den Sündenfall zuließ? Soll also die Überzeugung gerettet werden, daß die Welt als das Werk eines vollkommenen Geistes gut ist, dann kann das Böse nicht als selbständige Natur, als substantielles Sein aufgefaßt werden. Es kann nur eine Hemmung und Beraubung [200] des Guten Sein, dessen Zweck es ist, selber Zeugnis für die Größe des ursprünglich Guten abzulegen.

Der Manichäismus war für Augustinus ein Durchgangsstadium, das ihn allerdings keineswegs direkt zum Christentum führte. Er gerät unter den Einfluß des Skeptizismus, der ja in der Akademie eine

²⁸ Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes, Berlin 1967, S. 158 ff.

²⁹ Aurelius Augustinus: Der Gottesstaat. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl, Salzburg 1952, Buch VIII, 5.

lange Tradition hatte. Die spätere Abrechnung mit dem Skeptizismus bezeugt ein weiteres Mal, daß die Abwehr aller sinnlichen und rationalen Anfechtungen, die die christliche Religion zu gefährden vermögen, für ihn eine existentielle Frage ist.

Bei der Abwehr des Skeptizismus verfährt Augustin rationalistisch, ja sogar sensualistisch. Der Christ lehnt 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, ... aber das ist nichtsdestoweniger ein völlig sicheres Wissen: er glaubt den Sinnen, deren sich der Geist durch den Körper bedient, überall wo ein Ding zur Wahrnehmbarkeit kommt, denn derjenige, der meint, er dürfe niemals seinen Sinnen glauben, fällt einer viel traurigeren Selbsttäuschung zum Opfer“.³⁰ Augustinus bringt die Leugnung der Erkennbarkeit der Welt mit der Leugnung der Wahrheit und damit der Leugnung Gottes in Verbindung.

In seiner Schrift „Gegen die Akademiker“ argumentiert er gegen deren Wahrscheinlichkeitsauffassung wie folgt: Ohne Kenntnis der Wahrheit ist Wahrscheinlichkeitswissen unmöglich, weil Wahrscheinlichkeitswissen der Wahrheit ähnliches Wissen ist. Wie soll ich aber wissen, daß die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit ähnlich ist, wenn ich die Wahrheit nicht kenne.

Das sicherste Wissen ist für Augustin das Wissen vom eigenen Bewußtsein und Sein. Auf die Frage, ob der Mensch, der denkt, weiß, daß er denkt, kann es nur eine positive Antwort geben. Wenn er aber weiß, daß er denkt, dann weiß er auch, daß er existiert. Weiß er aber, daß er existiert, dann muß er auch die Bedingungen seiner Existenz als existierende anerkennen.

Man hat Augustins Reflexionen über die Selbstgewißheit [201] immer in die Nähe des „cogito, ergo sum“ von Descartes gebracht. Dem äußeren Ansatzpunkte nach scheinen tatsächlich Ähnlichkeiten vorhanden. Allein der Unterschied zwischen Augustin und Descartes besteht darin, daß der Begründer des Rationalismus aus der Selbstgewißheit des Denkenden das rationalistische Wahrheitskriterium Klarheit und Deutlichkeit ableitet, während die Wahrheitskonzeption des Kirchenvaters ganz dem Neuplatonismus verhaftet ist. Gut platonisch gibt es nur deshalb irdische Wahrheiten, weil es die Idee der Wahrheit gibt, an der jene teilhaben. Gegen den Skeptizismus gewandt, bedeutet dies: Bei der Annahme, daß die Wahrheit verschwunden sei, bleibt doch die Aussage „Die Wahrheit ist verschwunden“ wahr, also die Wahrheit erhalten.

Die höchste Idee der Wahrheit ist nun für Augustin Gott. Insofern versteht er seine Beweise von der Existenz der Wahrheit gleichzeitig als Beweise vom Dasein Gottes.

Augustins skeptische Periode wird durch die Rezeption des Neuplatonismus überwunden, wie seine Reflexionen über die Wahrheit deutlich zeigen. In philosophischer Hinsicht ist er über Neuplatonismus nie hinausgekommen. Seine originelle Leistung besteht nur darin, daß er diese philosophische Doktrin eng mit der religiösen Lehre des Christentums verknüpft hat.

Hierbei ist allerdings zu beachten, daß er im Rezeptionsprozeß der neuplatonischen Philosophie eine bedeutsame Wende vollzieht. Betrachtet er zunächst das Christentum durch die philosophische Brille, wodurch dieses als wahre Philosophie, Jesus als Weiser erscheint, so sieht er später die neuplatonische Philosophie durch die religiöse Brille. Diese Wende vollzieht sich keineswegs schon mit dem Übertritt zum Christentum im Jahre 387, sondern in der Zeit, in der er ein Bischofsamt in Hippo Regius ausübt.

