

= Strycker, E. de

Einige Betrachtungen über die griechische Ph
Philosophie in ihrem Verhältnis zur Antiken
Kultur und zum modernen Denken

In: Antike und Abendland, XX - 1974 -p.1-13

5304 pol
STRYCKER, E. de
1974

~~D 304~~

Strycker E. de

EPS,
Fund.

— Einige Betrachtungen über die griechische Philosophie in ihrem Verhältnis
zur antiken Kultur und zum modernen Denken : A&A XX 1974 1-13. | Leicht - - -
überarbeitete Übersetzung des vorigen Titels.

Antike und Abendland

XX 1974

VV 5740

ÉMILE DE STRYCKER, S. J.

Einige Betrachtungen über die griechische Philosophie in ihrem Verhältnis zur antiken Kultur und zum modernen Denken*

Diese Betrachtungen beziehen sich auf die antike Philosophie als Ganzes. Selbstverständlich hat sie im Laufe ihrer elf Jahrhunderte langen Geschichte eine Entwicklung durchgemacht, die viele Erneuerungen und Bereicherungen, aber auch hie und da eine Verengerung ihres Horizontes und eine gewisse Entfremdung vom Gemeinschaftsleben zeigt. Zudem hat sich auch die Welt, in der sie lebte, gründlich geändert. Immerhin ist es vielleicht möglich, auf gewisse Merkmale hinzuweisen, die zwar nicht gleichermaßen für alle Perioden des griechischen Denkens charakteristisch sind, aber doch von der Kontinuität ihrer Entwicklung zeugen. Es ist deutlich, daß ich, um im Rahmen eines einzigen Vortrags verschiedene Punkte besprechen zu können, einen sehr komplizierten Stoff einer drastischen Vereinfachung unterziehen muß. Diesen Nachteil habe ich bewußt hingenommen. Nur so werde ich imstande sein, einige prinzipielle Fragen aufzuwerfen und Antworten vorzuschlagen, die nur deswegen deutlich sein können, weil sie weder auf Vollständigkeit noch auf Nuancierung Anspruch machen. Meine Absicht ist eher, zur Reflexion und zum Widerspruch anzuregen, als kategorische Urteile zu fällen.

Sieben Aspekte der antiken Philosophie werden zur Sprache kommen. Die ersten beziehen sich vornehmlich auf ihre äußere Erscheinung und ihr Verhältnis zur sich entwickelnden sozialen Umgebung. Stufenweise gehe ich dann zu Betrachtungen über, die wesentlicher mit ihrer inneren Struktur zusammenhängen. Übrigens konnte ich nicht alle wichtigen Punkte berühren. Jede Wahl ist subjektiv. Auch dies mußte ich in Kauf nehmen.

1. Philosophie und Polemik

Von ihrem Anfange an und während des ganzen Verlaufs ihrer Entwicklung zeigt die Philosophie, mehr als andere Aspekte der griechischen Kultur, einen deutlich dialogischen und polemischen Charakter. Es genügt den Philosophen nicht, ihre Ideen darzustellen und mit Argumenten zu untermauern. Zugleich setzen sie sich von allerlei Vorstellungen, Werturteilen, Denk- und Handlungsweisen ihrer Umgebung ab und greifen sie, auch namentlich, Leute an, die jene Grundsätze oder Lebensregeln ausgedrückt oder verteidigt haben, beziehungsweise ihnen nur in der Praxis gefolgt sind. Wir können z. B. denken an die

* Vortrag, gehalten am 5. Juni 1973 vor der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. Der Text, jetzt leicht geändert, ist schon in niederländischer Sprache erschienen in den Sitzungsberichten der geisteswissenschaftlichen Klasse der Kgl. Belgischen Akademie der Wissenschaften (*Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren*, Jaargang 34, 1972, nr. 3).

Angriffe des Xenophanes und des Herakleitos auf die mythische Theologie Homers und Hesiods, auf mehrere kultische Bräuche, auf die Dummheit der Epheser, die ihren hervorragendsten Mitbürger nicht zu ertragen vermochten. Parmenides verhöhnt «die nichts wissenden Sterblichen, ... die stumm zugleich und blind, die Verblödeten, dahintreiben». Zudem polemisieren die Denker nicht nur gegen das Benehmen und die Anschauungen ihrer Umgebung. Kaum ist die Philosophie geboren, als die verschiedenen Philosophen miteinander zu streiten anfangen. Herakleitos spottet über die «Vielwisserei» eines Pythagoras und eines Xenophanes. Um die Lehre seines Meisters Parmenides zu verteidigen, zeigt Zenon von Elea, zu welchen lächerlichen Folgen die Thesen der Gegner führen. Die Sophisten weisen die apriorischen Methoden zurück, deren sich die Mathematiker und die Eleaten, beide auf ihre Weise, bedienen. Aber die Sophisten bekämpfen sich auch gegenseitig: Auf dem Gebiet des Gemeinschaftslebens, für das sie sich besonders interessieren, haben sie radikal voneinander abweichende Gedanken über Bedeutung und Wert von Natur (φύσις) und Gesetz (νόμος). Auf der anderen Seite bekämpft Sokrates sämtliche Sophisten. Seine Philosophie ist ein Suchen im Dialog, und dieses Suchen fängt mit einer strengen Kritik an, die sich nicht nur auf die überkommenen Meinungen, sondern auch auf neuere Theorien bezieht. Wir dürfen die Aufzählung hier wohl abbrechen und wollen nur kurz noch etwas über die letzte Periode der griechischen Philosophie sagen. Plotin ist der größte Denker aus der Zeit nach Platon und Aristoteles. Man könnte den Eindruck haben, er philosophiere von einer rein persönlichen Intuition aus. In Wirklichkeit betont er in seinen Schriften immer wieder, wie seine Lehrsätze denen des Aristoteles und der Stoiker widersprechen. Die späteren Neoplatoniker stehen einander oft polemisch gegenüber; sie machen aber alle zusammen gegen das aufkommende christliche Denken Front.

