

OLOF GIGON, Bern

ARISTOTELES UND DIE KONSTRUKTION DER PHILOSOPHIE

Die Begegnung mit der antiken Philosophie läuft zunächst über drei Eigentümlichkeiten, mit denen man zurecht kommen muss und die nicht immer als solche beachtet worden sind.

Die erste ist die Antinomie, dass es zwar Philosophie geschichtlich keineswegs überall und zu allen Zeiten gegeben hat, dass aber die Philosophie dort, wo sie in Erscheinung getreten ist, den Anspruch erhoben hat, den Menschen schlechthin als eine Sache anzugehen, von der nicht abgesehen werden kann.

Die griechische Philosophie beginnt anerkanntermassen mit Thales von Milet zu Beginn des 6. Jhd. Mit dieser Feststellung müssen wir uns abfinden, obschon wir sie nicht befriedigend zu erklären vermögen. Die Zeit Homers jedenfalls hat noch nichts von Philosophie gewusst. Desgleichen haben wir die These Epikurs anzunehmen, dass Philosophie nur bei den Griechen entstanden ist und sich entwickelt hat. Bekannt war die Wissenschaft und Weisheit mancher nichtgriechischer Völker, der Ägypter, der mesopotamischen Völker, der Inder; man reiste, um sich darüber zu informieren, doch Philosophie war dies nicht.

Umgekehrt tritt die Philosophie sehr früh mit dem Anspruch auf, dem Menschen zeigen zu können, was wirklich ist und was nicht, und was er wissen muss, um seinen Platz in der Wirklichkeit einnehmen und dem entsprechend handeln zu können.

Damit ist die Antinomie klar. Es gibt bestimmte Fragen, die beantwortet werden müssen, damit der Mensch in eine geordnete Beziehung zur Welt und zu sich selber gelangt. Dies ist das Notwendige. Dass es aber die Philosophie ist, die diese Fragen beantwortet, ist augenscheinlich nicht notwendig. Die Antwort könnte auch von einer anderen Instanz kommen. Dies ist das Kontingente an der Philosophie.

Jeder ernsthafte Versuch, dies zu erklären hat auszugehen von der elementaren Tatsache, dass der Mensch von vorne herein in drei von einander verschiedenen Relationen steht: er hat um sich die aussermenschliche Natur, in der er sich behaupten muss und über die er zu verfügen versuchen wird;

er hat neben sich den anderen Menschen, der seinesgleichen ist und mit dem er sich auf bestimmte Regeln hin zu verständigen hat; endlich ist er konfrontiert mit den Mächten, die seine Freiheit des Handelns begrenzen und die für ihn oder gegen ihn all das zustande bringen, was er selber zu leisten nicht fähig ist.

Von diesen drei Relationen ist die erste mühelos in eine rationale und rational ausreichend begründbare Technik zu verwandeln. Die einzige Voraussetzung ist, dass an den Naturvorgängen das Sich-Wiederholende von dem abgelöst werden kann, was sich nicht wiederholt. Was sich wiederholt, ist nicht nur prognostizierbar, sondern auch durch den Menschen technisch zu beliebiger Wiederholung zu bringen.

Die beiden anderen Relationen sind nicht auf diese Weise technisch rationalisierbar (obschon Versuche dazu immer wieder unternommen worden sind). Denn der andere Mensch ebenso wie die Mächte sind Wirklichkeiten anderer Art als die aussermenschliche Natur. Natur sind, grob gesprochen, die vorhandenen verfügbaren Dinge. Der Mensch ist eine Wirklichkeit, die sich unaufhörlich und auf eine immer wieder andere Weise im Sein gegen das bedrohende Nichtsein behaupten muss. Die Mächte wiederum sind eine Wirklichkeit, die sich in Freiheit manifestieren oder auch entziehen kann. So ist es nicht die Rationalität, die diese beiden Relationen zu gestalten vermag, sondern nur die geschichtliche Erfahrung. Es sind geschichtliche Relationen, die letzten Endes nur durch die Tradition legitimiert werden können. Der Einzelne verhält sich zu den anderen Menschen oder zu den Mächten so, wie man sich in der Gruppe, in der er sich vorfindet, seit jeher verhalten hat. Doch eine solche Tradition ist über alle Massen verletzlich. Dem Angriff einer Rationalität, die nachweisbare Kohärenz und Begründetheit fordert und alles verwirft, was dieser Forderung nicht genügt, ist sie wehrlos ausgeliefert; dies hat Aristoteles *Pol.* 1269a 19-25 mit aller Deutlichkeit festgestellt. Angesichts einer wie immer gearteten ethischen oder kultischen Vorschrift vermag das Argument des Herkommens (was wir in Rom als den «*mos maiorum*» kennen), man habe so zu handeln wie man seit jeher gehandelt habe, gegen die Frage, man müsse so handeln, wie es nachweisbar richtig sei, nicht das geringste auszurichten.

Auf diese Weise sind in Griechenland vom 7. Jhd. an, zuerst in Ionien die kultischen, dann in Athen die ethischen Traditionen zugrunde gerichtet worden. Die Notwendigkeit, sich mit den Mächten hier, dem andern Menschen dort in eine praktikable Relation zu setzen, blieb unverändert bestehen. Doch die geschichtliche Überlieferung verlor die Fähigkeit, diese Relationen zu artikulieren. Es entstand ein Vacuum, und in dieses Vacuum ist das von Grund auf rationale Bemühen der Philosophie eingetreten. Versucht wird nun,

die Stellung des Menschen in der Welt und den Mächten gegenüber so zu bestimmen, wie es «richtig» ist, später desgleichen die Formen der Verständigung der Menschen unter einander in ein System zu bringen, das «richtig» ist und eben darum mit der geschichtlichen Tradition nichts mehr zu tun hat. In diesem Sinne beginnt die griechische Philosophie als Aufklärung. Sie geht davon aus, dass die kultischen und ethischen Traditionen zerstört sind, und mit Recht zerstört sind und entwirft Systeme, die sowohl den gegebenen Phänomenen wie auch einer widerspruchsfreien Rationalität jenseits der Geschichte gerecht zu werden suchen. Wie weit dies Ziel überhaupt erreichbar ist, haben wir nicht zu untersuchen.

So ist an der Philosophie notwendig die Fragestellung, in die sie eintritt. Doch dass gerade sie in diese Fragestellung eingetreten ist, hängt an der besonderen Situation, die in Griechenland zwischen dem 7. und 5. Jhd. entstanden ist, — und nur dort entstanden ist. Das ist das Kontingente an ihr. Damit allerdings könnte sich die zweite Eigentümlichkeit, die nun zu nennen ist, geradezu als paradox erweisen.

Die Philosophie wendet sich als rationale Anstrengung des Menschen gegen die geschichtlichen Traditionen. Doch gerade die Philosophie ist es, die im Unterschied zu dem, was dann Wissenschaft heisst, von ihrer eigenen Geschichte nicht loskommt. Die Wissenschaften sind charakterisiert durch ein Fortschreiten, das entweder ein überholendes oder ein kumulatives sein kann: frühere Meinungen haben sich als falsch erwiesen, sind abgetan und dürfen/sollen vergessen werden; oder frühere Thesen verwandeln sich in Werkstücke in einem neuen Ganzen. In der Philosophie ist dies anders. Selbst in der Doktrin des Thales von Milet stecken Überlegungen und Fragestellungen, die unverändert relevant sind. Kann man den Gang der Wissenschaft, bei allen Vorbehalten, als ein im Prinzip lineares Ansteigen auf einen in unendlicher Ferne anzusetzenden Höhepunkt hin beschreiben, so gleicht der Gang der Philosophie vielmehr dem Abschreiten einer Kreisperipherie im steten Blick auf ein Zentrum hin, das von der Peripherie in immer gleicher Distanz ist, aber von jedem Punkte der Peripherie aus sich auf eine andere Weise zeigt. Die Philosophie stellt immer wieder anders die selben Fragen, und darum ist der Philosophierende darauf angewiesen, sich immer wieder mit denjenigen zu verständigen, die vor ihm schon die selben Fragen auf ihre Weise gestellt haben. Insofern ist Philosophiegeschichte von Wissenschaftsgeschichte prinzipiell verschieden. Sie ist selber wesentlich geschichtlich, was die Wissenschaft nicht ist.

Dazu tritt schliesslich die dritte Eigentümlichkeit. Wissenschaften hat es seit jeher gegeben. Der Gegenstandsbereich jeder Wissenschaft pflegt eindeutig festzuliegen, auch wenn im einzelnen die Abgrenzungen einer Disziplin

von anderen Disziplinen neben, über oder unter ihr nicht immer leicht sein mögen. Aristoteles hat sich sein Leben lang darum bemüht, ein geschlossenes übersichtliches System der Wissenschaften zu entwerfen; vollendet haben dieses System erst die Epigonen.

Die Philosophie ist zu allen Zeiten auf der Suche nach ihrem Gegenstand gewesen. Sie beginnt als Frage nach der fernsten und ursprünglichsten Wirklichkeit; da heisst sie «Meteorologia», Lehre von den Dingen «in der Höhe» über der irdischen Alltäglichkeit des Menschen. Dann verschiebt sich ihr Programm. Sie wird die Frage nach der gesamten Wirklichkeit, soweit sie dem Menschen gegeben, also nicht von ihm gemacht ist; sie wird *Physik*. Damit setzt aber auch der Prozess der Abtrennung der Philosophie von den Wissenschaften ein. Die Wissenschaften teilen unter sich die Wirklichkeit auf, wie sie teils sinnfällig wahrnehmbar, teils historisch gegeben ist. Es entstehen Medizin und Gymnastik, Zoologie und Botanik, Grammatik und Poetik usw.

Der Philosophie verbleiben zunächst zwei Bereiche, die miteinander in Konkurrenz treten: die durch die empirischen Wissenschaften nicht erfasste nicht-empirische, dem Denken allein zugängliche Wirklichkeit, und die Methode, durch die sich Wissenschaft überhaupt vom unverbindlichen Meinen abhebt.

Bei Platon kreuzt sich beides. Seine *Dialektik* benennt gerade nicht die Sache, um die es geht, sondern nur das argumentative Verfahren, das zur absoluten Wirklichkeit hinführt. Aristoteles ist durch seine Passion für methodische Probleme zum Schöpfer der klassischen Logik geworden, doch was er genau so farblos wie Platon seine «erste Philosophie» nennt, zielt auf etwas anderes: die unbewegten ursprünglichen Wirklichkeiten, genauer den unbewegten Beweger jenseits der sinnfällig bewegten Welt und mit diesem (auf eine in den erhaltenen Texten nirgends explizierte Weise) korrespondierend den unbewegten Beweger im Menschen, der sowohl den Körper in Bewegung setzt wie auch den Beweger der Welt adaequat zu erkennen vermag. Es ist eines der Rätsel der Überlieferung, dass wir nicht wissen, wann der Name *Metaphysik* aufkam und warum er bei Aristoteles selber nicht zu finden ist, obschon er sich nach dessen eigenen Voraussetzungen geradezu aufdrängen musste. Philosophie im strengen Sinne ist für ihn «erste Philosophie», weiter nichts: wie *Dialektik* ein eindrucksvoller Beleg, dafür, wie schwierig ja unmöglich es war, der Sache der Philosophie einen eben diese Sache genau anzeigenden Namen zu geben.

Es kommt dazu, dass schon vier Generationen vor Aristoteles die Philosophie begonnen hatte, nicht nur nach der dem Menschen fernsten Wirklichkeit des Ursprungs der Welt, sondern auch nach der dem Menschen nächsten Wirklichkeit seines eigenen Handelns zu fragen. Sie klärt ihn darüber auf,

was er zu tun hat und beansprucht, ihm den Weg zur Eudaimonia zu weisen (ein Weg, der allerdings, recht bedacht, nicht weniger weit ist als derjenige zu dem Ursprung der Welt).

Es entsteht der klassisch gebliebene Streit, worauf es bei der Philosophie eigentlich ankomme, das Wissen vom Ursprung der Welt oder das Hinführen zur Eudaimonia. Für Aristoteles hat die erste Aufgabe die unbestrittene Priorität, für die hellenistische Philosophie die zweite. Die Frage, ob der Ursprung erkennbar und die Eudaimonia erreichbar ist, bleibt offen.