Entscheidend für diese Wende war die Aufnahme und Ausformung der Prädestinations- und Gnadenlehre, derzufolge vom Menschen zu groß, von Gott zu gering gedacht würde, wenn – wie Pelagius (gest. 418) lehrte – Tugend und Glückseligkeit vom Menschen und seinem Willen selbst abhängen würden. Allein vom Allmächtigen hänge es ab, ob der Mensch seiner Gnade, der Erlösung aus der Sünd-[202]haftigkeit teilhaftig werde oder nicht. Daß hieraus Fatalismus folgt, der zum Wirken der Kirche als dem alleinseligmachenden Hort in Widerspruch steht, ist eine Konsequenz, der Augustin nicht entgehen kann.

³⁰ Ebenda, Buch XIX, 18.

Die Furcht, daß menschliche Größe der Größe Gottes Abbruch tun könne, liegt auch seiner Konzeption vom „Gottesstaat“ zugrunde. Die Relation Mensch–Gott wird antinomisch formuliert: Wo der Mensch alles ist, dort ist Gott nichts; wo Gott alles ist, dort ist der Mensch nichts.

Im Gegensatz zum irdischen, bösen, satanischen Staat, der auf menschlicher Selbstliebe beruht, ruht der himmlische, gute Gottesstaat allein auf Gottesliebe. „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. Demnach 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.“³¹ Die Weisen im irdischen Staat, die nach dem Menschen leben, haben nur nach dem Guten des Leibes und des Geistes gestrebt. Im Gottesstaat jedoch „gibt es keine Weisheit des Menschen als die Frömmigkeit, mit der auf rechte Weise der wahre Gott verehrt wird“.³²

Die Geschichte erscheint nun als Kampf zwischen dem irdischen und dem Gottesstaat, der dem göttlichen Heilsplane entsprechend am Tage des jüngsten Gerichts mit dem Triumph des Gottesstaates enden muß.

Die eschatologische Geschichtstheologie des Augustinus hat welthistorisch insofern gewirkt, als sie das Kreislauf-Denken der Antike aufbrach, nicht nur die Überlieferung des Alten Testaments, aus dem Augustin seine Periodisierung übernimmt, sondern auch geschichtliche, Ereignisse des Orients, Griechenlands und Roms einbezog und den Untergang Roms nicht mit dem Ende der Geschichte identifizierte.

Die Eroberung Roms durch die Goten ist der geschichtliche Hintergrund dieses materialreichen Geschichtswerkes. Nichtchristliche Römer machten das Christentum, die Abkehr von den alten Göttern für diese Schmach verantwortlich. Augustin [203] verteidigt in seinem Werk nicht nur das Christentum, unterwirft Rom, die „große Hure“, nicht nur einer beißenden Kritik, sondern entwirft in theologischer Form der Kirche eine Perspektive, die über den Untergang der Antike hinausweist.

Zwei Daten bezeichnen das Ende der antiken Philosophie: Im Jahre 529 läßt der oströmische Kaiser Justinian (482–565) die Philosophenschulen in Athen schließen, was mit dem Verbot freien Philosophierens gleichbedeutend war. Fünf Jahre vorher ließ der Ostgoten-König Theoderich (um 454–526) den letzten historisch bedeutsamen römischen Philosophen *Boëthius* (480–524) hinrichten, der als führendes Mitglied der Senatspartei wirkte, die sich mit der Herrschaft der Ostgoten in Rom nicht abfinden wollte. Möglich, ja wahrscheinlich, daß Boëthius wie auch Kaiser Justinian von einer Restauration des alten Imperium Romanum träumte; daß er die römische Tugend pries, könnte darauf verweisen.

Hier geht es nicht primär um den Politiker, sondern um den Philosophen Boëthius. Seine Stellung in der Philosophiegeschichte ist dadurch charakterisiert, daß er an der Grenze zweier historischer Epochen stand. Er 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 des christlichen Glaubens zu Gegenständen des Wissens zu machen.

Der Ruhm des Boëthius beruht weder auf originellen philosophischen Fragestellungen noch auf neuen Antworten. Das Denken dieses Mannes, dessen offizielles Glaubensbekenntnis das christliche war – im 5. und 6. Jahrhundert, in denen die christliche Religion zur Staatsreligion geworden war, fast eine Selbstverständlichkeit –, ist durch platonische, neuplatonische und stoische Motive charakterisiert. Es ist vornehmlich seine im Kerker, angesichts des nahen Todes in Prosa und in Versen verfaßte Schrift „Troost der Philosophie“ (*De consolatione philosophiae*), die seinen Ruhm begründete. In ihr tritt die antike Philosophie als Person auf, mit der der Autor einen letzten Gedankenaustausch pflegt. Nicht im christlichen Glau-[204]ben, in der philosophischen Tradition findet Boëthius Trost, nicht in den christlichen Märtyrern sieht er seine Brüder im Geiste, sondern in Sokrates und Seneca. Seine Schrift ist ein Hymnus auf die Macht des philosophischen Denkens, das sich im Leben

³¹ Ebenda, Buch XIV, 28.