Wenn wir nach dem Ursprung dieses polemischen Hanges der antiken Philosophie fragen, könnten wir in ihm eine Folge der «agonalen» Mentalität sehen, die seit der ältesten Zeit ein Charakterzug des griechischen Volkes war. Nichts liebten die Griechen mehr als Wettstreit, und zwar auf vielerlei Gebieten: in Sport, bildender Kunst, Dichtung, Redekunst, Politik und Rechtsverfahren. Doch ist diese Erklärung nicht recht befriedigend. Zwar kommt, mit der zweiten Sophistengeneration, die Eristik auf, die Kunst, mit Hilfe von vielerlei Zweideutigkeiten und Fangfragen in einer Debatte den Sieg zu erringen. Für eine kurze Zeit haben die Eristiker, besonders in Athen, einen gewissen Erfolg erreicht. Aber sofort wendet sich Sokrates mit äußerster Energie gegen ihr Treiben. Für ihn ist ja das selbstlose und unbefangene Bemühen um die objektive Wahrheit das einzige Ziel der philosophischen Diskussion. Allerdings bleiben Philosophie einerseits, Sophistik und Rhetorik andererseits bis in die späte Kaiserzeit um die höhere Bildung der Jugend miteinander in Wettbewerb. Aber seit Sokrates steht es unwiderruflich fest, daß der Sophist kein Philosoph ist, und zwar gerade, weil es ihm im Debattieren um den persönlichen Sieg geht, und weil er sich nicht wirklich für die Sache selbst interessiert.

Hie und da können wir den Eindruck bekommen, daß die scharfe Polemik zwischen Philosophen kaum von einem rein formalen Agon verschieden ist. Bisweilen sind einige Philosophen, wie Karneades, der Versuchung erlegen, mit ihrer Virtuosität zu prunken. Sie bleiben jedoch seltene Ausnahmen. Die Heftigkeit der Debatte liegt an der Bedeutung

der Probleme für das wirkliche Leben. Ich glaube denn auch, daß die philosophische Polemik eher mit den politischen Kämpfen innerhalb des griechischen Stadtstaates als mit den Sport- und Kunstwettstreiten verwandt ist. Schon sehr früh, mindestens seit dem 7. Jahrhundert, haben die Griechen die praktischen Probleme des Gemeinschaftslebens zum Gegenstand öffentlicher Diskussionen gemacht, die entweder in einem beschränkten Rat der Ältesten, bzw. der Obrigkeiten oder vor der ganzen Volksversammlung stattfanden. Auseinandergelung Meinungen über die öffentliche Wohlfahrt und verschiedene Lösungen konkreter Probleme stoßen da aufeinander, und dies geschieht vor den Augen eines Publikums, das nach Ablauf der Debatte eine Entscheidung treffen soll. Die wirksamste Waffe, über die die Vertreter der verschiedenen Thesen verfügen, ist die Argumentation. Was hier betrieben wird, ist gar kein Spiel. Denn die erörterten Fragen werden vom Leben selbst aufgedrängt, und jeder Bürger wird am eigenen Leib die Folgen einer etwaigen Fehlentscheidung spüren. So ist es für alle überaus wichtig, ob die angeführten Argumente stichhaltig und wirklich der Frage angemessen sind. Andererseits bleiben die philosophischen Debatten von den politischen wesentlich verschieden, denn die Philosophen stellen ihre Fragen immer auf der prinzipiellen Ebene. Die φιλοσοφία sucht ja das richtige Wissen, die Wahrheit. Gerade um der Wahrheit willen wird Polemik geführt: Die These des Gegners soll widerlegt werden, weil sie unrichtig ist, nicht damit der eine über den anderen den Sieg davontrage.

Mit der Überwindung eines falschen Lehrsatzes ist die Sache jedoch noch nicht erledigt. Denn jede menschliche Einsicht in die Wirklichkeit ist irgendwie partiell, und darum auch partiisch: Sie trägt gewissen Aspekten Rechnung, anderen nicht. Und weil, wie Aristoteles es am Anfang seiner Metaphysik sagt, «alle Menschen von Natur her nach dem Wissen verlangen», wird die Frage sich neu aufdrängen und wird die Diskussion fortgesetzt werden. Wenn die Bewegung einmal in Gang gebracht worden ist, geht sie aus eigenen Kräften ihren Gang weiter. In der Zeit, da die politischen Debatten in den Stadtstaaten ihre Bedeutung größtenteils eingebüßt haben, hat sich die Philosophie eine solche Autonomie erworben, daß ihre Kämpfe nichts an Anziehungskraft verlieren, während dies wohl der Fall ist bei den Verhandlungen des Rates und der Volksversammlung. Jedoch droht eine andere Gefahr: der Kontakt der Philosophie mit dem Leben könnte abgebrochen werden. Die wirklichen Fragen würden dann von einer Schulproblematik verdrängt werden; und so würde die philosophische Diskussion anfangen, sich wie eine auf Leerlauf gestellte Maschine zu drehen. Sie würde dann eine Beschäftigung für Berufsintellektuelle werden. Auf diese Gefahr kommen wir bei der Besprechung unseres dritten Punktes zurück.

2. Die Philosophie als höchste Wissenschaft

Die griechischen Philosophen wollen in der Diskussion ihre Thesen verantworten. Darum versuchen sie diese mit schlüssigen Beweisen zu unterbauen, und so erfinden sie die Wissenschaft. Das Wissen, das sie zu schaffen vorhaben, ist das Wissen schlechthin, das alles umfaßt, was der Mensch überhaupt wissen kann. Denn es steht für sie von vornherein fest, daß die totale Wirklichkeit eine Einheit bildet, einen Kosmos, wie verschieden seine Ele-

mente auch sein können. Bald aber sieht der Philosoph, daß es neben ihm noch andere Leute gibt, die auf eine rationelle Kompetenz Anspruch machen und darum auch behaupten, über ein Wissen zu verfügen. Seit der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. erleben die Medizin und die vier mathematischen Wissenschaften (Arithmetik, Geometrie, Harmonik, Astronomie) einen großen Aufschwung. Unter denen, die sich diesen Fächern widmen, kommen wißbegierige, aufgeschlossene Köpfe vor, die es ablehnen, sich in die engen Grenzen einer Spezialität einschließen zu lassen. Andererseits entsteht um dieselbe Zeit bei den Spezialisten ein gewisser Argwohn gegen voreilige Synthesen und unkontrollierte Verallgemeinerungen: In der hippokratischen Schrift «Über die alte Medizin», die jeden Apriorismus zurückweist und sich nur auf die Empirie stützen will, offenbart sich ein medizinisches Denken, das die eigene Methode einer strengen Kritik unterzieht und zugleich auf einer vollen Autonomie auf dem Gebiet seiner eigenen Kompetenz besteht. Wird die Philosophie, wenn sie damit konfrontiert wird, ihren Anspruch auf die absolute Allgemeinheit ihres Objektes aufgeben?