Offen bleibt auch die Frage nach der Relation eines solchen, auf zwei bestimmte Aufgaben konzentrierten Philosophierens zu der immer grösser werdenden Masse der empirischen Spezialwissenschaften. Wir dürfen vermuten, dass die Spezialwissenschaften mehr oder weniger offen immer wieder die Absicht verfolgt haben, die Philosophie zu ersetzen. Denn nur als Methodenwissenschaft konnte sie als unangreifbar und unersetzbar gelten. Eine als Methodik verstandene Philosophie konnte zwar eine fast unüberbietbare Exaktheit und zwingende Richtigkeit ihrer Argumentationen für sich in Anspruch nehmen; der Preis, den sie bezahlen musste, war allerdings, dass es sich eben nur um die Methode und niemals um die Sachen selbst handelte. Die Folgerung war nicht abwegig, dass eine Philosophie, die mit den Sachen zu tun hatte, auf die streng wissenschaftliche Methode verzichten musste.

So sind denn im Laufe der Jahrhunderte immer drei Gefahren offen geblieben: die Philosophie in die Funktion einer Predigt abzudrängen oder sie (als Methodenwissenschaft) als eine Spezialwissenschaft unter den andern Spezialwissenschaften zu verstehen oder endlich zu erklären, dass es eine Philosophie mit eigenem Kompetenzbereich gar nicht gebe, weil das System der empirischen Wissenschaften unser Bedürfnis nach Gewissheit des Wissens und Orientierung im Handeln hinreichend zu befriedigen vermöge.

Ob in diesem letzten Falle die Philosophie genau so wieder verschwinden würde, wie sie mit Thales von Milet in Erscheinung getreten ist, mag man immerhin bezweifeln. Denn die Philosophie konnte zwar im 6. Jhd. in das Vacuum eintreten, das die Auflösung der geschichtlichen Traditionen hinter sich gelassen hatte. Ob jedoch die empirischen Wissenschaften (etwa Physik, Psychologie, Soziologie) in das Vacuum einzutreten fähig wären, das durch das Verschwinden der Philosophie entstehen würde, ist eine ganz andere Frage.

Es sind vier, genauer zweimal zwei Wege, auf denen die Philosophie «zu sich selbst» im Sinne des Aristoteles gekommen ist. Das Sein der Welt wird durch Systemkonstruktion und Problemforschung thematisiert, das Sollen des Menschen durch die Analyse der Sprache und abermals die Systemkonstruktion.

I. Systemkonstruktion

In dem Augenblick, in dem der Mensch nicht mehr hoffend oder fürchtend mit denjenigen Mächten konfrontiert ist, die mühelos all das leisten können, was der Mensch nicht vermag, sondern in dem er beruhigten Gemütes die Frage stellt, wer die Götter eigentlich sind und wie man sich ihre Gestalt und Lebensart zu denken habe. — in diesem Augenblick ist der Schritt von der Religion zur Theologie vollzogen. Da repräsentiert dann die Gottheit eine bestimmte Gattung von Lebewesen neben den Tieren und Menschen, wie etwa in einer verblüffenden Unbefangenheit der Formulierung bei Aristoteles *De anima* 402b 7, 409b 32, *Metaph.* 1017b 10-13, 1023b 32, 1088a 10.

Wenn weiterhin nicht mehr nach dem Wesen der Gottheit gefragt wird, sondern man beginnt, die zahlreichen Götter des Kultes aufzusammeln und zu einer einzigen grossen Familie zu vereinigen mit Kindern, Enkeln und Urenkeln eines einzigen Urpaares, da verwandelt sich die Theologie in Mythologie, und die Dichter erhalten freie Hand, sich die Freundschaften und Feindschaften der Götter auszumalen (der Kult seinerseits neutralisiert sich zu einer ästhetischen Darbietung).

Hesiods Theogonie endlich ist keine Mythologie, so oft auch dieses erstaunliche Werk als Mythologie missverstanden worden ist.

Es sind drei Momente, die ihm, so weit wir sehen, seinen einzigartigen Platz verschaffen.

Hesiod will erstens die Wahrheit sagen und keine Erfindungen der Dichter vortragen.

Er will zweitens vom Ganzen der Welt reden und in den Formen einer Göttergenealogie zeigen, dass die den Menschen umgebende Welt ein lückenlos in sich geschlossenes System ist.

Endlich will er drittens vom Ursprung der Welt reden.

Die Frage nach dem Ursprung gehorcht den Regeln aller Rationalität: das unabsehbar Vielfältige, als das wir unsere gegenwärtige Wirklichkeit erfahren, muss auf Eines reduziert werden, aus dem das Viele geworden ist.

Die Frage hat aber auch ihre existenzielle Attraktivität. Denn sie weist weg vom Alltäglichen hin auf ein Fernstes, in dem Alles anders war als wir es gewohnt sind (Verwandt mit der Frage nach dem zeitlich Anfänglichen ist die Frage nach dem räumlich Begrenzenden: an den äussersten Grenzen unserer Oikumene besteht eine Wirklichkeit, in der wiederum alles anders ist als bei uns; davon zeugt der Name der «Roten», die am Ort des Sonnenaufgangs wohnen, die Aithiopes und Phoinikes, und der Name der «Grauen», die beim Sonnenuntergang wohnen, die Phaiakes).

Das Fernste interessiert, weil es das ganz Andere ist. Und nicht nur dies.

Wenn das in Zeit und Raum Fernste das Ursprüngliche ist, dann sind wir hier und heute nicht mehr im Ursprünglichen, sondern im Abgeleiteten, Zerteilten, Zerfallenen.

Wenn weiterhin der Hinblick auf das Fernste den ungeheuren Abstand des Fernsten vom Nächsten und die Dimensionen des Ganzen in Zeit und Raum sichtbar macht, so zeigt es sich in demselben Augenblick, wie unansehnlich und winzig und völlig uninteressant der Bereich ist, in dem wir alltäglich und geschichtlich tätig sind. Die Einsicht in die Dimensionen des Kosmos führt zu einer Demütigung des Menschen, die nicht geringer ist als diejenige, die (angeblich) durch die Entdeckung des Kopernikus zustande gekommen sein soll. Umgekehrt muss die Tatsache interpretiert werden, dass der in den engen Raum seiner geschichtlichen Aktivität eingeschlossene Mensch fähig zu sein scheint, das Ganze der Welt zu begreifen: niemand ist im Ursprung mit «dabei gewesen», und dennoch ist es möglich, zu wissen, welches der Ursprung war. Bei Hesiod ist es eine Gottheit, die ihm berichtet, was er als Mensch niemals wissen könnte. Doch wir haben manche Ursachen anzunehmen, dass schon Anaximander, als er seine mathematische Kosmokonstruktion entwarf, sich nicht mehr auf eine Gottheit berief, sondern auf die Fähigkeit seines eigenen Denkens, Zeiten und Räume souverän zu überschauen. Mit der Demütigung des handelnden ist die Einsicht in die Privilegierung des erkennenden Menschen unlösbar verbunden; dass spätere Zeiten es vorgezogen haben, den erkennenden Menschen zu demütigen und den handelnden zu privilegieren, wobei doch die Verknüpfung von Demütigung und Privilegierung als solche erhalten bleibt so, wie sie schon bei Anaximander zu vermuten ist, ist ein eigentümliches Phänomen. Dies nur nebenbei.

In unserem Kontext weitaus am wichtigsten ist der dial-ektische Charakter des Ursprungs selber.

Der Ursprung ist das Erste, das dem Zweiten und Dritten voraufgeht. Er verschwindet jedoch nicht, um dem Zweiten Platz zu machen; er ist vielmehr das Überdauernde, das neben, über oder unter dem Zweiten und Dritten weiter besteht. Er behauptet seinen Platz als das hintergründig Eigentliche, während das Zweite und Dritte unter den Verdacht fällt, bloss vordergründig zu sein.

Sodann und vor allem ist er das, was übrig bleibt, wenn das Denken von allen partikularen Qualifikationen, die unsere gegenwärtige Erfahrung erkennen lässt, abgesehen hat. Der Ursprung ist in seiner Wirklichkeit an der Grenze des Nichts. Aussagbar ist von ihm letzten Endes nur, *dass er ist* und *was er nicht ist*. So ist das vielberufene Chaos bei Hesiod zu verstehen. Wenn es dem Denken gelungen ist, noch von den allerletzten Qualifikationen, die die Welt ausmachen, nämlich von Himmel und Erde, abzusehen, dann bleibt

nur der leere offene Raum zwischen Himmel und Erde übrig. Genau dieser leere Raum heisst bei Hesiod das Chaos; womit auch angezeigt ist, dass das Chaos keine personale Gottheit mehr ist, von deren Handeln berichtet werden und die einen Kult empfangen könnte wie dies bei Erde und Himmel noch der Fall ist. Das Chaos ist das reine «Etwas». Nicht ganz so weit wie Hesiod muss ein wohl von ihm angeregtes theogonisches Gedicht gegangen sein, auf das Aristoteles zuweilen anspielt. Da heisst der Ursprung «Nacht». Es zeichnet die Nacht aus, dass in ihr alle partikularen Qualifikationen untergegangen sind; immerhin bleibt sie selber noch ein Stück qualifizierte Erfahrung des Menschen. Vollendet hat die Intention Hesiods Anaximander, für den der Ursprung das «Apeiron» ist. Es kann wohl sein, dass er dieses Wort in einem doppelten Sinne verstanden hat: der Ursprung ist das, was nicht begrenzt und abgegrenzt ist als ein partikulares «Dies und nichts Anderes»: er ist auch das, was in sich selber nicht partikularisierbar und determinierbar ist, also in der Tat an der Grenze des Nichts.

Umgekehrt jedoch kann der Ursprung nur darum Ursprung heissen, weil aus ihm alles Andere wird, der Möglichkeit nach also Alles in ihm enthalten ist und Alles aus ihm hervorzugehen bereit ist. So ist er gleichzeitig beinahe Nichts und Alles.

Nun liegt es in der Natur der Sache, dass der Regressus vom Vielfachen zum Einfachen, vom Gegenwärtigen zum Ursprung ein evident sinnhafter und rational transparentes Vorgang ist. Der Progressus aus dem Einfachen zum Vielfachen und vom Ursprung zur gegenwärtigen Welt ist dies nicht. Dies hängt nicht nur daran, dass nicht einzusehen ist, weshalb der Ursprung nicht bei sich selbst bleibt, sondern sich in das Vielfache ausgibt. Es ist auch nicht zu begreifen, wie aus einer nicht-qualifizierten eine qualifizierte Wirklichkeit entstehen kann. Regressus und Progressus sind nicht symmetrisch. Schon Hesiod vermag nur durch einen Sprung vom Chaos als dem qualitätslosen Etwas zum ersten Götterpaar Erde und Himmel zu gelangen. Bei Anaximander sondert sich aus dem «Apeiron» das Helle und Dunkle ab und konstituiert die Gestirne; doch wie aus dem «Apeiron» die Erde und alles, was auf der Erde ist, hervorgeht, ist nicht zu erkennen. Der Ursprung ist zu sehr das ganz Andere, als dass von ihm ein Weg zu der uns vertrauten Wirklichkeit sich zu eröffnen vermöchte.

Anaximenes scheint diese Aporie bemerkt zu haben. Er identifiziert den Ursprung und das «Apeiron» mit der Luft. Damit wird es in der Tat leicht, durch Verdichtung und Verdünnung die gesamte erfahrbare Welt entstehen zu lassen. Doch als Luft ist der Ursprung schon zu eindeutig qualifiziert, um dem Sinn von «Ursprung» genügen zu können.

So kommt es in einer nächsten Etappe des Denkens zum Bruch. Wenn

das Denken dazu gezwungen zu sein scheint, die Distanz zwischen dem Ursprung und unserer Wirklichkeit entweder zu gross oder zu gering anzusetzen, liegt die Folgerung nahe, die Verbindung zwischen dem Ursprung und unserer Wirklichkeit vollkommen preiszugeben und den Ursprung und unsere Wirklichkeit als zwei autonome Ganzheiten einander gegenüberzustellen. Der Ursprung wird das Gegenteil unserer Wirklichkeit und umgekehrt: hier das Eine, Dauerhafte, von dem nicht viel mehr gesagt werden kann, als dass es keine der erfahrbaren Qualitäten besitzt, kurz das Seiende, das nichts anderes ist als Seiendes: dort das Vielfältige, endlos Veränderliche und Bewegte, dem alle erfahrbaren Qualitäten zukommen.

Das ist die Ontologie des Parmenides, die Transformation des Ursprungs in das reine Seiende und die Transformation unserer Wirklichkeit in das reine Werdende, die Bewegung, von der nur gesagt werden kann, dass sie zugleich seiend und nichtseiend ist.

Damit ist der Philosophie die Frage nach dem Sein als dem zuverlässig und ein für alle Male mit sich selbst Identischen gestellt. Dieses Sein ist das ganz andere, auf das der im Veränderlichen handelnde Mensch hinblicken kann: es ist in der erfahrbaren Wirklichkeit nirgends anzutreffen, doch es beruhigt, zu wissen, dass es jenseits des endlos unzuverlässigen ein solches Zuverlässiges gibt.