³² Ebenda.

und im 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.

Die Wirkung, die von der „Consolatio“ ausging, war schon im frühen Mittelalter bedeutend. Fast 400 mittelalterliche Abschriften sind uns erhalten, wovon etwa 80 Handschriften wahrscheinlich aus der Zeit vor dem Jahr 1100 stammen.³³ Mag nun diese Schrift vielfach als Zeugnis eines Märtyrer-Philosophen aufgefaßt worden sein, sie hat auch immer wieder die Frage provoziert, wieweit ihr Verfasser eigentlich Christ war. Auf jeden Fall aber hat sie antikes Bildungsgut an das frühe Mittelalter überliefert.

Wenn Geyer feststellt, Boëthius sei der große Lehrer und die neben Augustin maßgebliche Autorität des frühen Mittelalters gewesen,³⁴ so bezieht sich dies nicht nur auf die eben behandelte Schrift, sondern ebenso sehr auf die Übersetzungen und Kommentare von Werken des Platon, des Aristoteles und anderer, die von Boëthius angefertigt wurden. Er war hierin durchaus ein Kind seiner Zeit, denn – nach Plotin – beschränkt sich philosophisches Denken wesentlich auf Kommentierung und Übersetzung. Die Übersetzertätigkeit von Boethius war umfangreich: philosophische Schriften des Platon und Aristoteles, mathematische des Euklid, mathematisch-physikalische des Archimedes, astronomische des Ptolemäus, musiktheoretische der Pythagoreer. Glücklicherweise sind die Übersetzungen von Schriften des Aristoteles [205] zur Logik erhalten geblieben (zu den Kategorien und zur Hermeneutik). Diese Übersetzungen ins Lateinische sowie die dazugehörigen Kommentare des Boëthius haben in der Philosophiegeschichte in zweifacher Hinsicht eine bedeutende Rolle gespielt. Einmal waren sie wesentliche Grundlage der frühmittelalterlichen Aristoteles-Rezeption; zum anderen haben sie in erheblichem Maße die Sprache der Scholastiker geformt. Hatte Aristoteles den Griechen die philosophische Fachsprache geschaffen, so hat Boëthius die lateinischen Schultermini der Scholastik geprägt, die zum Teil noch heute im philosophischen Sprachgebrauch unentbehrlich sind.³⁵

Wie der in der antiken philosophischen und wissenschaftlichen Tradition stehende Römer Bildungsgut an das Mittelalter überlieferte, zeigt sich auch darin, daß er Musik, Astronomie, Arithmetik und Geometrie zu den „vier freien Künsten“ („Quadrivium“) zusammenfaßte. In der Spätantike bezeichnete man die Kenntnisse und Fähigkeiten, die – im Gegensatz zur Handarbeit der Sklaven – ein freier Mann beherrschen sollte, als „freie Künste“ („artes liberales“). Dazu zählte man zunächst drei: Rhetorik, Mathematik, Musik. Das „Quadrivium“ wurde auch zur Grundlage mittelalterlicher Bildung und im 9. Jahrhundert durch das „Trivium“ (Grammatik, Rhetorik und Dialektik) ergänzt. Von Boëthius sind uns fünf Schriften über Musik und eine Abhandlung über die Arithmetik überkommen.

Schließlich sind auch seine theologischen Traktate höchst folgenreich geworden. Sie können alle unter die Devise gestellt werden: *Fidem, si poteris, rationemque coniunge!* (Verbinde, wenn du kannst, den Glauben mit der Vernunft!) Das Zentralthema der Scholastik ist hiermit angeschlagen. „Dem credo quia absurdum – auf welche Formel die Theologie Tertullians gebracht wurde – setzt Boethius das Postulat entgegen, daß der Glaube aus dem Beweisverfahren der Ver-[205]unft gerechtfertigt werden solle. Er instituierte damit am Anfang der Scholastik ein Kriterium, dessen fortwirkende Geltung schließlich zu ihrer Selbstauflösung führen sollte. So kommt es, daß ein spätrömischer Konservativer, ein bildungstheoretischer Traditionalist, in seiner Wirkung zum Anreger der jeweils progressivsten Geister des Mittelalters werden konnte. In der Mitte zwischen den Zeiten hat jedes Denken ein Janusgesicht.“³⁶ [207]

³³ Hinzu kommt, daß diese Schrift mehrfach übersetzt wurde: Ins Angelsächsische durch König Alfred (vor 900), ins Althochdeutsche durch Notker Laboe (um 1000), ins Französische durch den Verfasser des 2. Teils des Rosenromans, Jean de Meung (um 1300).