Erst wollen wir betonen, daß mit dem Worte φιλοσοφία an sich keine Begrenzung des Objektes der mit ihm gemeinten Wissenschaft gegeben ist. Es deutet uneingeschränkt auf das «Suchen nach Wissen». Mehrmals wendet Aristoteles es im Sinne von «Wissenschaft» oder «Forschung» an; an einer berühmten Stelle der Metaphysik (E 1) zählt er drei reine oder «theoretische» Philosophien auf: die Mathematik, die Physik und die Theologie. An anderen Stellen aber bedeutet bei ihm dieser Terminus die höchste Wissenschaft. Dieser letzte Gebrauch des Wortes, der schon bei Platon der gängigste war, wird in späteren Zeiten der einzige sein, der fortlebt.

Sogleich aber taucht ein Problem auf: Wie soll diese höchste Wissenschaft von den besonderen Fächern abgegrenzt werden? Aristoteles ist der einzige antike Denker, der diese Frage scharf gestellt hat. Seine Antwort lautet: Die Philosophie als universelle Wissenschaft bezieht sich nur auf die allgemeinen Bedingungen der Wirklichkeit oder der Erkennbarkeit jedes Objektes überhaupt; sie will darum die spezialisierten Wissenschaften nicht in sich aufnehmen oder sich die ihnen gehörenden Gebiete aneignen. Diese prinzipielle Antwort gilt aber nur für dasjenige, was wir jetzt Metaphysik und Erkenntniskritik nennen. Sie genügt nicht, um die sogenannte «Physik», d. h. die Naturphilosophie einerseits von den sogenannten Erfahrungswissenschaften (Astronomie, Biologie, Physiologie des Menschen, Meteorologie, Chemie), andererseits von der reinen Mathematik abzugrenzen. Diese Grenzen sind denn auch während des ganzen Altertums und des Mittelalters fließend geblieben.

Also waren für die Antike die Wissenschaften (im modernen Sinn dieses Wortes) der Philosophie nicht fremd. Wenn auf irgendeinem Feld gewisse Entwicklungen stattfanden, hatten diese ihre Rückwirkung auf das ganze Weltbild und übten auf die Philosophie einen anreizenden und erneuernden Einfluß aus. Die Forschungen auf dem Gebiet der sogenannten Grammatik (d. h. der Sprachwissenschaft) haben den Aufbau der Logik bei Platon, Aristoteles und der Stoa weitgehend bestimmt. Die Mathematik hat das Modell für die platonische und aristotelische Idee der deduktiven Wissenschaft geliefert. Was Aristoteles als Philosoph über das Lebewesen und das Lebensprinzip lehrt, ist in hohem Maße

von seinen biologischen Forschungen abhängig. Nach ihm aber ermattet bei den Philosophen das Interesse für die Wissenschaften. Bei Epikur fehlt es völlig. Bei den Stoikern finden wir es nur sporadisch, und es hat die Hauptlinien des Systems nur ganz oberflächlich berührt. Freilich können wir innerhalb der Stoa Poseidonios von Apameia gewissermaßen für eine Ausnahme halten. Er war ein wirklich umfassender Geist. Dank vielseitiger Beobachtungen und weiter Reisen hat er zum Fortschritt der Naturwissenschaften wesentlich beigetragen. Es war sein Ziel, auf diese Weise die stoische Lehre von der rationalen Struktur des Universums anschaulich zu machen und zu bekräftigen. Doch hatte in seiner Zeit das begriffliche Gerippe des Stoizismus schon eine so feste Form angenommen, daß selbst ein Poseidonios nicht daran gedacht hat, diese wesentlich zu ändern. Erst im 17. Jahrhundert werden die Wissenschaften völlig neue Wege einschlagen und so einen ausschlaggebenden Einfluß auf die Erneuerung des philosophischen Denkens ausüben.

3. Die Philosophie und das Gemeinschaftsleben

Neben dem Gebiet der reinen und der Erfahrungswissenschaften gibt es noch ein anderes, das schon früh die Aufmerksamkeit der Philosophen anregt und auf ihr Denken stimulierend wirkt: das der Politik. Herakleitos, die Sophisten, Sokrates werfen mit Bezug auf das Wesen, die Entstehung und das Ziel des Gemeinschaftslebens fundamentale Fragen auf. Platon und Aristoteles setzen diese Linie fort und widmen den verschiedenen Verfassungstypen, ihren wesentlichen Zügen und ihren historischen Erscheinungsformen ausführliche und tiefbohrende Schriften. Die frühhellenistischen Philosophen aber haben diesen Untersuchungen nichts Wesentliches hinzugefügt. Als um die Mitte des 2. Jhs. v. Chr. der Historiker Polybios die überwältigenden Erfolge Roms zu erklären sucht und ihren Grund in der eigenen Struktur des römischen Staates als einer gemischten Verfassung findet, wendet er hauptsächlich platonische Denkschemata an.

In der griechischsprachigen Welt wurden seit Alexander die wichtigsten Probleme der Innen- und Außenpolitik nicht mehr in den öffentlichen Versammlungen der Bürger, sondern in den geheimen Beratungen der Könige besprochen und entschieden. Das intellektuelle Interesse gilt dann weniger der Verteilung der Macht und der Aufgaben unter die verschiedenen Organe oder Stände innerhalb des Stadtstaates als der Art der Beziehungen zwischen Herrscher und Untertanen. Was von den hellenistischen Philosophen über dieses Thema veröffentlicht worden ist, ist verloren gegangen und kann nur in geringem Maße auf Grund von Zitaten und Nachahmungen bei späteren Autoren rekonstruiert werden. In der Kaiserzeit, als ein Monarch über die ganze zivilisierte Welt herrscht, sind mehrere Traktate «Über das Königtum» verfaßt worden. Ihr staatsrechtlicher Inhalt ist aber dürftig und zeigt nur eine geringe Originalität. Vielmehr wenden sie auf die ganz besondere Lage des Alleinherrschers die Prinzipien der religiös gefärbten Ethik an, die im 1. nachchristlichen Jahrhundert aus der Verschmelzung platonischer, aristotelischer und stoischer Elemente entstanden war. Ungemein interessant ist, weil es der Wirklichkeit so nahesteht, das «Persönliche Tagebuch» des Kaisers Marcus Aurelius. Er ist ein überzeugter Stoiker; was er aber von der stoischen Lehre als Richtschnur und Stütze bei der

Erfüllung seiner äußerst schweren Aufgabe erwartet, bezieht sich ausschließlich auf den Geist, in dem er mit seinen Mitarbeitern und Untertanen umgehen soll, nicht auf das Wesen der politischen Gemeinschaft oder auf die Struktur des Staates. Wir stellen also fest, daß die Probleme der konkreten Politik in der nacharistotelischen Zeit nicht mehr im gleichen Maße wie früher zum schöpferischen Denken angeregt haben.