Auch in der nachfolgenden Etappe, in der versucht wird, Sein und Werden auf einander neu zu beziehen und eine Ontologie zu entwerfen, in der das Seiende selbst in die unabsehbare Vielheitlichkeit und die ewige Bewegtheit hineingenommen wird, bleibt das Seiende als solches unveränderlich mit sich selbst identisch und jenseits aller partikularen Qualifikationen, das allein zuverlässig Wirkliche, so vor allem bei Leukippos und Demokrit. Ich betonte dies, weil das Sein und Seiende von dem hier die Rede ist und das von Parmenides an eine Aufgabe der Philosophie geworden ist, ein anderes ist als dasjenige, das uns später als die allgemeinste Realität begegnen wird. Die Aufgaben, die sich schliesslich als diejenigen der Philosophie erweisen werden, konvergieren in einem gewissen Ausmasse, sind aber keineswegs immer wieder dieselben, und man gefährdet die Sache selbst, wenn man sie, wie es nicht selten geschieht, unbesehen mit einander vermengt. Zunächst aber nun noch das Folgende.

Der Ursprung steht in der grösstmöglichen Distanz von der gegenwärtig erfahrbaren Wirklichkeit. Auch das Seiende des Parmenides und die Seinspartikel Demokrits sind in der erfahrbaren Wirklichkeit nirgends anzutreffen. Doch der Mensch erfährt das Eine und kennt das Andere. Es war schon davon die Rede, dass der Mensch dadurch privilegiert ist, dass er denkend weit über den Bereich seines alltäglichen und geschichtlichen Handelns hinaus bis zum

Ursprung vorzudringen vermag. Hier ist die Konsequenz zu ziehen, dass virtuell schon von Hesiod an zwei Ebenen des menschlichen Wissens angesetzt werden müssen. Das eine Wissen ist vermittelt teils durch die Sinnesorgane, die (wie es scheint) zuerst durch Demokrit in ein festes System gebracht worden sind, teils durch die geschichtliche Tradition im weitesten Sinne: die durch Generationen weitergegebene Erinnerung an vergangene Zustände und die Berichte von Reisenden, die bis in die Nähe der Grenzen der Oikumene gelangt sind; aus den Erinnerungen wie aus den Berichten können mit Autorität ausgestattete Meinungen und Vorschriften hervorgehen. Der Ursprung wird durch keine dieser Wissensweisen erreicht. Dazu bedarf es eines anderen Wissens, das bei Hesiod durch die Gottheit geschenkt ist, bei den Späteren durch das Denken des Menschen selber erworben werden kann. Grundsätzlich formuliert heisst dies: der Dualität von Gegenwart und Ursprung entspricht eine Dualität der Erkenntnisweisen, summarisch als die Dualität von Wahrnehmung und Denken zu bezeichnen. Man kann weiterhin die Wahrnehmung auf das Werden, das Denken auf das Seiende bezogen sein lassen; und wenn das Gesetz gilt, dass Erkennen immer die Begegnung des Gleichen mit Gleichem ist (ein Gesetz, das auch Aristoteles vorbehaltlos angenommen hat), so ergibt sich schliesslich die implikationreiche ontologische Konsequenz, dass der Mensch im ganzen als ein Wahrnehmender und Denkender aus Werden und Seien, also aus Vergänglichem und Unvergänglichem zusammengesetzt ist. Die Konsequenz scheint unausweichlich zu sein; doch wie aus Vergänglichem und Unvergänglichem ein Ganzes werden kann, ist ein Problem, das keine Philosophie hat bewältigen können. Wir müssen uns damit begnügen, die Antinomie als Antinomie stehen zu lassen.

Davon abgesehen bleibt ein Spielraum für Varianten. Man kann die dem Denken zugängliche Wirklichkeit als die einzige verstehen und den Bereich des Wahrnehmens einem unverbindlichen Meinen preisgeben. Man kann auch umgekehrt akzentuieren, wie es zuerst Protagoras getan hat; doch tritt dann die Schwierigkeit auf, dass das Erkennen die Begegnung eines unaufhörlich sich verändernden Wahrnehmenden mit einem unaufhörlich sich verändernden Wahrnehmbaren wird. Erkenntnis reduziert sich auf eine punktuelle Berührung. Damit wird indessen eine Organisation des menschlichen Daseins in seinen zwei Dimensionen (technischer Umgang mit der Natur, ethischer Umgang mit dem anderen Menschen) unmöglich. Man kann drittens die Erkenntnis als einen Prozess auffassen, der vom Wahrnehmen notwendigerweise ausgeht und ebenso notwendigerweise in das Denken einmündet. So haben Demokrit und Aristoteles gelehrt, allerdings ohne die Tatsache überspielen zu können, dass zwischen Wahrnehmen und Denken ein Sprung stattfindet und kein Übergang.

II. Problemforschung

Die Erfahrung stösst zuweilen auf Phänomene, die aus dem alltäglich Vertrauten heraustreten und damit ungewohnt, erstaunlich, überraschend, beunruhigend und ängstigend wirken. Das Fremde hat sich seit jeher entweder als attraktiv erwiesen, weil es uns aus der Alltäglichkeit befreit, oder als bedrohend, weil es unseren Alltag zerstören könnte.

Was sich regelmässig wiederholt, stellt keine Probleme. *Lucr.* 5, 972 ff erklärt, die Menschen der Urzeit, die dem Ursprung näher waren als wir, hätten niemals Angst vor der Nacht gehabt, da sie aus Erfahrung wussten, dass die Sonne am nächsten Tage wiederkehren würde.

Die Antike war prinzipiell der Meinung, es sei überflüssig, denjenigen Erscheinungen nachzufragen, die sich unaufhörlich wiederholen und darum allbekannt sind (Gebrauch Cicero, *De nat. deor.* 2.96 und Seneca *Nat. Quaest.* 7,1). Sie ist nie auf den Gedanken gekommen, dass möglicherweise nichts selbstverständlich ist und dass es einen Sinn habe, gerade an das Bekannteste, etwa das Fallen des Steines oder das Kochen des Wassers, die Frage zu richten, wie dergleichen überhaupt zustande kommt. So ist der Grundsatz, das Gewohnte als Gewohntes auf sich beruhen zu lassen, eine der Ursachen gewesen, warum die antike Naturwissenschaft in so vielen Sektoren nicht recht vom Fleck gekommen ist.

Umso intensiver hat man sich mit dem Ungewohnten befasst: Kometen, Sternschnuppen, Nebensonnen, Verfinsterungen von Sonne und Mond, Erdbeben und dergleichen mehr.

Zunächst hat sich die Religion dieser Phänomene angenommen und sie als eine Manifestation des Willens und Unwillens der Gottheit interpretiert. Da wusste man immerhin, womit man es zu tun habe.

Doch eine nicht so sehr griechische, als vielmehr eigentümlich ionische Rationalität hat sich damit nicht zufrieden gegeben. Mochte auch das Handeln des Menschen kapriziös und unvorhersehbar sein, vom Handeln der Gottheit erwartete man, dass es einen einsehbaren Sinn haben müsse. Doch dieser Sinn war allzu oft nicht zu entdecken. Zuverlässige Deutungen der Zeichen am Himmel gab es nicht; schon der homerische Hektor hat kein Vertrauen in die Vogelzeichen, und der Blitz traf nicht selten den Unschuldigen.

So hat ein rationales Überlegen, dann die Philosophie, den entscheidenden Schritt getan, die fraglichen Phänomene nicht als ein Werk der Gottheit, sondern als autonome Prozesse zu verstehen, die mit bestimmten, dem Menschen wohlbekannten und vertrauten Vorgängen verglichen werden konnten. Das Erdbeben geschieht auf dieselbe Weise wie das Schwanken eines Schiffes auf bewegtem Meere; die Verfinsterungen stellen sich genau so ein

wie die Dunkelheit in einem Raume, in dem eine Lichtquelle durch einen undurchlässigen Gegenstand verdeckt wird; der Donner entsteht genau so wie das Krachen beim Platzen einer mit Luft prall gefüllten Schweinsblase usw. Durch solche Vergleiche (deren Zusammenhang mit den homerischen Gleichnissen unübersehbar ist) verwandelt sich das Beängstigende in Vertrautes; es eröffnet sich sogar die Möglichkeit, Erscheinungen, die zunächst unerwartet und überraschend auftreten, prognostizierbar zu machen. So hat Thales von Milet seinen Ioniern die Sonnenfinsternis vom 28. Mai 585 voraussagen können; Vermutungen darüber anzustellen, wie ihm dies gelang (dass er Kenntnisse von babylonischen Tabellen und Berechnungen, — auf welchem Wege? — gehabt hätte, halte ich für nicht sehr wahrscheinlich), ist in unserem Kontext weniger wichtig als die Tatsache, dass ihm diese Prognose gelungen sein muss.

Berühmte Texte bei Platon *Theait.* 155d und Aristoteles *Metaph.* 982b 11-21 erklären, dass die Philosophie mit dem Staunen über sonderbare Phänomene begonnen habe; zunächst seien dies, berichtet Aristoteles, ganz naheliegende Dinge gewesen, dann habe man Bedeutenderes in Angriff genommen, Wahrnehmungen an Mond und Sonne und an den Gestirnen; so habe sich die Aufgabe ergeben, diese Erscheinungen zu verstehen und damit über das Staunen hinweg zum Wissen zu gelangen. Da steht im Hintergrund eine verhältnismässig detaillierte Beschreibung des Entstehens der Philosophie. Platon begnügt sich mit einer Anspielung, und in seinem Falle ist es sicher, dass er auf eine ältere These anspielt; denn das Philosophieren des platonischen Sokrates beginnt keineswegs mit dem Staunen über befremdliche Naturerscheinungen, sondern mit der unbequemen Frage an Politiker, Dichter und Handwerker, ob sie auch wüssten, was sie sagen, wenn sie vom Guten und Gerechten reden. Wir nehmen gleich einen kurzen wenig beachteten Text dazu, der erzählt, Pythagoras habe auf die Frage, welchen Gewinn er von der Philosophie gehabt habe, geantwortet: «Über nichts zu staunen» (Plut. *mor.* 44b). Nun, Pythagoras ist mit aller Sicherheit nicht der Urheber dieser These gewesen, sondern ein anderer, der sich nahezu zweifelfrei identifizieren lässt: Demokrit von Abdera.

Das Überwinden des Staunens hat er ausdrücklich als eine Aufgabe der Philosophie bezeichnet, und auf ihn hat man auch jenen Begriff zurückzuführen, der von da her die Aufgabe der Philosophie auf eine entscheidende Weise präzisiert, den Begriff der «Ursache».

Es ist unbestritten, dass die unerwartete Einführung dieses Begriffes in Platons *Gorgias* 465a und 501a (das Wissen von der Ursache unterscheidet die *Techne* von der *Empeiria*) und *Menon* 98a (das festmachende Wissen von der Ursache konstituiert die «*Episteme*» gegen die «*Doxa*») zeigt, dass Platon

ein Stück Theorie eines früheren Philosophen übernommen hat. Umgekehrt braucht nicht nachgewiesen zu werden, dass für die Naturwissenschaft Demokrits die Frage nach der Ursache der Erscheinungen charakteristisch ist. In seiner Schriftenliste finden wir unter dem Titel *Asyntakta* (d.h. Studien, die nicht für ein weiteres Publikum redigiert worden sind) eine ganze Reihe von Aitiologien; und auch wenn der Ausspruch, «er wolle lieber eine einzige Aitiologie finden als das Reich der Perser geschenkt erhalten» wohl nicht auf eine Schrift Demokrits, sondern eher auf den im 3./2. Jhd. v.Chr. fabrizierten Briefwechsel Demokrits mit Hippokrates zurückgeht, so entspricht er doch nicht übel dem Bild, das man sich von der Haltung Demokrits im ganzen wird machen dürfen.

Eine andere Frage ist es, ob Platon das System der drei Ursachentypen, das er im *Phaidon* 96a ff. entwickelt, selbst aufgebaut oder anderswo vorgefunden, übernommen und für seine Zwecke umgearbeitet hat: Materialursache, Finalursache. Formursache. Eine Entscheidung könnte da nur eine sehr sorgfältige und unvoreingenommene Analyse bringen, die bisher noch nicht geleistet wurde und auch an dieser Stelle nicht durchzuführen ist. Aristoteles hat bekanntlich die Bewegungsursache beigefügt, was dann auf ein System von zweimal zwei Ursachen hinausläuft. Dass bei Materie-Form die Ursache eine ganz andere Funktion hat als im Paare Anstoss und Ziel der Bewegung, sei nur nebenher notiert.