³⁴ Siehe Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Zweiter Teil: Die patristische und scholastische Philosophie, Tübingen 1951, S. 137.

³⁵ Welche Akzentverschiebungen sich bei der Übertragung griechischer Termini in lateinische ergeben, hat Hans Heinz Holz in seiner Boëthius-Studie am Beispiel des Aristotelischen Begriffspaares *energeia* und *dynamis* und seiner Übertragung als *actus* und *potentia* durch Boëthius klargestellt. (Siehe Hans Heinz Holz: Boethius. In: Die Großen der Weltgeschichte, Bd. II, Zürich 1972, S. 736–738.)

³⁶ Ebenda, S. 744.

Zeittafel

	Sozialökonomische und politische Entwicklung	Kulturelle, besonders philosophische Entwicklung
8./7. Jh. v. u. Z.	Ablösung der urgesellschaftlichen Verhältnisse in Italien und Übergang der Mehrzahl der italischen Völker zur militärischen Demokratie. Infolge fortschreitender Eigentumsdifferenzierung, die durch Kriege wesentlich gefördert wurde, entsteht eine Stammesaristokratie als Oberschicht; gewählte Heerführer treten als Könige auf.	
753	Legendäre Gründung der Stadt Rom	
Ende 7. Jh.	Abschluß der Stadtwerdung Roms	
um 530	Legendäre Reform des Königs Servius Tullius: Neueinteilung des römischen Volkes nach territorialen und Vermögensprinzipien. Der Grundwiderspruch der Königszeit besteht zwischen dem Adel, der über den Grund und Boden verfügt, und der Masse der freien und abhängigen Kleinproduzenten. [208]	
508–507	Ende der Königszeit in Rom; Beginn der aristokratischen Republik. Dabei wird der Senat, der unter starkem Einfluß der Patrizierfamilien steht, zum entscheidenden politischen Faktor.	Entwicklung einer einfachen, dem überwiegend landwirtschaftlichen Charakter der römischen Wirtschaft entsprechenden religiösen Kultur.
5. Jh.	Konzentration des Grundeigentums und fortschreitende Verarmung der Kleinproduzenten. Die unteren Schichten fordern Landverteilung, Aufhebung der Schuldklaverei, Schuldentilgung. Die sich hier anbahnenden sozialen Widersprüche können teilweise gelöst werden, als sich die römischen Plebejer (alle, die aufgrund Ihrer Abstammung nicht zum Adel gehören) als eigenständige politische Kraft formieren und Zugang zu politischen Ämtern erlangen.	Hippokrates von Kos, Arzt (460–370)
451–450	Zwölftafelgesetz, Fixierung des geltenden Rechts	

<p>4. Jh.</p>	<p>Allmähliche territoriale Ausdehnung des römischen Herrschaftsbereiches über das italische Festland. Viele der verarmten Bauern bekommen in den entstehenden Kolonien Bodenparzellen. Infolge der Eroberungen kommen die Römer in unmittelbare Berührung mit den griechischen Poleis in Unteritalien. Etwa gleichzeitig [209] mit der Expansion Roms nach Mittel- und Unteritalien werden die griechischen Poleis durch Makedonien unterworfen.</p>	<p>Gründung der Platonischen Akademie in Athen(387) Aristoteles aus Stageira (384–322) Euklid (365–300), bedeutender Mathematiker der Antike Theophrast aus Ephesos (372–288) wurde nach [209] Aristoteles Leiter der peripatetischen Schule</p>
<p>338</p>	<p>In der Schlacht bei Charoneia siegen die Makedonen über die verbündeten Polisheere. In Friedensverträgen mit den einzelnen griechischen Poleis besiegelt Makedonien seine politische Oberhoheit über ganz Nord- und Mittelgriechenland.</p>	<p>Epikur (341–276), Fortführung der atomistischen Lehre</p>
<p>336</p>	<p>Alexander III. wird König der Makedonen.</p>	<p>Gründung der peripatetischen Schule des Aristoteles in Athen (335)</p>
<p>334</p>	<p>Beginn der makedonischen Expansion nach Persien. Innerhalb von zehn Jahren erobert Alexander ein Gebiet, das vom Ionischen Meer bis zum Indus reicht. Damit beginnt die sogenannte hellenistische Zeit. Infolge der makedonischen Eroberungen wird in den Nachfolgestaaten des Alexanderreiches in allen Bereichen des politischen und ideologischen Überbaus ein starker hellenistischer Einfluß wirksam. Die antike Produktionsweise, auf der die makedonische Kultur beruht, setzt sich jedoch im vorderasiatisch-ägyptischen [210] Raum nicht durch. Lediglich gewisse Elemente derselben werden in der altorientalischen Produktionsweise wirksam. Antike Produktionsweise (im griechisch-ägäischen Raum) und altorientalische Produktionsweise (in Asien und Afrika) bestehen nebeneinander. Der Hellenismus endet im Jahr 30 v. u. Z. mit der Unterwerfung Ägyptens, des letzten „hellenistische“ Reiches, durch Rom.</p>	<p>Pyrrhon aus Elis (360–270), Begründer des antiken Skeptizismus Gründung Alexandrias (331) Dikaiarchos aus Menene (350–270), Verfasser der ersten griechischen Kulturgeschichte</p>