Hier soll einem Mißverständnis vorgebaut werden. Oft wird gesagt, daß in den hellenistischen und römischen Zeiten die philosophische Ethik sich nur für das Individuum interessiert. Dies gilt bestimmt nicht für die Stoa. Diese Schule hat die Rechte erheblicher Menschengruppen, auf die die frühere Philosophie wenig oder gar nicht achtgegeben hatte, entdeckt und verkündigt. Mit ihrer Lehre vom «Kosmopolitismus» hat sie diesen Gruppen ein vollwertiges Statut gegeben. Im griechischen Stadtstaat zählte ja nur der männliche freie Bürger. Für die Stoa ist jeder Mensch ein Mitglied der Weltgemeinschaft. Das innere Band dieser Gemeinschaft besteht in einer neuen Auffassung der Gerechtigkeit, die gleichermaßen für alle gilt, auch für die ehemals Unselbständigen und Rechtlosen: die Frauen, die Sklaven, die Fremdlinge. Diese Neubewertung des Gemeinmenschlichen hängt mit dem Verfall des griechischen Stadtstaates und mit der Geburt der großen multinationalen Reiche Alexanders, der Diadochen und schließlich Roms zusammen. Immerhin liegt die Originalität der stoischen Konzeption eher auf der ethischen und sozialen als auf der politologischen Ebene. Sie beabsichtigt eine Änderung in der Gesinnung der Menschen, gibt aber kaum Anweisungen für ein neues Staatsmodell.

Die nacharistotelische Philosophie ist also, im allgemeinen genommen, für stimulierende Einflüsse, die sie von den Wissenschaften oder dem politischen Leben hätte empfangen können, weniger zugänglich gewesen als die frühere. Das liegt hauptsächlich am schulmäßigen, spezialisierten und dogmatischen Charakter, den sie seit dem Anfang der hellenistischen Zeit und besonders seit dem Aufkommen des Klassizismus, d. h. seit dem 1. Jh. v. Chr., angenommen hatte. Von da ab bewegt sich der Philosoph gedanklich in einer Welt, die großenteils künstlich ist. Seine Problematik wird fortan überwiegend von der Tradition bestimmt, und es macht kaum einen Unterschied, ob diese Tradition die seiner eigenen Schule ist oder die der Gegner, die er bekämpft. Das politische Denken gerät in einen Winterschlaf. Aus diesem wird es erst wieder aufwachen, wenn ein völlig neues und ungeahntes Problem auftauchen wird, das der Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Dies wird man im 4. Jh. nach Chr. bei Eusebius und Augustin, im 11. Jh. anlässlich des Investiturstreits beobachten können. Es wird aber bis zum 17. und 18. Jh. dauern, ehe Denker wie Locke, Hobbes, Montesquieu und Rousseau wieder Fragen von der gleichen Art aufwerfen wie diejenigen, die von den Sophisten und den sokratischen Schulen erörtert worden waren. Im 19. Jh. hat dann das Studium der sozialen und ökonomischen Faktoren, die das Leben des modernen Menschen immer mehr bestimmen, einen schnell wachsenden Einfluß auf die allgemeine Philosophie ausgeübt.

4. Philosophie und das Streben nach rationaler Einheit

Wir wollen für einen Augenblick zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren und unsere Aufmerksamkeit auf das ursprüngliche Vorhaben der Philosophie richten. Sie sucht den Mythos als Erklärung der Welt zu ersetzen, weil sie die mythischen Vorstellungsmodelle für unbefriedigend hält. In der mythischen Sicht wird die Welt von verschiedenen, meist göttlichen Gestalten beherrscht, die frei und selbständig handeln. Die Philosophie dagegen will beim Erklären der Welt die Begriffe Persönlichkeit, Entscheidung und Ereignis kurzerhand ausschalten. Die Wissenschaftlichkeit und die Rationalität der Philosophie werden hauptsächlich daran offenbar, daß die Vielfalt und Veränderlichkeit der Objekte unserer Erfahrung auf ein Prinzip der Einheit und der Beharrlichkeit zurückgeführt werden, d. h. auf ein Prinzip, das immer gleicherweise wirksam und von jeder Willkür frei ist.

Die frühesten Naturphilosophen, die Ionier, versuchen diese Zurückführung auf die Einheit dadurch zu erreichen, daß sie einen Grundstoff, eine «Natur» setzen, deren grundsätzliche Identität sich trotz der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen erhält. Vielheit und Verwandlung sind also nur sekundäre Phänomene. Dieses methodische Denkschema, das zuerst von Thales und seinen direkten Nachfolgern angewendet worden ist, ist seitdem für die ganze antike Naturwissenschaft kennzeichnend geblieben. Was sollen wir ja in den astronomischen Systemen der Pythagoreer, des Eudoxos, des Hipparchos und des Ptolemaios anderes sehen als Versuche, die äußerst komplizierten scheinbaren Bewegungen der «Wandelsterne» oder Planeten auf einfache geometrische Modelle zurückzuführen?