Wichtiger für uns ist, dass Aristoteles gestützt auf diese über Platon zurückreichende Tradition das philosophische Wissen (*Episteme*) als Wissen von den Ursachen der Erscheinungen definiert. Nur dieses Wissen ist ein fixiertes Wissen im Sinne von Plat. *Menon* 98a, wobei wiederum die Frage offen bleiben muss, ob Platon schon die bei Aristoteles an zahlreichen Stellen angedeutete Etymologie von *Episteme* als abgeleitet von *Epistasthai* «Stehen bleiben», voraussetzt (Aristot. *Anal. post.* 100a 10-13 u.a.). Im *Theait.* 157b scheint sie deutlich gemeint zu sein, wohl auch im *Menon* 98a.

Anhand der Frage nach der Ursache gelingt es, den ganzen Bestand an sonderbaren und beunruhigenden Phänomenen, mit denen sich die Religion abgemüht hatte, gewissermassen zu säkularisieren. Die meteorologischen Schriften des Aristoteles und Theophrast untersuchen lange Listen meteorischer Erscheinungen, die in früheren Zeiten das Material einer religiösen Kasuistik gewesen waren; nun gilt es, für jeden einzelnen Fall eine einsehbare Ursache beizubringen.

Allerdings ist diese Transformation religiös-personaler in mechanische Kategorien nur sehr langsam erfolgt. Es ist zu wenig beachtet worden, dass eine säkularisierte mechanistische Interpretation der Himmelsphänomene in Ionien schon im frühen 7. Jhd. im Vordringen war (wie ein Gedicht des

Archilochos unwiderleglich zeigt Frg. 74d), während umgekehrt Platon dem Ankläger des Sokrates noch im Jahre 399 die Behauptung in den Mund legen konnte, wer Sonne und Mond nicht für göttliche Wesen hielte, sei ein Atheist (*Apol.* 26c-e) Die Aufklärung, die in Ionien schon im 7. und 6. Jhd. gesiegt hatte, ist in Athen erst gegen Ende des 5. Jhd. mühsam und mit begrenztem Erfolge zum Zuge gekommen. Später hat Aristoteles versucht, in seiner Kosmologie ein Gleichgewicht zwischen den religiösen Traditionen und der Ursachenforschung demokritischen Typs herzustellen und festzuhalten.

Es tritt dazu ein anderer nicht minder interessanter Gesichtspunkt. Die Frage nach der Ursache hat ihren Ort dort, wo seltene und befremdliche Erscheinungen nach einer Erklärung verlangen.

Dies ist die Welt des Fernen und Fernsten. In ihr hat der Mensch selbst nicht zu wirken; da gilt es nur, die Wirkung dieser Welt auf den Menschen so begreifbar zu machen, dass man sie nicht mehr zu fürchten braucht. Ihr steht die Welt des Nächsten gegenüber. Sie ist dem Menschen vertraut als das, was sie ist, doch in ihr muss er handeln und da gilt es, richtig zu handeln.

So könnte man der Frage: Warum ist dieses Phänomen so?, die andere Frage gegenüberstellen: Warum muss ich so handeln und nicht anders? Die aitiologische Frage liesse sich hier und dort stellen.

Doch Aristoteles entscheidet da grundsätzlich anders. Für ihn besteht der Unterschied zwischen einer ethisch neutralen Erforschung der Wirklichkeit, wie sie ist, und einer Orientierung des Handelns, das ethisch zwischen Gut und Böse wählen muss, gerade darin, dass die *Theoria* nur dort *Episteme* ist, wo sie die Frage nach der Ursache zu beantworten vermag, die *Praxis* aber auf diese Frage verzichten kann, wobei die Formulierung (*Nik. Ethik* 1095b 6-7 und 1098a 33-b 3) es in einem gewissen Umfang offen lässt, ob die Frage zwar gestellt werden könnte, aber nicht gestellt zu werden braucht, oder ob sie letztlich nicht gestellt werden kann, weil sie sinnlos ist (Vgl. dazu das Schwancken in *Nik. Ethik* 1094b 11-14 und 1098a 26-32).

Im Felde des Handelns genügt das Wissen, dass man so handeln soll. Faktisch wird die Frage nach dem Warum gestellt, doch die Antwort ist gerade keine Aitiologie: Man soll handeln nicht aus persönlichem Interesse, sondern weil es so «richtig» ist im Sinne des *Kalon*, auf das bei der Beschreibung der einzelnen Tugenden immer wieder verwiesen wird. In dem *Kalon* verbirgt sich aber die Dimension der Geschichtlichkeit und der Tradition. Der Einzelne soll das tun, was seit jeher als das richtige Tun anerkannt wurde. Ein solches richtiges Tun ist der Anerkennung und des Lobes der Gesellschaft wert; doch es darf gerade nicht um des Lobes willen geleistet werden, sondern ausschliesslich, weil es richtig ist. Die Richtigkeit hat ihren Grund in sich selbst, auch wenn sie den geschichtlichen Consensus auf sich vereinigt. Der

Consensus wiederum ist von der zwingenden Beweisbarkeit der Episteme durchaus verschieden. Im Felde der theoretischen Episteme ist wahr, was immer und überall nachweisbar zu- und eintrifft; im Felde der Praxis muss es bei einer Richtigkeit und einem Consensus bleiben, der wie alle Aussagen im Raume der Geschichte immer nur eine statistische Mehrzahl der Fälle für sich in Anspruch nehmen kann.

Auch aus diesem Grunde hat in der praktischen Philosophie die Frage, nach der Ursache keinen Sinn. Was die Theoria angeht, so dürfen wir noch einmal auf Demokrit zurückgreifen und erklären, dass die Überwindung von Staunen und Angst nur dann stattfindet, wenn gezeigt wird, dass ein gegebenes Phänomen diese bestimmte Ursache hat und keine andere, — auch keine andere haben kann. Die Praxis hält sich fürs erste an eine Richtigkeit, die nur Richtigkeit ist, wenn sie ihren Grund ganz in sich selber hat; sie stützt sich zum zweiten auf einen Consensus, der seinem Wesen nach niemals eindeutig ist. Denn zu jedem geschichtlichen Consentieren gibt es Ausnahmen, die das Gewicht des Consensus vermindern. Dann wird es prinzipiell immer möglich, das so oder anders zu handeln und (wenn Ursachen angegeben werden können) für ein bestimmtes Handeln diese oder jene Ursache zu nennen.

III. Sprachanalyse

Die Welt, von der die homerischen Gedichte erzählen, ist schon für die Griechen des 7. Jhd. eine längst vergangene Welt, nicht mehr ihre eigene. Sinnvollerweise ist dann auch die Sprache, in der von jener Welt erzählt wird, keineswegs die Sprache des 7. Jhd. und überhaupt keine jemals gesprochene Sprache, sondern Kunstsprache (wie sie später Ennius, der römische Homer für sein Epos in lateinischer Sprache nachgebildet hat). Es war unvermeidlich, dass diese Sprache im Laufe der Zeit schwerer und schwerer verständlich wurde. Dies war zwar nicht der einzige, aber doch ein wesentlicher Grund dafür, dass im 5. Jhd. das Interesse für die (griechische) Sprache überhaupt und ihren Wortschatz sich thematisierte. Es galt, auch für den Alltag den korrekten Gebrauch der Wörter festzustellen, also zu bestimmen, was mit «Hund», «Pferd», «Krieg», «Tapferkeit», «Schönheit», «Freude» usw. genau gemeint war.

Zur Frage nach dem korrekten Gebrauch trat die Frage nach dem verantwortlichen Gebrauch. Es ist eine konstitutive Eigentümlichkeit der Sprache, dass sie (in der Mitte zwischen dem unkontrollierbaren Denken und dem kontrollierbaren Handeln) fast unbegrenzt manipulierbar ist und missbraucht werden kann; man kann den Bedeutungsbereich eines Wortes nach rechts

und links soweit verschieben, dass es schliesslich das Gegenteil seiner zunächst anerkannten Bedeutung meint, ganz abgesehen davon, dass viele Wörter ein erhebliches «Affektivitätspotential» besitzen, das nach Bedarf eingesetzt werden kann. So wird es dringend, massgeblich festzulegen, was die Wörter «eigentlich» bedeuten.

Damit gelangen wir zu demjenigen Problemkreis, den Aristoteles mit einer absichtsvollen Hartnäckigkeit dem Sokrates zugewiesen hat. Denn der Sokrates der ihn interessiert, ist weder derjenige des *Gorgias*, noch derjenige des *Phaidon* oder derjenige der *Politeia*, sondern ausschliesslich derjenige, der zwei Dinge entdeckt und ausgearbeitet hat: das erkennbar Allgemeine («Katholou») jenseits des wahrnehmbar Einzelnen («Kathekaston») und die Definition («Horismos») gewissermassen als eine Vermittlung zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen (vgl. dazu *Metaph.* 987b 3/4, 1078b 17-18, b 30/31).

Faktisch hat sich die Sprache, — jede Sprache der Menschen — seit jeher im Medium des Allgemeinen bewegt. Denn nur dort, wo jenseits des in Zeit und Raum unabsehbar immer wieder anderen Einzelnen ein konstantes Allgemeines angesetzt werden kann, ist einerseits ein organisierter Umgang mit den Dingen der Natur und andererseits eine Verständigung mit dem anderen Menschen überhaupt möglich. Die erfahrbare Wirklichkeit zeigt immer nur Einzelnes. Protagoras hat das Experiment durchgeführt, diese Wirklichkeit als die einzige zu verstehen, derart dass das Erkennen sich auf die punktuelle Berührung eines unaufhörlich sich verändernden Erkennenden mit einem ebens unaufhörlich sich verändernden Erkennbaren reduziert; er war sich aber auch selber völlig im klaren darüber, dass unter dieser Voraussetzung weder ein technisches, auf zuverlässige Prognose angewiesenes Handeln noch eine Kommunikation durch die Sprache zustande kommen kann; denn Kommunikation beruht darauf, dass für den Partner hier und jetzt, aber auch dort und später das Wort «Baum» dasselbe bedeutet wie für mich, also ein Allgemeines.

Wird das Allgemeine (was unumgänglich ist) als ebenso wirklich begriffen wie das Einzelne, so impliziert dies die Spaltung des Ganzen der Realität in zwei Hälften: dem Allgemeinen tritt das Besondere gegenüber in der Weise, dass es einesteils ein Wissen, das Technik und Kommunikation ermöglicht, nur vom Allgemeinen gibt, andernteils aber die erfahrbare Wirklichkeit ausschliesslich Einzelnes zeigt; die Realität des Allgemeinen ist anfechtbar, kann angefochten, muss also eigens bewiesen werden, während die Realität des Besonderen evident ist. Man sagt kaum zu viel, wenn man behauptet, dass Aristoteles sein Leben lang geschwankt hat, welcher der beiden Hälften des Ganzen mehr Realität zuzubilligen sei. So ist es denn auch charakteristisch,

dass er zwar Platons Lehre von der Idee, die viel realer ist als alles wahrnehmbare Einzelne, das an der Idee partizipiert, rigoros ablehnt, sich aber nirgends verbindlich darüber äussert, welchen ontologischen Status das Allgemeine «der Apfelbaum» im Verhältnis zu den vielen einzelnen Apfelbäumen eigentlich besitzt. Dass das Allgemeine nicht neben Einzelnen steht wie bei Platon, sondern im Einzelnen «steckt», *reicht als Antwort nicht aus*. Neben Stellen, die den Realitätsgehalt des Allgemeinen auf ein Minimum reduzieren (*De an.* 402b 5-9, *Pol.* 1275a 34-37), finden sich andere, für die das Allgemeine die eigentliche Realität ist, schon weil nur es der Gegenstand einer zuverlässigen Episteme sein kann; *dass es damit der platonischen Idee ganz nahe kommt* ist nicht zu verkennen. Man wird es immerhin Aristoteles nicht anlasten dürfen dass er sich nie endgültig entschieden hat. Denn wie die Spaltung der ganzen Wirklichkeit in intelligibles Allgemeines und sensibles Besonderes ontologisch und anthropologisch zu interpretieren ist, ist wohl eine Frage, die von der Sache selbst her keine endgültige Antwort gestattet.

Mit der Entdeckung des Allgemeinen ergeben sich zwei Formen des philosophischen Wissens: das «demokritische» Wissen von den Ursachen der Erscheinungen und das «sokratische» Wissen vom Allgemeinen jenseits des Besonderen.