		Zenon von Kition (335–262), Begründer des Stoizismus
323	Alexander stirbt in Babylon. Seine rivalisierenden Feldherren bemächtigen sich der ihnen anvertrauten Satrapien und entwickeln sie zu selbständigen Staatsgebieten.	Via Appia, die „Königin der Straßen“, verbindet Rom und Capua (312)
306/305	Die Diadochen (Nachfolger) Alexanders nehmen Königstitel an.	Gründung der Epikureischen Schule in Athen (306)
3. Jh.	Abschluß der Vereinigung Italiens unter römischer Hegemonie. Die auf Sklaverei beruhende Gesellschaftsformation römischer Ausprägung verbreitet sich [211] über ganz Italien. Rom ist damit im Mittelmeergebiet zu einer Großmacht aufgestiegen und gerät mit Karthago In Konflikt um die Vorherrschaft Im westlichen Mittelmeergebiet.	Gründung der stoischen Schule in Athen durch Zenon (300) Straton aus Lampsakos (350–270), Leiter der [211] peripatetischen Schule nach Theophrast Aristarch von Samos (320–230), Mathematiker, Begründer des heliozentrischen Weltsystems Gründung des Museion in Alexandria (295), Anfang der alexandrinischen Philologie Leuchtturm von Alexandria erbaut (280)
264–241	1. Punischer Krieg. Rom gewinnt das kornreiche Sizilien.	erste Aufführung eines Dramas nach griechischem Vorbild in Rom (240)
218–201	2. Punischer Krieg. Nach zunächst erfolgreichen Feldzügen Hannibals erleidet Karthago eine entscheidende Niederlage und büßt seine Bedeutung als politische Großmacht ein. Rom beginnt die Expansion ins östliche Mittelmeer.	Archimedes aus Syrakus (287–212), Mathematiker und Physiker, Grundlegung der antiken Mechanik
215–205	1. Makedonischer Krieg. Durch Makedoniens Parteinahme für Hannibal sah sich Rom veranlaßt, gegen die Makedonen vorzugehen.	Plautus von Umbrien (254–185), bedeutender römischer Komödiendichter Ennius (239–169), Verfasser der „Annales“, einer Geschichte Roms von den Anfängen bis zum 3. Makedonischen Krieg
200–197	2. Makedonischer Krieg [212]	skeptische Philosophie (190) [212] Entwicklung des Pergaments (um 180) Zeusaltar in Pergamon (um 180) erbaut Cato (234–149), Verfasser der „Origines“, einer Geschichte Roms von den Anfängen bis 149 Karneades aus Kyrene (214–129), Leiter der Platonischen Akademie, Hauptvertreter der akademischen Skepsis

171–168	3. Makedonischer Krieg. Abschaffung des Königtums und Aufteilung des makedonischen Staates in vier republikanische Regionen.	Polybios (200–120), Historiker, beschreibt den Aufstieg Roms zur Weltmacht Ausweisung aller griechischen Philosophen und Rhetoren aus Rom (161) „Philosophengesandtschaft“ in Rom (Karneades, Diogenes, Kritolaos) (155) seit dem 2. Jh. Ausdehnung der öffentlichen und privaten Bautätigkeit Bogen- und Gewölbekonstruktionen (2. Jh.) Entwicklung des historischen Reliefs, das eine fortlaufende Erzählung enthält (2. Jh.)
148	Makedonien wird römische Provinz [213]	Panaitios von Rhodos (180–100), Begründer der mittleren Stoa, verschafft der stoischen Philosophie Eingang in Rom [213]
146	Die Römer zerstören die reiche Handelsstadt Korinth und unterstellen Griechenland dem Prokonsul für Makedonien. Griechenland hört auf, in der Politik eine Rolle zu spielen.	
149–146	3. Punischer Krieg. Karthago wird bis auf die Grundmauern zerstört. Rom ist damit endgültig alleinige Großmacht im gesamten Mittelmeergebiet. Die Folge der römischen Expansion waren bedeutende Veränderungen in der ökonomischen und sozialen Struktur der römischen Gesellschaft. Sie entwickelte sich zur klassischen Sklavenhaltergesellschaft. Die Warenproduktion tritt in den Vordergrund, massenhafte Ausbreitung der Sklavenarbeit (v. a. in Landwirtschaft und Bergbau), Ruin der ländlichen Kleinproduzenten bei allgemeinem Aufschwung der Landwirtschaft, fortschreitende Arbeitsteilung im Handwerk, Ausweitung des Fernhandels, Entwicklung des Geldes, Entstehung des Wucherkapitals.	