Zwar ist die Zoologie des Aristoteles noch hauptsächlich eine beschreibende, aber nach der Auffassung ihres Urhebers ist sie doch wissenschaftlich, und zwar deswegen, weil sie zwischen den verschiedenen Tierarten strukturelle Homologien aufdeckt, die nur eine andere Gestalt der Einheit bilden. Der radikalste Weg zur wissenschaftlichen Vereinheitlichung ist der, welcher qualitative Unterschiede auf rein quantitative Differenzen zurückführt, da das Quantitative ja das absolut Homogene ist. Im Altertum hat der Atomismus prinzipiell das Ideal der Quantifizierung und Mathematisierung vorweggenommen, das später das Charakteristikum der modernen Wissenschaft sein wird. Faktisch aber ist es dem antiken Atomismus nicht gelungen, die Fruchtbarkeit dieser Denkform zu beweisen, und darum wurde sie für zwanzig Jahrhunderte beseitigedgeschoben.

Die Rationalisierung des Objektes unserer Erkenntnis wurde von Parmenides noch viel weiter getrieben, wenn auch in einer ganz anderen Richtung als derjenigen der Atomisten. Die Aufmerksamkeit des Parmenides gilt ja nicht dem Inhalt der Erkenntnis, sondern der Form der Urteile, die wir über die Erkenntnisobjekte fällen. Er gelangt zur Überzeugung, daß es zwischen dem reinen Seienden und dem reinen Nichts keine Mitte gibt und daß also die Vielheit und die Veränderung undenkbar und unwirklich sind.

Es stellte sich aber heraus, daß dieses Paradox sich schwer aufrecht erhalten ließ: Es führt ja zu einer radikalen Beseitigung gerade dessen, was für uns den Wert der Erkenntnis ausmacht, nämlich ihres Inhaltes. Herakleitos hatte schon eingesehen, daß die Anschauungen der Ionier zu einer Verarmung der Wirklichkeit führten, und war deswegen entschieden für die Unreduzierbarkeit der Gegensätze aufgetreten: Ihre vom λόγος zusammen-

gehaltene Spannung ist es eben, die dem Seienden seine Struktur und seine Bedeutung verleiht. Dem prinzipiell statischen Universum seiner Vorgänger stellt er ein dynamisches Universum entgegen.

Die ganze weitere Entwicklung der antiken Philosophie können wir als eine Reihe von Versuchen sehen, zwischen Eleatismus und Heraklitismus eine Synthese zu bewirken. Mit Ausnahme von Epikur, der die Lehre des Atomisten Demokritos nahezu unverändert übernimmt, folgen alle nachsokratischen Philosophen einem Weg, den Parmenides selbst schon gewiesen zu haben scheint. Sie sehen den Aufbau der Welt als einen hierarchischen. An der Spitze steht eine Einheit, die zwar absolut, aber nicht abstrakt ist. Unter ihr entfaltet sich eine Vielheit von Seienden, deren Unterschiedlichkeit nicht auf einer rein quantitativen Differenz beruht. Diese Vielfältigkeit entspringt einer inneren Spannung, der wechselseitigen Wirkung zweier gegensätzlichen, aber zugleich komplementären Prinzipien, von denen das eine aktiv und bestimmend, das andere passiv und unbestimmt ist. Auf diese Weise hoffen die Philosophen den Gefahren eines Rationalismus zu entgehen, der, seiner eigenen Art gemäß, zu einem farblosen Monismus führen muß.

5. Beseitigung der Zeit

Um den Sinn der Wirklichkeit zu erläutern, erzählt der Mythos eine Geschichte. Die Philosophie aber, gerade weil sie wissenschaftlich und universell sein will, distanziert sich von der Zeit. Was geschieht, interpretiert sie im Horizont dessen, was nicht geschieht, sondern ohne weiteres ist, anders ausgedrückt mit der Hilfe zeitloser Prinzipien. Wenn es möglich wäre, würde sie die Zeit völlig ausschalten. Zwar kann sie das nicht, denn die Zeit spielt in unserer Erfahrungswelt eine wenn auch bescheidene, so doch unersetzliche Rolle. Nach der Ansicht der meisten Philosophen bringt die Zeit fortschreitend die Möglichkeiten ans Licht, die von Ewigkeit her im Wesen der Dinge enthalten waren. Einige unter diesen Denkern sind der Meinung, daß die Zeit in ihrem zyklischen Verlauf alle Dinge immer wieder in denselben Zustand zurückbringt. Nach der Weltanschauung der Atomisten schafft die Zeit eine endlose Reihe von Zuständen, die zwar voneinander verschieden, aber miteinander gleichwertig sind. Im Platonismus und auch, obwohl nicht so ausgesprochen, im Aristotelismus, ist die Zeit ein unvollkommenes Abbild der Ewigkeit, die dem unveränderlichen Seienden zugehört, und kann sie, als solche, dem an sich formlosen Werden der veränderlichen Dinge eine feste Gestalt verleihen. Also ermöglicht sie das Wachsen und die Entwicklung der Lebewesen, ohne jedoch ihre treibende Kraft zu sein. Es fehlt ihr ja die Dynamik, die in der Lehre von Leibniz das innere Gesetz der Monade, und in der von Teilhard de Chardin die schöpferische Evolution kennzeichnet.

Die antike Philosophie weist der Zeit ungefähr die gleiche Rolle zu, die sie seit dem 16. und 17. Jahrhundert in der modernen Wissenschaft spielt. In der neueren wissenschaftlichen Anschauungsweise finden die Erfahrungsphänomene zwar in der Zeit statt, aber die Zeit trägt keineswegs zu ihrer Intelligibilität bei; im Gegenteil versucht jede wissenschaftliche Theorie zu zeigen, daß die aufeinanderfolgenden Momente eines Prozesses, obwohl verschieden, dennoch völlig äquivalent sind, anders gesagt, daß das Geschehen nichts Originales zustande bringt und der Prozeß prinzipiell umkehrbar ist.

Allerdings verhalten sich der antike Naturphilosoph und der moderne Wissenschaftler zum Problem der Zeit nicht völlig gleich. Die moderne Wissenschaft weist aus methodischen Gründen jeden Versuch ab, einen Standpunkt einzunehmen, der über die Sukzessivität hinaufgehen würde. Dagegen werfen die antiken Philosophen Fragen auf im Hinblick auf die Bedingungen jeder Veränderung überhaupt. Mehrere unter ihnen rechnen zu diesen Bedingungen die Existenz eines realen, über die Zeit erhabenen Prinzips. Dieses besitzt vom Anfang an seine Vollkommenheit und braucht diese nicht allmählich zu erreichen. Für ein solches Wesen hat der Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft schlechterdings keinen Sinn. Darum ist es im strengen Sinne des Wortes ewig, während der Welt nur eine unbegrenzte Dauer zusteht. Die Welt ist nur deswegen intelligibel, weil und insofern der menschliche Geist in ihr unveränderliche, d. h. der Zeit entthobene Strukturen aufdecken kann. Hier wird eine rationalistische Tendenz, die auf den Eleatismus zurückgeht, offenbar. Das System, das sich von den Gefahren des Rationalismus am besten freigehalten hat, ist das des Aristoteles. Mit seiner Lehre von der sogenannten Bewegung führt er in die Naturbetrachtung ein dynamisches Element ein, das übrigens nicht vollkommen mit seinen Theorien von der absoluten Regelmäßigkeit und Einförmigkeit der Bewegungen der Himmelskörper und von der Unveränderlichkeit der biologischen Spezies in Übereinstimmung gebracht werden kann.