Die Frage nach der Ursache statuiert einen dynamischen Zusammenhang von Bewirkendem und Bewirkten. Nichts hindert, dass das Bewirkende selbst wieder ein Bewirktes ist, womit das Problem entsteht, ob die Kette des Bewirkenden und Bewirkten, also der Ursachen und Wirkungen unbegrenzt lang ist und unbegrenzt bleiben kann oder nicht. Aristoteles wird dadurch seine eigenen Voraussetzungen in eine sonderbare Position gedrängt. Um es kurz zu sagen: da er die Ewigkeit unserer gegenwärtigen Welt annimmt, muss er auch «horizontal» einen Regressus in infinitum gelten lassen; seit Ewigkeit entstehen Kinder aus Eltern, die ihrerseits Kinder ihrer Eltern sind usw. Die Frage nach dem «ersten Menschen» ist für ihn sinnlos. Es gibt indessen auch eine «vertikale» Kette, die nicht ins Unbegrenzte weiterlaufen kann. Aristoteles vereinigt beide Ketten in einer Formel, die so masslos komprimiert ist, dass man sie nur als die Abbeviator einer umfassenden Theorie verstehen kann, die er in einem uns verlorenen, aber seinen Lesern leicht zugänglichen Kontext (vermutlich im Dialog *Über die Philosophie*) ausführlich entwickelt haben muss: «Der Mensch wird hervorgebracht teils durch einen Menschen, teils durch die Sonne» (*Phys.* 194b 13 u.a.)

Da repräsentiert «der Mensch» die endlose horizontale Kette, «die Sonne» dagegen die endliche vertikale. Denn die Ursache dafür, dass es auf der Erde Lebewesen gibt, die geboren werden und sterben, ist die Sonne, auf deren Einwirkung nicht bloss Sommer und Winter zurückgehen, sondern auch Leben

und Sterben. Die Bewegung der Sonne ihrerseits gehört zum System der Kreisbewegungen im supralunaren Raume. Diese Kreisbewegungen sind zwar ewig, aber nicht autonom, sondern bewirkt *durch den einen unbewegten Bewegter*. Er ist die eine oberste Ursache der gesamten Wirklichkeit, die nicht er selber ist.

An diesem Punkte kann sich die Philosophie als die Frage nach den Ursachen der Erscheinungen versöhnen mit der Theologie: die Gottheit, die die von ihr geordnete Welt regiert, kann zur Konvergenz gebracht werden mit der ersten Ursache der Bewegungen der Welt.

Nicht versöhnen kann sich dagegen diese Form der Philosophie mit der Philosophie als Wissen vom Allgemeinen jenseits des Besonderen.

Doch zuvor noch eine Anmerkung. Wo nach den Ursachen der Erscheinungen gefragt wird, pflegt mehr oder weniger stillschweigend vorausgesetzt zu werden, dass durch die entdeckte Ursache die jeweilige Erscheinung erschöpfend und ohne Rest erklärt ist. Ursache ist nur Ursache, wenn durch sie die Wirkung in allen Teilen determiniert ist. Die Philosophie als Frage nach den Ursachen führt auf den Determinismus. Jede Erscheinung ist retrospektiv durch ihre Ursachen determiniert, kann aber auch selber Ursache werden, also ihrerseits prospektiv andere Erscheinungen restlos determinieren. Die theoretische Philosophie wird sich nicht bloss damit begnügen, sondern vielmehr die Interpretation der Wirklichkeit als perfekt determiniertes System der Ursachen und Wirkungen als den Beweis dafür verstehen, *dass die Wirklichkeit die Manifestation einer vollkommenen Rationalität ist.*

Dagegen erhebt sich der Widerstand der praktischen Philosophie. Denn ethische Praxis gibt es nur, wo der Einzelne im jeweiligen Augenblick frei ist, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln; also dort, wo nach einer wiederum aristotelischen Formel der Einzelne «Ursprung seines Handelns» ist (*Nik. Eth.* 1110a 15-18 u.a.) mit der Folge, dass seine Entscheidung eine anrechenbare Leistung ist, die auf Anerkennung, Lob und Belohnung oder auf Misbilligung, Tadel oder Strafe einen Anspruch hat. Die ethische Erziehung ebenso wie die mit Zwangsmitteln ausgestattete Gesetzgebung des Staates beruhen ganz auf dieser Voraussetzung.

Das Auffallende ist nun, dass Aristoteles, soweit wir sehen, diesen Konflikt nirgends thematisiert hat. Ein im Prinzip durch Ursachen und Wirkungen lückenlos determinierter Kosmos und eine ethische Praxis, in der der Einzelne sein Handeln determiniert ohne seinerseits determiniert zu sein, d.h. in der also die Kette der Ursachen und Wirkungen unterbrochen wird, und zwar immer wieder durch jeden Einzelnen, stehen nahezu unverbunden neben einander. Es gibt nur einen markanten Berührungspunkt, der freilich das Problem nicht vereinfacht. Im Kosmos endet, wie wir sagen, die Kette der

Ursachen und Wirkungen beim ersten unbewegten Beweger, der selber nur noch Ursache ist und nicht mehr Wirkung. Beim Menschen nun geht alles Handeln (und insofern alle Bewegung) auch auf einen unbewegten Beweger zurück. Denn *die Seele* setzt zwar in Bewegung, ist aber selber unbewegt; dies ergibt sich mit der nötigen Deutlichkeit aus *De an.* 405b 31-406a 2, 408a 34 - b 18. Die Konstruktion als solche ist kühn. Doch wie sich der kosmische unbewegte Beweger, der unbewegte Beweger in jedem einzelnen Menschen und schliesslich die Formel der Ethik, dass der Mensch der «Ursprung seines Handelns» ist, konkret zu einander verhalten, wird nicht expliziert. Man ahnt ein geschlossenes System, in dem der kosmische und der menschliche Geist einander entsprechen, doch greifbar wird dieses System nirgends.

Kehren wir nur zurück zur Philosophie als Wissen vom Allgemeinen jenseits des Besonderen. Es gibt das erste Allgemeine jenseits des rein Besonderen («der Apfelbaum») als das Allgemeine zahlloser einander ähnlicher Apfelbäume). Dahinter steht ein noch Allgemeineres («der Baum» überhaupt), und hinter diesem wieder ein anderes («die Pflanze» überhaupt). Es ergibt sich ein Aufstieg zu immer Allgemeinerem bis zu einem letzten Allgemeinsten des «Vorhandenseins» überhaupt.

Wenn wir etwas grob formulieren, so spitzt sich die Frage nach der Ursache zu auf die eine oberste Ursache; die Frage nach dem Allgemeinen dagegen verbreitert sich immer mehr bis zu der umfassenden Breite, die Alles, was überhaupt vorhanden ist, in sich schliesst.

Damit entsteht ein statisches Ordnungssystem. Es kann ihm derselbe Vorwurf gemacht werden, den Aristoteles gegen die platonische Idee anführt. Das Allgemeine bewirkt nichts. Sein Verhältnis zum Besonderen kann nur willkürlich zum Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung umgeformt werden. Das Allgemeinste wird zwar mit Notwendigkeit der Gegenstand der höchsten *Episteme* im strengen Sinne werden, und diese *Episteme* wird die *Modalitäten des reinen Vorhandenseins* untersuchen (also die zehn Kategorien, so wie die Relation von Potentialität und Aktualität, von Materie und Form, —die ja nur durch eine bedenkliche Überdrehung des Begriffs der Ursache in die Liste der vier Ursachen hineingeraten ist), doch von einer solchen *Episteme* führt keine Brücke zur Theologie. Die Gottheit mit dem allgemeinsten «Vorhandensein» zu identifizieren ist vollkommen ausgeschlossen.

Dass das Allgemeine zugleich das Dauerhafte ist und das Vorhandensein dem entsprechend das Dauerhafteste, hilft nicht weiter, es sei denn, man eliminiere aus dem Begriff der Gottheit zuvor Alles, was sie auch und gerade im philosophischen Sinne zur Gottheit macht: nicht die gegenständlichste aller gegenständlichen, sondern die personalste aller personalen Realitäten zu sein (wobei es sich von selbst versteht, dass der Schluss vom Gegenstand, mit dem

der Mensch hantiert, auf die Gottheit genau so sehr und so wenig «anthropomorph» ist wie der Schluss vom hantierenden Menschen selber; das als solches Unbegreifbare kann entweder in der Analogie zum manipulierenden Menschen oder zum manipulierbaren Gegenstand begreifbar gemacht werden). So sind die Frage nach den Ursachen und diejenige nach dem Allgemeinen letzten Endes mit einander inkommensurabel. Aristoteles hat versucht, sie zusammenzuzwingen, wie schon das erste Kapitel der *Metaph.* zeigt (und durch die ganze *Metaphysik* hindurch wird bald die eine, bald die andere Frage gestellt). Er stellt zunächst dar, wie aus einer Summe einzelner empirischer Data durch einen Sprung das Allgemeine erreicht werden kann, das sich nun als der Gegenstand der Episteme und über diese hinaus der Sophia erweist (980b 28-981a 27). Dann aber wechselt unerwartet die Perspektive. Plötzlich unentscheidbar scheiden sich *Techne* und *Empirie* nicht mehr dadurch, dass jene dem Allgemeinen, diese dem Besonderen zugewandt ist, sondern dadurch, dass jene die Ursachen kennt, diese nicht. Dass die Relation des Allgemeinen zum Besonderen eine andere ist als diejenige der Ursache zur Wirkung, wird übersehen und wenn die Wahrnehmung unbestrittenermassen das Allgemeine nicht zu Gesicht bekommt, so ist es umgekehrt etwas verwegen, zu behaupten, die Wahrnehmung könne nicht feststellen, warum das Feuer heiss ist (981b 10-13); es gibt auch für Aristoteles zahlreiche Erscheinungen, deren Ursachen durch Beobachtung ausfindig zu machen sind. Doch es ist augenscheinlich seine Absicht, «Ursache» und «Allgemeines» einander so nahe als möglich zu rücken, was ohne arge Gewalttätigkeit nicht möglich ist.

Immerhin stehen Ursachenforschung und Wissen vom Allgemeinen in zwei Punkten vor ähnlichen Problemen.

Ursachen und Wirkungen konstituieren ein dynamisches, Allgemeines und Besonderes, ein statisches System. Jedem Stück Wirklichkeit kann in jedem der Systeme ein bestimmter Platz zugewiesen werden: es ist determiniert hier als Ursache von a und Wirkung von b, dort als ein Allgemeines demnächst untergeordneten Besonderen gegenüber und als Besonderes demnächst übergeordneten Allgemeinen gegenüber. Beobachtung und *Raisonnement* leisten diese Determination.

In jedem der beiden Systeme gibt es eine Ausnahme. Die erste Ursache, die nur noch Ursache und nicht mehr Wirkung ist, und das allgemeinste Allgemeine stehen an der Grenze des Systems. Man könnte sagen, dass sie gar nicht mehr zum System gehören, sondern dass hier und dort das gesamte System an ihnen hängt. Man darf sich dazu an Aristoteles *Metaph.* 1072b 13/14 und *De coelo* 279a 28-30 erinnern.

Daraus ergibt sich, dass das Wissen von den Realitäten innerhalb des Systems einen anderen Charakter haben wird, als das Wissen von den Realitäten

ten an der Grenze oder jenseits des Systemes. Das Wissen vom Ursprung, der tendenziell immer einer ist, ist verschieden vom Wissen von dem Vielen, das vom Ursprung herkommt bzw. ihm nachgeordnet ist. Es entsteht eine Hierarchie der Weisen des Wissens, durchkonstruiert zuerst bei Platon *Rep.* 509d-511e (die Frage, wie weit stillschweigend Vorarbeiten Demokrits benutzt sind, kann hier nicht verfolgt werden), angedeutet bei Aristoteles *Nik. Eth.* 6,6 (*Episteme betrifft das im Raume des Systems Beweisbare, Nous* die nicht mehr beweisbaren Prinzipien, an denen das System hängt), ausgeführt in dem eindrucksvollen Kapitel *An. post.* 2,19.

Am Anfang steht die unmittelbare Wahrnehmung des Besonderen. Es folgt die aus der Erinnerung an viele Einzeldata resultierende *Empeiria*. Von der *Empeiria* her kann der Sprung zum Allgemeinen der *Episteme* vollzogen werden. Diese ist im Gegensatz zur *Empeiria* kein flottierendes, sondern ein stillgestelltes Wissen, wie dies die Etymologie anzuzeigen scheint. Jenseits der (durch *Syllogismos* und *Diairesis*) gesicherten *Episteme* beginnt die Region des *Nous*, der es mit den Prinzipien zu tun hat, konkret mit dem absoluten «*Νοῦς ἑαυτὸν νοῶν*», von dem *Metaph.* Λ 6-10 handelt.