133	Tiberius Sempronius Gracchus bringt ein Agrargesetz ein, das Staatsland aufzuteilen. Damit sollten die durch den Niedergang der ländlichen Kleinproduktion und [214] die rasch ansteigenden Sklavenzahlen auf den großen Gütern heraufbeschworenen ernststen Gefahren für die römische Gesellschaft gebannt werden. Aber seine Reformversuche scheitern, wie auch die seines Bruders Gajus in den Jahren 123 und 122.	
Ende 2. Jh.	Herausbildung der beiden für die späte Republik in Rom charakteristischen politischen Strömungen; <i>Optimaten</i> – Vertreter der Senatsaristokratie; sie traten für die Erhaltung der Vormachtstellung des Senats und die Wahrung ihrer politischen Privilegien ein und stellten eine konservativ-reaktionäre Gruppe innerhalb der herrschenden Klasse und der freien Bevölkerung überhaupt dar. Die <i>Popularen</i> repräsentierten sozial heterogene soziale Schichten der freien Bevölkerung; sie erkannten, daß ein Festhalten am Alleinherrschaftsanspruch der Nobilität und die vorbehaltlose Ablehnung von Reformen unter den neuen Bedingungen die Existenz der römischen Gesellschaft gefährden könnten.	Poseidonios aus Apameia (CL35–51), bedeutender Vertreter der mittleren Stoa Varro aus Reate (116–27), bedeutender römischer Gelehrter Cicero aus Arpinum (106–43), Schöpfer einer umfassenden lateinischen-philosophischen Terminologie
88	Beginn des Bürgerkrieges zwischen Popularen und Optimaten [215]	Lukrez (96–55), bedeutendster Vertreter der Atomistik in Rom [215]
82–79	Diktatur Sullas, die antidemokratisch war und zur erneuten Festigung der Vormachtstellung des Senats führt.	Heron aus Alexandria (1. Jh.), hervorragender Techniker
73–71	Größter Sklavenaufstand der Antike unter Führung des Spartacus	Aufschwung der Porträtkunst (1. Jh.)
59	Wahl Gajus Julius Cäsars zum Konsul. Beginn einer neuen Etappe der römischen Republik. Übergang zur Militärdiktatur. In der römischen Gesellschaft gab es keine soziale Gruppe mehr, die in der Lage gewesen wäre, Träger einer kollektiven Regierungsform zu sein.	Blütezeit der römischen Poesie Vergil (70–19), Horaz (65–8), Ovid (43 v. u. Z.–18 u. Z.), Properz (um 47–um 15) erstes aus Stein errichtetes Theater in Rom mit 40000 Plätzen (55)