6. Zeit und Anthropologie

Mit Anthropologie meine ich die philosophische Betrachtung des Menschen, die man früher mit dem ungeeigneten Terminus «Psychologie» bezeichnete.

Wenn wir vom Gebiet der Physik (im antiken Sinne des Wortes) zu dem der Anthropologie übergehen, stellen wir wieder fest, wie ausgesprochen ahistorisch das antike philosophische Denken ist, zumal wenn wir es mit dem unserer eigenen Zeit vergleichen. Dies ist leicht erklärlich. Als die Philosophie geboren wird, will sich die Reflexion über den Menschen von den mythischen Denkmodellen befreien und allgemeine und notwendige Sätze formulieren. Zudem richtet sich das vorsokratische Denken hauptsächlich auf die Welt als Ganzes. Mit dem Anthropomorphismus lehnt es auch den in der archaischen Zeit ziemlich verbreiteten Anthropozentrismus ab. Um die Einheit des Kosmos besser ans Licht zu bringen, versucht es, seine endlos mannigfaltigen Erscheinungsformen mit Hilfe möglichst umfassender Denkschemen zu ergreifen. Also hat es mehr Aufmerksamkeit für die Wesenszüge, die den Menschen mit dem übrigen Universum verbinden als für diejenigen, die ihm eigentümlich sind. Dies ist übrigens nicht nur der Fall in der ältesten Periode der griechischen Philosophie; bis in die Spätantike gehört die Anthropologie zur sogenannten Physik oder Naturphilosophie. Typisch ist in dieser Hinsicht die Lehre des Aristoteles: Der Mensch steht an der Spitze der *scala naturae*; er hat Anteil an allen spezifischen Zügen der anorganischen Dinge und der niederen Lebewesen. Nur der Verstand unterscheidet ihn von ihnen; der Verstand ist aber mit der transzendenten Wirklichkeit eng verwandt, und seine Aktivität übt er außerhalb der Zeit aus. Zwar gehört zur Ausrüstung des Menschen, wie der der höheren Tiere, das Gedächtnis, und deswegen kann er Erfahrung erwerben.

Aber für Aristoteles sind Gedächtnis und Erfahrung rein praktische Vermögen, die nur auf die Außenwelt bezogen sind. Wir finden bei ihm gar kein Vorgreifen dessen, was bei Augustin die «*memoria*», bei Bergson der «*temps vécu*» sein wird. Für die Neuplatoniker beruht die Eigenheit der menschlichen Seele auf der Fähigkeit, sich intentional mit den göttlichen Hypostasen zu identifizieren; dann fällt für sie die Zeit schlechthin weg. Die bevorzugten Augenblicke, in denen die Person am vollkommensten sie selbst ist, indem sie restlos in demjenigen, das sie unendlich übertagt, aufgeht, stehen nicht in Kontinuität mit ihrem täglichen Leben und machen mit diesem keine einheitliche Geschichte aus.

Dies bedeutet aber nicht, daß der historische Charakter der menschlichen Existenz den antiken Philosophen völlig entgangen wäre. Indem er auf Beobachtungen weiterbaut, die schon ein halbes Jahrhundert früher von Xenophanes gemacht worden waren, stellt Protagoras fest, daß in den verschiedenen menschlichen Gemeinschaften die Lebens- und Organisationsregeln, sowie auch die religiösen Vorstellungen, in erheblichem Maße voneinander abweichen. Er schließt daraus, daß diese Gedanken- und Verhaltensmodelle nicht absolut sind und nicht von der Natur gegeben. Vielmehr sind sie auf divergierenden Wegen aus einem gemeinsamen, noch nicht differenzierten Ursprung entstanden, der zu weiteren, unbegrenzten Entwicklungsformen fähig ist. In dieser Sicht hat die menschliche Zeit eine entscheidende Bedeutung. Sie kennzeichnet ja ein Wesen, das die Zukunft vorwegnimmt, auf die Vergangenheit zurückblickt, um aus ihr eine Lehre zu ziehen, das soziale Leben nach einem bestimmten Plan gestaltet, diesen weiter den Forderungen der Umwelt anpaßt, herausfindet, was das kollektive Lebensniveau heben kann und schließlich auf die kommenden Geschlechter ein stets reicheres Kulturkapital überträgt. Nach Protagoras' Ansicht üben die sozialen Faktoren auf die menschliche Entwicklung einen überaus wichtigen Einfluß aus. Er sieht in dem von der Gruppe ausgehenden Druck die einzige Grundlage, auf der der normative Charakter der Lebensregeln beruht. Dagegen wendet Sokrates ein, daß das Einvernehmen der Gemeinschaft nicht genügt, um eine Maßnahme vorteilhaft zu machen; um diese Frage zu entscheiden, brauchen wir objektive Kriterien. Die klassischen Philosophen haben bei ihren Betrachtungen zum Problem der Erziehung Sokrates' Standpunkt übernommen. Zwar halten sie den Stadtstaat für den einzigen Nährboden für die Entwicklung der sittlichen Persönlichkeit; sie betonen aber, daß jeder Mensch für seine eigenen Taten verantwortlich ist, und daß er durch seine freie Wahl sein Geschick bestimmt. Die scharfe Kritik, die Platon und Aristoteles gegen die Sophistik gerichtet haben, hat in der Folgezeit Protagoras in Verruf gebracht und die Aufmerksamkeit der späteren Denker von den wertvollen Elementen, die in seiner Lehre von Natur und Kultur zu finden waren, abgelenkt. Immerhin hat Aristoteles davon etwas bewahrt: Er ist ja überzeugt, daß uralte Erfahrung, auf dem Gebiet des sittlichen Handelns wie auf dem der Wissenschaft, die unentbehrliche Grundlage für die menschliche Entwicklung schafft.