Die Wissensweise dieses *Nous* kann nur in den Kategorien der Sinneswahrnehmung beschrieben werden. Bemerkenswerterweise sind es lediglich drei der Sinneswahrnehmungen, die ins Spiel gebracht werden, in erster Linie das Sehen (dann wird der Umgang mit dem Ursprung ein geistiges Sehen, *Theoria*, *Intuitio*), in zweiter Linie das Berühren. Wie weit Aristoteles selber sich vom Schmecken gesprochen hat, das bekanntlich später in der christlichen Theologie eine erstaunliche Rolle gespielt hat, lässt sich nicht mehr feststellen (zu beachten bleiben Stellen wie *Nik. Eth.* 1176b 19 oder das, schlecht formulierte, 1179b 15/16).

Unbequem ist es allerdings, dass Aristoteles die besondere Relation, die zwischen dem menschlichen und dem absoluten *Nous* besteht und die eine Relation des geistigen Anschauens ist (dass aus ihr unter bestimmten Voraussetzungen *Mystik* werden konnte, verwundert nicht) anscheinend unbedenklich mit der Relation des Denkens zur ersten Ursache aller Erscheinungen und der Relation zum allgemeinsten Vorhandensein identifiziert hat. Natürlich kann man all dies Ursprünge nennen: den absoluten *Nous* und unbewegten *Beweger*, im Hinblick auf den die Welt in ewiger Bewegung ist, dann die letzte Ursache aller Erscheinungen, endlich das allgemeinste Vorhandensein, von dem her der Weg in Stufen bis zum untersten Allgemeinen unmittelbar an der Grenze des nur noch Besonderen hinabführt. Doch den Verdacht, dass wir es mit verschiedenen Fassungen des Ursprungs zu tun haben, die mit einander inkommensurabel sind und denen auch verschiedene und miteinander inkom-

mensurable Weisen des Erkennens entsprechen müssen, kann man nicht unterdrücken.

Das andere Problem, das sich sowohl der Ursachenforschung wie auch dem Wissen vom Allgemeinen stellt, ist das folgende.

Es wurde schon dargelegt, dass die theoretischen Wissenschaften sich von der praktischen dadurch unterscheiden, dass bei jenen das Wissen sich als Einsicht in die Ursachen der Erscheinungen konstituiert, wogegen in der Praxis die Frage nach den Ursachen nicht nur überflüssig, sondern vielleicht sogar sinnlos ist.

Gewissermassen dramatischer ist der Konflikt zwischen Theorie und Praxis im Felde des Wissens vom Allgemeinen.

Die Realität, so wurde gesagt, ist ein Ganzes, das sich (für den Menschen) zwangsläufig in Allgemeines und Besonderes spaltet. Nun gilt die Regel, dass im Gesamtbereich der aussermenschlichen Natur der handelnde und denkende Mensch sich mit dem Allgemeinen begnügen und das Besondere vernachlässigen kann. Da gilt unerschütterlich der Satz des Aristoteles, dass es vom Besonderen keine Episteme geben kann (etwa *Rhet.* 1356b 32/33; äquivalent ist der Satz, dass es vom Grenzenlosen kein Wissen gibt: *Phys.* 187b 8). Was hingegen den Bereich des Menschen selber angeht, ist es unmöglich, das Besondere zu vernachlässigen: dies nicht nur, weil der Einzelne nicht leicht bereit sein wird, sich auf die Funktionen eines Exemplars der Gattung Mensch reduzieren zu lassen, sondern auch und vor allem, weil der Mensch primär ein handelnder ist und jedes Handeln auf das Besondere zielt. Handeln gibt es nur hier und jetzt.

Dies bedeutet fürs erste, dass die orientierende Leistung des Wissens vom Allgemeinen sich (pedantisch gesprochen) niemals auf das Ganze, sondern immer nur auf die Hälfte des Ganzen erstreckt. Es liefert dem Handeln den allgemeinen Rahmen. In dieser Begrenzung kann es sehr wohl durchsystematisiert werden. Ich erinnere daran, dass etwa die Ankündigung des Aristoteles *Nik. Ethik* 1115a 5, aufzeigen zu wollen, wieviele Tugenden es gibt, impliziert, dass er ein zahlenmässig determiniertes System von Tugenden im Sinne hat (dass im Laufe der Umarbeitungen, die der Text erfahren hat, dieses System unkenntlich geworden ist, ist eine andere Sache); und in *Rhet.* 1369a 5-7 werden ausdrücklich die sieben Motive aufgezählt, auf die sämtliches menschliches Handeln sich zurückführen lässt. Weiterhin weist in *Nik. Ethik* 1131a 5-9 die Liste der sieben Heimtückeverbrechen und der sieben Gewaltverbrechen darauf hin, dass jede Gesetzgebung es notwendigerweise mit dem Allgemeinen und nur dem Allgemeinen zu tun hat. Wie ich mich hier und jetzt zu entscheiden habe, darüber vermag weder das Wissen vom Allgemeinen noch ein Gesetz etwas zu sagen.

Bedeutet dies nun, dass ich im Augenblick der Entscheidung ganz allein und auf mich selbst gestellt bin? Aristoteles scheint zuweilen dies zu meinen, wenn er erklärt, beim Handeln komme es ausschliesslich auf den *Kairos* an, der seinem Wesen nach nicht verallgemeinerungsfähig ist (*Nik. Ethik* 1104a 8/9, 1110a 13/14). Doch von diesem Grenz-formulierungen abgesehen gibt es für ihn Möglichkeiten der Orientierung, die zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen sozusagen in der Mitte liegen. Wenn es die Polarität Allgemeines: Besonderes ist, die den Umgang des Menschen mit der Natur charakterisiert, so ist der Bereich *des Weder-Allgemeinen-Noch-Besonderen der Bereich der Geschichte*. Die Geschichte ist ein Kontinuum auf Grund der Aehnlichkeit die alle geschichtlichen Entscheidungen miteinander verknüpft. Mögen die zeitlichen Abstände gross oder gering sein, in jedem Falle gilt, dass zwei Entscheidungen unter einander weder *so identisch* sein können, dass sie auswechselbar wären, *noch so verschieden*, dass sie einander nichts angingen. Zur Kategorie der Aehnlichkeit tritt diejenige der Vorbildlichkeit und Autorität. Dass Autorität qualitativ etwas vollkommen anderes ist als repressive Gewalt, ist eine banale Feststellung, muss aber doch immer wieder betont werden; es besteht im modernen Denken zuweilen ein Interesse daran, die Autorität, die der Einzelne nicht erstrebt, sondern von vorne herein besitzt, und die dann am reinsten wirken, wenn sie gar nicht wirken will, auf Gewalt zu reduzieren und damit als geschichtliche Grösse eigener Art verschwinden zu machen. Bei Aristoteles nun wird sich das Handeln von dem Punkte an, an dem das Allgemeine und das Gesetz stehen bleiben müssen, durch das geschichtliche Vorbild orientieren lassen können. Man soll also so handeln, wie in einer vergleichbaren Situation der vorbildliche Einzelne, den Aristoteles den *Phronimos* oder den *Spoudaios* nennt, gehandelt hat oder handeln würde: *niemals genau gleich*, wie ich zu handeln haben werde, aber ähnlich (Hauptstellen sind (*Nik. Ethik* 1099a 22-24, 1105b 5-9, 1107a 1/2, 1113a 29-33, 1176a 15-19). Zu folgern ist etwas überaus Wichtiges.

Aehnlichkeit, Autorität und Vorbildlichkeit sind Grössen, über die sich nicht reden lässt wie über geometrische Lehrsätze. An ihnen kann nichts zwingend bewiesen werden, und es ist auch nicht möglich, den Anderen so über sie zu belehren wie man ihn über einen geometrischen Lehrsatz belehrt. Es gibt also in diesem Felde keine Episteme, und die Kommunikation geschieht nicht durch Belehren (*Didaskein*), sondern durch Überzeugen (*Peithein*). So scheint schon der Sophist Gorgias das politische Wissen von den mathematischen Wissenschaften unterschieden zu haben. Platon in *Gorgias* bekämpft allerdings diese Distinktion; für ihn muss auch das politische Wissen mathematisierbar sein. Aristoteles wiederum hat dieses Postulat Platons als phantastisch bezeichnet und *ist zur Position des Gorgias zurück-*

gekehrt (allerdings auf Grund einer Anthropologie, die noch nicht diejenige Gorgias gewesen sein wird, und von der später noch die Rede sein muss). Man darf hier seine lapidare, nicht immer richtig interpretierte Formel zitieren: Man wird weder vom Mathematiker blosse Probabilitäten entgegennehmen, noch vom Politiker fordern, dass er seine Thesen mit mathematischer Stringenz beweise (*Nik. Ethik* 1094b 25-27).

Auf das Ganze gesehen scheint etwas anderes noch wichtiger zu sein. Ich skizziere es und greife damit etwas vor. Vorschriften, die das Zusammenleben der Menschen ordnen, hat es seit jeher gegeben. Im vorphilosophischen Bereich werden sie locker aneinander gereiht und sind prinzipiell geschichtlich begründet. Weil sie seit jeher befolgt worden sind und weil insbesondere vorbildliche Gestalten der Vergangenheit sie befolgt haben, sind sie verpflichtend. Dann kommt die Philosophie und erhebt den Anspruch, ein System der ethischen Vorschriften zu konstruieren, das schlechthin, also immer und überall richtig ist, weil es aus der konstanten Natur des Menschen überhaupt abgeleitet ist. Wir werden von solchen Systemen nachher sprechen. In einem sozusagen dritten Gang werden die Grenzen des Systems sichtbar. Sein Gegenstand ist das Allgemeine; der Handelnde aber bedarf der Orientierung im Besonderen. So kehrt das philosophische Denken selber mit innerer Notwendigkeit zu der vorphilosophischen Form der Vorbildethik zurück. Sokrates, dann Pythagoras werden vorbildlich durch ihren Lebenswandel wie durch ihren Tod (vgl. etwa Diog. Laert. 2, 76), später wird ausdrücklich empfohlen, sich an Persönlichkeiten wie Epikur oder Zenon von Kition zu orientieren. Die Biographien werden wichtig, ebenso die Apophthegmata-Sammlungen. Von Sokrates, Aristippos, Diogenes dürfte es schon zu Beginn des 3. Jhd. v. Chr. umfangreiche Apophthegmata-Sammlungen gegeben haben, in denen die Reaktion eines vorbildlichen Menschen auf die verschiedensten Situationen vorgeführt wird.

Auf das Wissen vom Allgemeinen und auf das das Allgemeine repräsentierende Gesetz kann allerdings unter keinen Umständen verzichtet werden. Da behält eine Überlegung ihr Gewicht, die Aristoteles mehrfach und mit grossem Nachdruck vorträgt: das Allgemeine erfasst nicht nur das gegenwärtig Besondere, es ist auch dem Druck, den alles gegenwärtig Besondere ausübt, nicht ausgesetzt auch der vorbildliche Mensch bleibt ein Mensch, dauernd gefährdet durch seine persönlichen und augenblicklichen Interessen und Affekte. So wagt Aristoteles geradezu den Satz: «Wo das Gesetz regiert, scheinen Gott und der Nous allein zu regieren; wer den Menschen regieren lässt, nimmt auch das Tier dazu. Denn solcher Art ist die Begierde, und die Leidenschaft korrumpiert auch die besten Menschen. Das Gesetz aber ist *Nous ohne Affekt* (*Pol.* 1287a 28-32; dazu 1272b 5-7, 1281a 34-36, *Rhet.* 1354a

33 - b 11). Man sieht die Konfiguration: das Gesetz ist interesselos, aber allgemein, — interesselos um den Preis, dass es im Allgemeinen verbleibt; der beratende, lenkende, vorbildliche Mensch ist beim Besonderen, aber stets durch das Interesse verführbar. Es ist die klassische geschichtliche Situation, in der man nur Eines ohne das Andere, niemals beides zugleich haben kann.

Sokrates hat indessen nach Aristoteles nicht nur das Allgemeine entdeckt, sondern auch mit der definitonischen Frage begonnen. Die Antwort auf die Frage: «Was ist der Apfelbaum, das Pferd, der Frosch?» gestattet es, ein System der Arten und Gattungen der Pflanzen und Tiere, allgemeiner der Lebewesen überhaupt aufzubauen, das in seinen grossen Zügen bis heute brauchbar geblieben ist. Dass das Denken der neueren Zeit daran interessiert ist, die statischen Systeme der aristotelischen Zoologie und der theophrastischen Botanik in dynamische Systeme dadurch zu verwandeln, dass angenommen wird, dass die Arten sich auseinander entwickelt haben, verändert das Gesamtbild nicht wesentlich. Man wird nicht übersehen, dass Aristoteles und Theophrast so weit als irgend möglich gleitende Übergänge angesetzt, also Zwischenformen zwischen Pflanzen und Tieren, zwischen Wassertieren, Landtieren und Vögeln eingelegt haben; umgekehrt ist sich soweit ich sehe, die moderne Forschung bewusst, dass es mit Evolution allein (die automatische Selektion des Lebensfähigen, wie sie zuerst Empedokles gelehrt hat, inbegriffen) nicht getan ist; so hat sie das Prinzip der Evolution durch dasjenige der Mutation ergänzt, also durch die Möglichkeit des Auftretens von Neuem, das vom Gegebenen nicht abgeleitet werden kann, also dem Gegebenen gegenüber ein irreduktibel Anderes ist.