45	Cäsar wird Imperator und Diktator auf Lebenszeit.	Einführung des Julianischen Kalenders (45)
44	Ermordung Cäsars und erneuter Ausbruch des Bürgerkrieges	
30	Ägypten wird römische Provinz. Das letzte „hellenistische“ Großreich hat aufgehört zu bestehen.	
27	Endgültiger Untergang der römischen Republik. Octavian (Augustus) wird Kaiser. An die Stelle der [216] aristokratischen Republik tritt der Prinzipat, eine spezifisch römische Form der Monarchie, mit einem Kaiser an der Spitze. Die republikanische Staatsform hatte sich als unfähig erwiesen, das Anwachsen der Produktion, des Austausches und des Geldwesens, die Ausweitung der extensiven Ausbeutung der Sklaven sowie die zunehmende territoriale Größe des Reiches zur Zufriedenheit aller Angehörigen der herrschenden Klassen sowie der freien Bevölkerung überhaupt zu regulieren.	
Ende 1. Jh. v. u. Z./1. Jh. u. Z.	Aufstände der unterdrückten Völkerschaften im ganzen Imperium; u. a. in Nordafrika (17–24), in Britannien (60/61), in Judäa (66–70), in Gallien (68–69)	
9 u. Z.	Schlacht im Teutoburger Wald, vernichtende Niederlage eines römischen Heeres durch vereinigte Germanenstämme	Seneca (4–65), römischer Stoiker Philon aus Alexandria (25–50), verbindet platonische Philosophie und jüdische Religion
54–68	Herrschaft Neros. Vermutlich erste Christenverfolgungen. Die ökonomische und soziale Entwicklung während des Prinzipats führte zur Bildung großer Latifundien. Die Extensivierung der Sklavereiverhältnisse [217] führt sehr bald an absolute Schranken. Zwangsläufig entstehen Villenwirtschaften und das auf dem bäuerlichen Pachtsystem beruhende Kolonat.	Columella (1. Jh.), bedeutender lateinischer Schriftsteller, behandelt Themen der Agrikultur Plutarch (46.–119), bedeutender antiker Biograph Epiktet (50–130), römischer Stoiker Tacitus (um 55–um 120), Höhepunkt der römischen Geschichtsschreibung Herodes Atticus (101–177), Vertreter der zweiten Sophistik in Athen
115	Unter Kaiser Trajan erreicht das Römische Reich seine größte territoriale Ausdehnung.	

		Galen von Pergamon (129–199), „Klassiker“ der Medizin
161–180	Herrschaft Mark Aurels	Mark Aurel (121–180), Stoiker und Staatsmann
2. Jh.	<p>Wirtschaftlicher Aufschwung in den Westprovinzen des Römischen Reiches. Ausweitung der Kolonatsverhältnisse, Rückgang der Sklaverei und infolgedessen Vertiefung des Widerspruchs zwischen der auf der Sklaverei beruhenden Ausbeutung und dem Großgrundbesitz, der im wesentlichen auf der Arbeit von Kolonen und Freigelassenen beruht. Verarmung der italischen landwirtschaftlichen freien Kleinproduzenten und Niedergang des italischen Kolonats.</p> <p>Am Ende des Jahrhunderts beginnt die allgemeine Krise der auf Sklaverei beruhenden Produktionsweise. Die [218] Sklavenarbeit bleibt zunehmend auf städtische Gebiete beschränkt.</p>	<p>Sextus Empiricus (Ende 2. Jh.), Vertreter des Skeptizismus Tertullian (160–220) frühchristlicher Denker</p> <p>weitere Ausbreitung des Christentums Diogenes Laertius (200–250), Sammlung philosophischer Lehrmeinungen [218]</p>
3. Jh.	Die wachsende politische Instabilität des Reiches, der Ansturm barbarischer Stämme, die Loslösung reicher Provinzen, die Verdrängung der sklavenbesitzenden Oberschichten und der Aufstieg der Großgrundbesitzeraristokratie zur herrschenden Klasse mußte zu strukturellen Veränderungen des Staates als Machtinstrument der herrschenden Klasse führen.	frühchristliche Katakombenmalerei (3. Jh.) Plotin (204–270), Begründer des Neuplatonismus Porphyrios (232–301), Schüler Plotins
283/285	Ende des Prinzipats, Beginn der späten Kaiserzeit; der Dominat bis 476	
4. Jh.	Erste Ansätze neuer Produktions- und Eigentumsverhältnisse, frühe Formen der Feudalgesellschaft. Das Kaisertum kapituliert vor den Großgrundbesitzern und muß ihnen gegenüber der bäuerlichen Bevölkerung freie Hand lassen. Das Christentum setzt sich als Staatsreligion durch, die Kirche erwirbt riesige Ländereien und steht dem privaten Großgrundbesitz in nichts nach.	Iamblichos von Chalkis (283–330), Schüler des Porphyrios
303/304	Letzte Christenverfolgungen im Gesamtreich [219]	

311	Toleranzedikt für die Christen	
313	Toleranzedikt von Mailand. Verkündung der Glaubensfreiheit und der Gleichberechtigung des Christentums	
391	Verbot aller heidnischen Kulte im Reich, Christentum ist Staatsreligion.	
		Verbot der Olympischen Spiele (394)
395	Teilung des römischen Imperiums in ein Oströmisches und ein Weströmisches Reich	Augustinus von Hippo (354–430), systematische Begründung der Patristik
404–410	Einfall der Westgoten in Italien. Vordringen der Vandalen	
410	Eroberung Roms durch Westgoten unter Alarich	
455	erneute Eroberung Roms durch Vandalen	Proklos (412–485), systematischer Abschluß der neuplatonischen Philosophie
476	Untergang des Weströmischen Reiches	

[220]

Literaturverzeichnis

(Auswahl)