Diese Überzeugung des Aristoteles ist aber grundverschieden von den Anschauungen, die im 19. und 20. Jh. über die Historizität des Menschen allmählich Gemeingut geworden sind. Die Griechen — und auch Protagoras bildet in dieser Hinsicht keine Ausnahme —, haben nie in Zweifel gezogen, daß der Mensch sich in seinem Gedanken außerhalb der Zeit versetzen und über die zeitlichen Ereignisse ein überzeitliches Urteil fällen könne. Zudem

interessieren sie sich zwar lebhaft für das Entstehen der Kulturen, kaum aber für ihren Tod. Wenn sie darüber reden, schreiben sie ihn immer einer physischen Katastrophe, nie einem inneren Veralten zu. Solche Kataklysmen sind, für die Stoiker wie für Platon und Aristoteles, periodische Phänomene. Eine solche Auffassung der Zeit auf der makrokosmischen Ebene unterwirft sie einem universalen Gesetz und beraubt sie jeder Möglichkeit zu einer wesentlichen Originalität. Dies scheint wohl zu einer rationalistischen Entwertung der Zeit zu führen und die Ethik zu einer Provinz der Physik herabzuwürdigen.

7. Spannungen innerhalb der Anthropologie

Wir haben soeben bei den griechischen Philosophen eine Neigung aufgedeckt, im Menschen nur eine Äußerung nebst vielen anderen der der Natur innewohnenden Kräfte zu sehen und anzunehmen, daß sein Handeln von den selben universalen und notwendigen Gesetzen bestimmt wird, die das Universum lenken. Dieser Tendenz steht aber eine andere von umgekehrter Richtung entgegen. Schon von den frühesten Zeiten an betonen einige Philosophen die Sonderartigkeit des Menschen als eines mit Verstand begabten Wesens. Ein Spruch des Herakleitos möge hier angeführt werden: «Der Seele Grenzen kannst du im Gehen nicht ausfindig machen, und ob du jegliche Straße abschnittest; so tiefen Sinn hat sie» (Fr. 45 D.-Kr.). Es ist das Verdienst des Sokrates, die Originalität des Menschen als eines sittlichen Agens voll ans Licht gebracht zu haben. Der Mensch ist frei und verantwortlich. Dies stellt ihn aber nicht außerhalb der Objektivität. Er erstrebt ja ein wirkliches Gut, nicht etwas, das nur für gut gehalten wird. Wenn er unter mehreren Möglichkeiten seine Wahl trifft, tut er dies mit Rücksicht auf Gründe, die für ihn den Wert jeder dieser Wahlmöglichkeiten offenbaren.

Es wird viel vom griechischen Intellektualismus geredet; aber dieser Ausdruck ist irreführend. Wenn Sokrates und Platon eine bestimmte Erkenntnis des Guten mit der Tugend gleichsetzen, meinen sie damit eine Form der Erkenntnis, in der eine tatsächliche Wahl enthalten ist und die also nicht weniger Liebe als Erkenntnis ist. Aristoteles legt einen starken Nachdruck auf den konkreten Charakter der «Weisheit» oder «Klugheit» (φρόνησις), die es dem tugendhaften Menschen ermöglicht, in jedem Falle das wahre menschliche Gut zu unterscheiden. Dieses Erfassen ist intuitiv, nicht deduktiv oder wissenschaftlich; es kann nicht gelehrt werden, sondern wächst aus der Erfahrung früherer tugendhafter Taten. Für die Stoiker ist die «rechte Vernunft» (ὁρθὸς λόγος), die sich mit der Tugend deckt, etwas vom spekulativen Wissen Grundverschiedenes; vielmehr besteht sie in dem festen Willen, sich dem Weltgesetz zu fügen. Es gibt aber keinen antiken Philosophen, der die Dynamik des Seelenlebens besser erkannt hat als Platon, und weiter auch die von ihm abhängigen späteren Denker. In ihrem Wesen ist die Seele eine autonome Quelle der «Bewegung» (κίνησις), d. h. der intentionalen Aktivität, und diese Aktivität ist noch mehr Streben und Liebe als objektive Erkenntnis und Selbstbewußtsein. In sich selbst besitzt die Seele alles, dessen sie bedarf, damit sie graduell anläßlich äußerer Erfahrungen die wesentlichen Strukturen der totalen Wirklichkeit erfasse. Dies kann sie, weil ein innerer Dynamismus sie unwiderstehlich zur Wahrheit, die ihr Verlangen stillt, hintreibt. In dieser Bewegung

liegt nichts Erzwungenes oder Automatisches: Die Seele handelt aus Liebe und ist deswegen auch frei.

Trotz dieser teleologischen Einstellung, die den Platonismus, und auch, obwohl in geringerem Maße, den Neuplatonismus charakterisiert, bekommen wir Menschen unserer Zeit den Eindruck, daß die antiken Philosophen in ihren Theorien über die Tugend der Vernunft eine zu große Bedeutung beimessen. Vielleicht haben wir darin Recht. Man könnte der Meinung sein, dies gehe auf eine typisch griechische Anschauungsweise zurück. Die griechischen Dichter werden ja nicht müde, die Weisheit, die Erfahrung, die Klugheit zu preisen, dank der es dem urteilsfähigen Mann gelingt, seine Leidenschaften und Affekte zu bezwingen. Tatsächlich ist diese hohe Bewertung der Vernunft gar nicht für Griechenland kennzeichnend. Die paränetische Literatur des Vorderen Orients, bei den Ägyptern, den Babyloniern, den Hebräern, ist eine Weisheitsliteratur. Wenn wir die griechische Ethik allzu rational finden, liegt das nicht an ihrem Ton, sondern an ihrer spezifisch philosophischen Struktur. Wir wollen nur zwei Punkte hervorheben. Erstens ist es auffällig, daß in der griechischen philosophischen Ethik eine Tugend über die andere hinausragt oder diese ohne weiteres in sich aufgehen läßt. Sie wird «Wissen» oder «Verstand» genannt (σοφία, φρόνησις). Zwar bedeuten diese beiden Wörter bei Platon das Gleiche, und dies ist, wie oben gesagt, nicht weniger Liebe für das Gute als Erkenntnis des Guten. Bei Aristoteles liegt die Sache anders. Er unterscheidet zwei Tugenden der Vernunft (διανοητικαὶ ἀρεταί), das Wissen (σοφία) und die Klugheit (φρόνησις), und erkennt ihnen die höchste Bedeutung zu, während die Tugenden des Charakters (ἠθικαὶ ἀρεταί) eine untergeordnete Rolle spielen. Zweitens, und dies ist der andere Punkt, haben die antiken Philosophen keine rechte Lehre vom Willen entwickelt. Entweder weigern sie sich, wie Platon, den Willen von der Vernunft zu unterscheiden, oder sie sind, wie Aristoteles, der Meinung, daß der Wille seine ganze Vollkommenheit der Vernunft entlehnt. Charakteristisch für den Menschen ist also der Verstand, der ihm erlaubt, die ganze Wirklichkeit in sich aufzunehmen, viel mehr als seine Fähigkeit, sich selbst zu vergessen und hinzugeben. Das höchste Ideal, das er erreichen kann, ist also der βίος θεωρητικός, das der wissenschaftlichen Forschung und Betrachtung gewidmete Leben.