Wichtiger ist im gegenwärtigen Kontext allerdings etwas anderes.

Die Frage nach dem Allgemeinen mündet ein in die Frage nach dem definierbaren Wesen aller Dinge. Die Frage nach der Ursache kann sich präzisieren zur Frage: «Welche sind die Voraussetzungen, unter denen ein bestimmter beobachtbarer Prozess abläuft, — abzulaufen pflegt, — immer wieder und mit Notwendigkeit ablaufen muss?» Neben die Frage nach dem Was tritt die Frage nach dem Wie. Es entsteht das, was man das *Naturgesetz* genannt hat. Beide Fragen sind als solche gleich legitim. Wenn modernes Denken in der Regel die Frage nach dem Was als uninteressant abgeschoben hat, so hängt dies daran, dass die Frage nach dem Wie den Weg zur technischen Aktivität eröffnet, was die Frage nach dem Was nicht vermag. Sind die allgemeinen Voraussetzungen eines Prozesses geklärt, so wird es möglich, die Voraussetzungen künstlich zu schaffen, den Prozess künstlich, also nach dem Belieben des Menschen ablaufen zu lassen. Die Antike kennt dies im Prinzip natürlich auch. Die Beobachtung, dass Holz auf dem Wasser schwimmt, führt zum

Schiffbau und die Beobachtung, dass heftige Reibung Hitze und Feuer erzeugt, kann dazu ausgewertet werden, solche Reibung künstlich, also beliebig oft zu erzeugen. Dies ist die Basis aller Technik. Dass sie «die Natur nachahmt», ist eine These schon Demokrits, dann des Aristoteles; dass diese Nachahmung sich in der Antike in engen Grenzen hielt, ist ein Problem für sich. Da wirken viele Faktoren zusammen, zunächst das geringe Interesse der Griechen (und der mediterranen Völker überhaupt?) an der Modifikation der Lebensbedingungen durch Technik, dann die eigentümliche Stellung der Mathematik, die eine autonome spekulative Wissenschaft bleibt und nur selten als ein Mittel der Interpretation beobachtbarer Vorgänge eingesetzt wird. Vieles erklärt sich von den zwei Thesen her, dass es einerseits überflüssig ist, an das alltäglich Vertraute Fragen zu stellen, und dass es andererseits als subaltern gilt, sich um zahlenmässige Exaktheit in der Beschreibung empirischer Tatsachen zu bemühen. Jeder Interpret antiker Historiker ist mit dem (für uns) unerfreulichen Phänomen konfrontiert, dass der Historiker (Herodot, Thukydides, Polybios u.a.), über Bevölkerungszahlen, Heeresstärken, Verluste an Toten in einer Schlacht u.dgl. bestens informiert ist, aber es vornehm verschmäh, genaue Zahlen zu nennen. Dieser im Felde der Geschichte evidente Befund lässt weitgehende Schlüsse auf den Umgang mit den Naturphänomenen zu (vgl. Arist. *Metaph.* 995a 12).

Zum Abschluss dieses Kapitels sei zusammenfassend festgestellt, dass zum mindesten Aristoteles zwei Typen zwingender Richtigkeit scharf unterscheidet.

Es gibt einmal die Evidenz (*Enargeia*), die in Frage zu stellen absurd ist. Evident sind die Data der Sinneswahrnehmungen, die als solche für Aristoteles wie für Epikur (*beide gegen Platon*) uneingeschränkt zuverlässig sind. Es ist diejenige Evidenz, mit der jeder Mensch im täglichen Leben rechnet. Ihr steht gegenüber die *Evidenz* der Ursprünge, des Ursprungs. Hier bleibt Aristoteles, ohne dies zu thematisieren, bei der Position Platons. Das «Schauen» des Ursprungs hat zwar seine Evidenz, doch dieses Schauen gelingt nur dem, der «das geistige Auge» besitzt, bzw. der weiss oder darauf aufmerksam gemacht worden ist, dass er es besitzt. Wer dieses *Omnia tes Psyche* (Plat. *Rep.* 533d) nicht betätigt, sieht auch nichts. Für spätere Zeiten repräsentiert die Evidenz der Sinnesdata das schlechthin *exoterische*, die Evidenz der Prinzipien das schlechthin *esoterische Wissen*. Abgesondert von beiden in der Zone zwischen beiden Evidenzen herrscht der zwingende Beweis in seinen beiden Aspekten, dem *Syllogismos* und der *Dihairesis*. Da begegnen wir derjenigen Ananke, die zuerst im Gedicht des Parmenides in Erscheinung getreten ist, dort in der elementaren Form der exhaustiven Trichotomie: Es kann nur (A) Seiendes geben oder (B) Nichtseiendes oder (C) entweder Sowohl

Seiendes wie auch Nichtseiendes oder Weder Seiendes noch Nichtseiendes. In diese Möglichkeiten ist mit absoluter Notwendigkeit Alles eingeschlossen.

Jenseits der Evidenzen und der zwingenden Beweisbarkeiten gibt es bloss die Probabilität. Dass es im Felde des ethischen und politischen Handelns nichts als Probabilitäten gibt, registriert Aristoteles mit spürbarem Bedauern. Denn da verfällt er jenem Kurzschluss, den schon vor ihm Platon und nach ihm zahllose Philosophen begangen haben, dass das methodisch exakteste Wissen zugleich auch das sachlich relevanteste Wissen sein müsse. Dies sagt *De an.* 402a 1-4 ausdrücklich, und wenn Platon auf Grund des Kurzschlusses nicht gezögert hat, eine Ethik *more mathematico* zu entwerfen, so haben wir sogar bei Aristoteles in der *Nik. Ethik* eine absonderliche Spur dieses Postulates. Es ist die berühmte *Mesotes*-Lehre, die in einer ersten an medizinischer Empirie orientierten Fassung 1104a 11-27 vorgetragen wird, dann in einer zweiten mathematisierten Fassung 1106a 26-b 28. Da versteigt er sich bis zu der Formel, dass die ethische Tugend exakter bestimmbar sei als jede *Techné* (1106b 14/15). Konkret sieht die Sache allerdings folgendermassen aus. Zweifellos lässt sich die geometrische Mitte einer durch zwei Endpunkte begrenzten Linie exakt bestimmen. Doch wo die Endpunkte das Zuviel oder Zuwenig eines ethischen Verhaltens sind, gibt es nur die Mitte (1106b 7) «πρὸς ἡμᾶς». Für jeden Einzelnen ist etwa die Mitte als Tapferkeit eine andere, da jeder seine individuelle Disposition zur Aengstlichkeit oder zur Tollkühnheit besitzt. Damit aber reduziert sich die anspruchsvolle *Mesotes* auf die alte Lebensregel «Alles mit Mass», die jeder beliebigen Situation angepasst werden kann. Die mathematische Exaktheit der *Mesotes*-Lehre ist damit als ein blosser Schein erwiesen.

Überwunden ist aber damit der Kurzschluss nicht. Die ethisch-politische Praxis bleibt ein Bereich minderen Ranges, weil sie jene (logisch-mathematische) Exaktheit nicht erreicht, durch die die *Theoria* vor allem in ihrem vornehmsten Abschnitt, der Erforschung der supralunaren Welt ausgezeichnet ist. *Metaph.* 1073b 3-8 stellt ausdrücklich fest, dass unter den mathematischen Wissenschaften die Astronomie «der Philosophie» am nächsten verwandt ist, dem Gegenstand wie der Exaktheit ihrer Methode nach (vgl. 1073b 16/17).

Aristoteles hat es nie gewagt, den umgekehrten Weg zu gehen und zwischen Methode und Sache nicht eine direkte, sondern eine umgekehrte Proportion zu statuieren: was für unser Selbstverständnis als Menschen entscheidend ist, ist gerade am wenigsten exakt zu bestimmen; das Wichtigste ist das am *wenigsten* Beweisbare, — und umgekehrt. Das griechische Denken hatte ein gewisses Gespür dafür insofern als es, wie soeben bemerkt, das Streben nach mathematischer Präzision in allen Dingen als ordinär empfand. Umgekehrt jedoch hat sich schon Anaximander durch die Transparenz mathematischer

Relationen faszinieren lassen; die Faszination hat zweifellos mit dem Ausbau des mathematischen Quadriviums, das der Sophist Hippias von Elis zwar nicht geschaffen, aber popularisiert hat (Plat. *Prot.* 318e), am Ende des 5. Jhd. einen Höhepunkt erreicht. Für Platon, Speusippos und Xenokrates ist dieses Quadrivium die unumgängliche Vorschule zur Dialektik. Misstrauen gegen die Mathematisierbarkeit aller Dinge scheint zuerst Protagoras geäußert zu haben; von ihm ist möglicherweise Demokrit, sicher aber Epikur beeinflusst. Aristoteles belässt zwar dem Quadrivium seinen Platz, polemisiert aber unermüdlich gegen den Anspruch der Akademie, den mathematischen Dingen einen eigenen ontologischen Status zuzubilligen. Doch bis zu der Formel, dass die wichtigsten Probleme die *nicht* mathematisierbaren (und *nicht* logisierbaren) sind, — umgekehrt, hat, soweit ich sehe, kein griechischer Philosoph vorzudringen gewagt.

IV. Systemkonstruktion

Vorschriften, die die Beziehungen der Menschen untereinander ordnen, hat es gegeben, seitdem es Menschen und menschliche Gesellschaft gibt. Sie gehen den Einzelnen unmittelbar an, und dies während seines ganzen Lebens. In frühen Zeiten bilden sie, wie schon bemerkt, lockere Reihen, die zwischen ethischen Geboten im strengen Sinne und blossen Anstandsregeln kaum einen Unterschied machen und nur in Umrissen auf das Bild eines vollkommen untadeligen Menschen hin konvergieren; dass für die verschiedenen Stände innerhalb einer gegebenen Gesellschaft verschiedene Vorschriften gelten, ist selbstverständlich. Legitimiert sind alle Vorschriften durch die geschichtliche Tradition, zuweilen und in bestimmten Fällen, aber längst nicht immer, geheiligt durch den Willen einer Gottheit. Die Griechen sind sich im klaren darüber gewesen, dass das, was man dem anderen Menschen schuldig ist (das «δικαιον»), etwas anderes ist als das, was man der Gottheit schuldet (das «ἴσιον»), Grenzfälle vorbehalten.

Eine solche Tradition, die den Einzelnen von Kindheit an bindet, ist nicht leicht anzugreifen; in einem gewissen Sinne ist sie überhaupt unangreifbar; sie erfüllt zwar keine der Forderungen der Rationalität, beansprucht aber für sich, dass ohne sie ein Leben in der Gesellschaft unmöglich ist.

Die Geschichte kennt von der Antike an das Phänomen, dass derselbe Mensch die extravagantesten Thesen entwerfen und zugleich im Alltag sich gewissenhaft an die traditionellen Regeln und Vorschriften im Umgang mit den anderen Menschen halten kann.

Immerhin treten vom Beginn des 5. Jhd. an in Griechenland mindestens

zwei Richtungen des Denkens auf, die der traditionellen Ethik hart zusetzen und ihr Stück um Stück ihre Legitimation entziehen.

Eine *erste* ergibt sich aus einem Charakterzug, der die Griechen von allen ihren Nachbarn unterscheidet. Ägypter, Perser, Israeliten, Römer haben sich selber immer als ein auserwähltes Volk verstanden, das allein den richtigen Weg des Umgangs mit den Menschen und Göttern kennt und dazu berufen ist, die anderen Völker auf diesen Weg zu führen. Die Griechen haben natürlich gewusst dass sie anders sind als die anderen, vor allem in dem, was man ihr demokratisches Ethos nennen mag, dann auch im Glauben an die Menschengestaltigkeit der Götter. Doch gerade solche Dinge haben sie nie propagiert. Sie haben zur Kenntnis genommen, dass die Anderen anders sind, nicht wesentlich besser aber auch nicht wesentlich schlechter als sie selbst. Sie haben sich selbst als ein Volk unter vielen Völkern begriffen, und als ein militärisch schwaches Volk, das gezwungen war, seine physische Ohnmacht durch geistige Qualitäten wettzumachen. Mit Nachbarvölkern wie den Lydern und Aegyptern haben sie in erstaunlicher Unbefangenheit verkehrt, und vor allem mit einem nahezu unbegrenzten Interesse für den Anderen als Anderen. Die Griechen allein haben Reisen unternommen ausschliesslich um zu wissen, wie es in anderen Ländern aussieht und bei anderen Menschen zugeht. So haben sie die Wissenschaft der Ethnologie geschaffen.