I. Quellenausgaben

1. Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Begründet von Ernst Grumach, herausgegeben von Hellmut Flashar, Berlin 1956 ff.
2. Aristoteles: Metaphysik. Aus dem Griechischen übersetzt von Friedrich Bassenge, Berlin 1960.
3. Die Nachsokratiker. In Auswahl übersetzt und herausgegeben von Wilhelm Nestle. Zweiter Band, Jena 1923.
4. Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Übersetzt aus dem Griechischen von Otto Apelt, Band II, Berlin 1955.
5. Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike. Aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt und herausgegeben von Fritz Jürß, Reimar Müller und Ernst Günther Schmidt, Leipzig 1977.
6. Lukrez: Über die Natur der Dinge. Aus dem Lateinischen über-[221]setzt von Hermann Diels. Herausgegeben von Georg Klaus, Berlin 1957.
7. Lucius Annaeus Seneca: Philosophische Schriften. Übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Otto Apelt, Leipzig 1923.
8. Epiktet: Handbüchlein der Moral und Auslese aus seinen Gesprächen. Eingeleitet und übersetzt von Wilhelm Capelle, Jena 1925.
9. Mark Aurel: Selbstbetrachtungen. Aus dem Griechischen. Übersetzung von Albert Wittstock. Durchsicht der Übersetzung, Nachwort und Anmerkungen von Hans-Joachim Diesner, Leipzig 1982.
10. Plotins Schriften. Übersetzt von Richard Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, Hamburg 1956 ff.
11. Tertullians Ausgewählte Schriften. Ins Deutsche übersetzt von Karl Adam Heinrich Kellner, zwei Bände, Kempten/München 1912, 1915.
12. Aurelius Augustinus: Der Gottesstaat. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl, drei Bände, Salzburg 1951–1953.
13. Boethius: Trost der Philosophie. Deutsch von Karl Büchner, Leipzig 1939.

II. Nachschlagewerke

14. Lexikon der Antike. Herausgegeben von Johannes Irmscher, Leipzig 1982.
15. Die Antike in Stichworten. Herausgegeben von Gerhard Löwe und Heinrich Alexander Stoll, Leipzig 1967.
16. Philosophenlexikon. Von einem Autorenkollektiv, herausgegeben von Erhard Lange und Dietrich Alexander, Berlin 1982.

III. Historische Gesamtdarstellungen

17. Kulturgeschichte der Antike. Von einem Autorenkollektiv unter Leitung von Reimar Müller. Band I. Griechenland; Band II. Rom, Berlin 1976 und 1980.
18. Weltgeschichte in zehn Bänden, Bd. 2, Berlin 1962.
19. Griechische Geschichte bis 146 v. u. Z. Von einem Autorenkollektiv unter Leitung von Heinz Kreißig, Berlin 1978. [222]
20. Horst Dieter/Rigobert Günther: Römische Geschichte bis 476, Berlin 1979.

IV. Gesamtdarstellungen der griechischen und römischen Philosophiegeschichte

21. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster und Zweiter Band, Leipzig 1982.
22. История философии, Москва 1940.
23. В. Ф. Асмус: Античная философия, Москва 1976.
24. Hermann Ley: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, Bd. I, Berlin 1966.
25. Theodor Gomperz: Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie, Bd. 2, Berlin 1922.
26. Albert Schweigler: Geschichte der Philosophie im Umriß, Stuttgart 1868.
27. Karl Vorländer: Geschichte der Philosophie, Bd. 1, Leipzig 1927.
28. Eduard Zeller: Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig 1883.

V. Sammel- und Einzeldarstellungen

29. Wissenschaft und Weltanschauung in der Antike. Herausgegeben von Günter Kröber, Berlin 1966.
30. Geschichte des wissenschaftlichen Denkens Im Altertum. Von einem Autorenkollektiv unter Leitung von Fritz Jürß, Berlin 1982.
31. Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken. Herausgegeben von Jürgen Mau und Ernst Günther Schmidt, Berlin 1971.
32. Der Mensch als Maß aller Dinge. Studien zum griechischen Menschenbild in der Zeit der Blüte und Krise der Polis. Herausgegeben von Reimar Müller, Berlin 1976.
33. Fritz Jürß/Dietrich Ehlers: Aristoteles, Leipzig 1982.
34. Reimar Müller: Die epikureische Gesellschaftstheorie, Berlin 1972.
35. Reimar Müller: Menschenbild und Humanismus der Antike, Leipzig 1980. [223]
36. Götz Redlow: Theoria. Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike, Berlin 1966.
37. Г. Г. Майоров: Формирование средневековой философии, Москва 1979.
38. В. В. Соклов: Средневековая философия, Москва 1979.
39. А. Н. Чанышев: Аристотель, Москва 1981.



[Zurück](#)