Weil die Griechen der Eigenart des Willens die ihr gebührende Aufmerksamkeit nicht geschenkt haben, ist es ihnen entgangen, daß er auf ein konkretes Ziel eingestellt ist. Damit der Verstand sein Objekt erfassen könne, muß er es unter einen universalen Begriff subsumieren, der Wille dagegen gibt sich seinem Objekte hin, wie es an sich ist. Daß die Liebe ihre höchste Verwirklichung erst dann findet, wenn sie sich auf eine Person richtet, ist ein Gedanke, der der heidnischen Philosophie fast völlig fremd geblieben ist. Höchstens finden wir in der aristotelischen Freundschaftslehre eine noch ganz unbestimmte Ahnung davon. Das westliche Denken scheint die konkrete Wesensart der Liebe erst infolge seiner Begegnung mit der christlichen Offenbarung entdeckt zu haben.

Wir können noch weiter gehen und behaupten, daß die antike Philosophie sich für die Person als solche auffällig wenig interessiert hat. Zwar gibt es spätgriechische und spätlateinische Wörter, die wir mit «Person» übersetzen können; sie spielen aber im philosophischen Wortschatz keine Rolle. Diese Lücke ist merkwürdig, vor allem wenn wir uns

an die Tiefe und an den Sinn für Nuancen erinnern, mit denen Homer und die Tragiker den Menschen in seiner Individualität erforscht haben. Vielleicht ist es wiederum die objektivistische, universalisierende und deswegen auch «physizistische» Tendenz der antiken Philosophie gewesen, die sie daran gehindert hat, die Person zum Gegenstand eines systematischen Studiums zu machen. So dürfte auch verständlich werden, daß Platon und Aristoteles, die der Tragödie eine große Aufmerksamkeit geschenkt haben, dennoch an dem Problem des Tragischen vorbeigegangen sind, ich meine: an dem Problem des Menschen, der gerade zufolge seiner Bemühungen, das Gute zu erreichen, in das ärgste Unglück gerät, als Opfer einer unschuldigen und unüberwindlichen Täuschung. Vielleicht hat eine unbewußte Ahnung die Philosophen von einem Gegenstand abgehalten, der eben die Idee einer reflexiven Ethik fraglich zu machen drohte. Wenn ja das von ernsthafter Überlegung geleitete Streben zum Guten zu einem radikalen Mißerfolg leiten kann, stoßen wir auf den Bankrott der Vernunft. Zwar hat Platon etwas zustande gebracht, das eine gewisse Ähnlichkeit mit der Tragödie aufzeigt: Um das Wesen der Philosophie zu veranschaulichen, hat er Sokrates dargestellt, den Liebhaber des Wahren und des Guten, der unschuldig verurteilt wird. Wir sollten aber beachten, daß nach der Ansicht Platons, Leben und Tod des Sokrates kein Scheitern bedeuten: Sokrates hat völlig bewußt die Folgen einer Wahl hingenommen, die er nach reiflicher Überlegung getroffen hat. Bei dieser Wahl des Besten hat Sokrates sich nicht geirrt, denn er vertraut auf die Gottheit, die über das Geschick des Gerechten wacht. Es ist bedeutungsvoll, daß die Philosophen, deren Ethik die höchsten Anforderungen stellt und die sich selbst mit radikalster Hingabe diesen Anforderungen gefügt haben, in hohem Maße religiöse Menschen gewesen sind: Sokrates, Epiktetos, Marcus Aurelius. Sie haben sich, bisweilen der Logik ihres Systems zum Trotz, Gott wie einer Person zugewendet. Um völlig Mensch zu sein und sich selbst ohne Vorbehalt hingeben zu können, haben sie den Rationalismus, wenn nicht in der Theorie, so doch in der Praxis ihres Lebens überwunden.

Wir stoßen hier auf ein schweres Problem, das sich allen Zeiten aufdrängt. Sowohl in der Ethik als auch auf anderen Gebieten haben sich die griechischen Philosophen rastlos bemüht, der Vernunft die Treue zu halten, aber gleichzeitig auch zu vermeiden, daß eben diese Vernunft den Drang lähmte, der den Menschen zum Transzendenten treibt. Die konkrete Lebenswirklichkeit legt unaufhörlich die Unzulänglichkeit der begrifflichen Systeme bloß, in die wir sie einzufangen versuchen. Dies darf uns aber nicht verleiten, auf unsere Anstrengungen zu verzichten und der «Misologie» zu verfallen, von der Sokrates im Phaidon redet. Der Mensch soll «sich selbst kennen». Dies schließt ein, daß er die Möglichkeiten, die sein Verstand ihm bietet, aktualisiert, aber zugleich, daß er sich seiner Begrenztheit bewußt bleibt. Wenn wir, mit Sokrates, φιλόσοφοι bleiben und unermüdlich nach der Wahrheit suchen wollen, sollen wir einerseits uns darein fügen, daß wir nie das letzte Wort haben werden, andererseits aber auch daran denken, daß wir unser Handeln verantworten können sollen und nach der Wahrheit streben «mit unserer ganzen Seele».