Das entscheidende ist indessen dies. Von der Bereitschaft anzuerkennen, dass fremde Völker das Recht auf ihre eigenen Sitten und Überzeugungen haben, ist der Weg nicht mehr weit zu der Folgerung, dass eine begründbare Richtigkeit im Felde der ethischen Vorschriften und Anstandsregeln überhaupt nicht existiert und dass das Gebot, man dürfe die eigenen Eltern nicht töten, genau so verbindlich und unverbindlich ist wie das entgegengesetzte Gebot, man solle die Eltern töten, wenn sie ein bestimmtes Alter erreicht hätten. Damit droht alles in den Bereich der Beliebigkeit abzugleiten.

Zwei Momente treten dazu, die diese Tendenz kräftig befördern.

Wo das herrscht, was ich das demokratische *Ethos* nannte, pflegen Streitigkeiten vor dem Richter erledigt zu werden und nicht durch den Machtspruch eines Fürsten. Man diskutiert vor Gericht, und es liegt nahe, die Möglichkeit durchzuexperimentieren, dass derjenige, der scheinbar im Recht ist, in Wahrheit unrecht hat und umgekehrt.

Und endlich kommt in Athen das Drama als Kunstwerk dazu. Das Drama, Tragödie wie Komödie, steht und fällt mit der Annahme, dass beide Partner recht haben können. Dies beginnt, streng genommen schon in der homerischen *Ilias*. Denn wer hat da Recht, die Griechen oder die Troer? Die Griechen fühlen sich durch den Raub der Helena bitter gekränkt und führen Krieg gegen die Polis, in der der Verführer zuhause ist. Die Troer kämpfen

um ihr Leben, und dass zu guter Letzt Hektor der reinere Held ist als Achilleus, ist kaum zu bestreiten. Blicken wir auf die streitenden Brüder in den *Sieben gegen Theben* des Aischylos, so hat Eteokles recht, der seine Vaterstadt verteidigen will, und Polyneikes hat auch recht, der sich die demütigende Zurücksetzung durch den Bruder nicht gefallen lässt.

Alles drängt auf die These hin, dass es schlechthin keine Tat gibt, die nicht mit ausreichenden Argumenten gerechtfertigt werden könnte.

Das *zweite* Moment ist der Wandel im Begriff der ethischen Verantwortung. Für archaisches Denken (um es so zu sagen) zählt allein die begangene Tat. Ein Mann ist erschlagen worden. Die Ordnung ist gestört, und der Sinn der Strafe ist einzig der, die Ordnung wieder herzustellen, was nur dadurch geschehen kann, dass das Gewicht der Tat durch eine genau gleichgewichtige Sühne neutralisiert wird; dann kann das Leben weitergehen.

Es kommt indessen der Augenblick, in dem die Absicht und die Gesinnung des Täters über die Qualifikation der Tat entscheidet. Dass ein geplanter Mord etwas anderes ist als ein versehentlicher Totschlag, hat man immer gewusst. Doch man fragt entweder (nur) nach dem Geschehen, das die Ordnung verletzte oder (nur) nach dem Täter, der aus mörderischer Gesinnung gehandelt haben kann oder nicht. Es kommt dazu das Problem, das, wie ein Text des Aristoteles (*Rhetorik* 1364a 19-23) zeigt, noch im 4. Jhd. Lebhaft diskutiert wurde: Was macht einen Menschen schuldig, die böse Absicht oder die vollbrachte Tat? Beide Möglichkeiten lassen sich, wie Aristoteles an anderer Stelle andeutet, mit gleich guten Gründen verteidigen. Es kann durchaus sein, dass die sichtbare Tat nur teilweise oder vielleicht gar nicht der Absicht des Täters entspricht; umgekehrt ist es ebenso leicht, den Anderen über seine Absicht zu täuschen, wie es schwierig ist, dem Anderen seine wirkliche Absicht glaubhaft zu machen. Es ist seit jeher möglich gewesen, dem Handelnden nachzuweisen, dass die Absicht seines Handelns eine ganz andere ist als diejenige, die er zu verfolgen vorgibt oder selber zu verfolgen glaubt; es ist ein Verdacht, der seiner Natur nach niemals strikte beweisbar und noch weniger widerlegbar. Doch was er leistet, ist, den in der Tradition verankerten ethischen Forderungen den Boden zu entziehen. Jede Tat kann von der Absicht und Gesinnung des Täters her gerechtfertigt werden, wie auch der Täter sich von jeder Tat distanzieren kann, weil sie mit seiner eigenen Absicht nichts zu schaffen hat. Umgekehrt entzieht sich jede Absicht und Gesinnung der Kontrolle durch den Anderen. Man kann ebenso gut eine ethische Absicht behaupten, die man nicht hat, wie verdächtigt werden, die Absicht, die man deklariert hat, sei gar nicht die Absicht, die man wirklich hat.

Es ergibt sich eine Auflösung der ethischen Traditionen ins grenzenlos Unverbindliche und damit ein Vacuum, vergleichbar demjenigen, das sich

150 Jahre früher beim Zerfall der Kultischen und religiösen Traditionen eingestellt hatte.

Die Philosophie erhält ihre Chance. Und zwar darf man zunächst von einer methodischen, dann von einer sachlichen Leistung sprechen.

In die Auflösung der ethischen Traditionen war notwendigerweise ein sehr grosses geschichtliches Risiko eingeschlossen. Möglich war es, als Atheist und ohne genaue Vorstellungen vom Ursprung unserer Wirklichkeit zu existieren; was jedoch schlechthin unmöglich war, war, das Leben in einer Gesellschaft ohne verbindliche Regeln des Verhaltens weiterlaufen zu lassen. Damit werden zwei Momente thematisiert, die ausdrücklich zur Diskussion zu stellen bisher kein Anlass bestanden hatte; auch im frühen Griechentum verstand sich das Moralische zunächst einmal von selbst. Nun zeigt sich erstens, dass kein Mensch spontan und von selbst so handelt, wie er (sagen wir einmal:) im Interesse der Gesellschaft und im eigenen Interesse handeln sollte. Er muss also darüber belehrt werden, was er zu tun hat, und es liegt nahe genug, zu behaupten, dass es keinen wichtigeren Gegenstand der Belehrung geben könne als eben diesen. Wer erklärt, dass Alles darauf ankomme, den Einzelnen «besser zu machen» (wie die Formel des späten 5. Jhd. lautet), der ist nicht zu widerlegen. Zweitens muss klar gemacht werden, worauf hin der Mensch handeln soll. Denn wo immer die Rationalität sich einer Sache gemächtigt, verwandelt sie die diffus konvergierende Vielheit eines geschichtlichen Ganzen in ein organisiertes System, das auf Einen Punkt hinsteuert und von Einem Punkte ausgeht. So entsteht die Reihe dessen, was man die ethischen Schlüsselbegriffe nennen könnte. Protagoras hat, so scheint es, seine Hörer zur «εὐβουλία» hinführen wollen, also zur Fähigkeit, in privaten und politischen Angelegenheiten das Richtige zu tun. (Plat. *Pro.* 318e / 319a). Demokrit hat vielleicht gegen ihn polemisiert wenn er die «εὐθυμία», die Heiterkeit des Gemütes empfahl, die man nur erreicht, wenn man in privaten und politischen Dinge nicht zuviel unternimmt, sondern sich mit dem zufrieden gibt, was sich ohne Aufwand erreichen lässt. Anderswo muss die «εὐπραγία» propagiert worden sein in dem Doppelsinne, dass man das Richtige tut und zugleich es sich selbst wohl sein lässt. Es kommt dazu die «εὐκοσμία» als «Wohlgeordnetheit» und die «εὐζωία», die Fähigkeit des «εὖ ζῆν», das genau so doppeldeutig ist wie das «εὖ πράττειν». Überrundet werden alle diese Stichworte durch die *Eudaimonia*, die von der Sokratik an in den Mittelpunkt aller ethischen Belehrung tritt. Sie ist gleichzeitig der Begriff, der am schwierigsten zu interpretieren ist; dies einmal darum, weil die ursprüngliche sakrale Bedeutung («der Zustand, in dem mir der *Daimon* wohl will») völlig verloren gegangen zu sein scheint, dann darum, weil der Begriff genau so doppeldeutig ist wie «εὐζωία» und «εὐπραγία». Er meint gleichzeitig ein Leben,

wie es für den Menschen qua Menschen wünschbar ist und sein soll, und ein Leben, wie ich es mir wünschen mag. (Man kann nur davor warnen, ihn mit «Glück» zu übersetzen, was weit mehr «εὐτυχία», oder auch mit «bonheur», was eher «εὐκαιρία» ist).

In der Konkurrenz zur Eudaimonia steht nur ein Begriff, auch dieser vieldeutig, aber in anderem Kontext zuhause, das Gute, τὸ ἀγαθόν. In den Begriffstriaden, die die Sophistik bereit gestellt hat, Platon und Aristoteles benutzt haben, figuriert es zuweilen zwischen dem Nützlichen (*Sympheron*) und dem Edlen (*Kalon*), bezeichnet also ebenco sehr den Gegenstand des spontanen Strebens wie eine Forderung an dieses Streben. Es kann sowohl das sein, was ich erwerben, wie auch das, was ich leisten möchte oder sollte. Endlich besteht die Möglichkeit, dieses Gute ontologisch zu fassen. Dann wird es das Seiende, das, was sich im Sein erhärt und alles Seiende im Sein erhält, gegen das Böse, das das Sein verliert und zerstört. Es geschieht der Anschluss an *Parmenides*, dessen Seiendes (von dem früher die Rede war) man nicht ärger missverstehen kann als wenn man es von der Spannung zwischen Allgemeinem und Besonderem her als das allgemeinste Vorhandensein überhaupt interpretiert. Gerade dies ist es nicht, sondern das Seiende, das sich gegen die unaufhörliche Bedrohung durch das Nichtseiende siegreich im Sein behauptet.

Ein solches Seiendes kann auch das Gute heissen oder genauer: Das Gute ist dem Seienden noch vorgeordnet, weil es gut ist, dass das Seiende ist, —weil es besser ist, dass es ist als dass es nicht ist. So lautet Platons berühmte Formel (*Rep.* 509b), die ihren Sinn behält, auch wenn es für Aristoteles leicht war, anhand seiner Universalwaffe, der Tafel der 10 Kategorien, nachzuweisen, dass Platon den Fehler begangen habe, das Gute, das kategorial eine bloße Qualität ist, zu behandeln, als ob es eine Substanz wäre. Doch die Logik erfasst immer nur die Hälfte der Wirklichkeit, und die Phainomena als Naturerscheinungen und geschichtliche Traditionen sind Phainomena, gerade weil sie nicht der Logik unterworfen sind; allerdings hat Aristoteles nie gewagt, so zu formulieren.

Soviel zu dem, was ich die methodische Leistung genannt habe: die Thematisierung der Frage nach dem Sinn des Handelns überhaupt.

Die sachliche Leistung besteht im Ausarbeiten neuer, unanfechtbarer Begründungen dafür, dass so oder anders gehandelt werden soll. Von dem Augenblick an, in dem die geschichtliche Tradition keine Begründung mehr zu liefern vermag (und die Gottheit als begründende Instanz ohnehin ausfällt) bleibt nur noch der Rückriff auf das, was man die Natur des Menschen nennen muss. «Natur» ist ja seit dem 6. Jhd. all das, was der Mensch selber nicht gemacht hat, sondern in der Welt und an sich selber als Gegebenes vorfindet.

Allerdings erhebt sich dann das Problem, woran die Natur des Menschen jenseits aller Varianten des geschichtlichen Daseins zu erkennen ist. Ein erster Weg ist verhältnismässig leicht zu gehen. Man sucht den universalen Consensus, der dort besteht, wo die Geschichtlichkeit noch nicht ergänzend und modifizierend eingegriffen hat, also beim neugeborenen Kinde; bestätigend tritt dazu der Befund bei den Tieren, bei denen von einem solchen Eingreifen von vorne herein nicht die Rede ist.

Das Resultat sind zwei komplementäre Begründungen des Handelns. Ich schematisiere absichtlich auf das äusserste.

Die erste geht, aristotelisch gesprochen, von der Bestimmung des Menschen als «ζῷον πολιτικόν» aus und folgert, dass das naturgemässe Ziel des Handelns die Gewinnung von Macht in der Gesellschaft und im Staate ist. Dann wird der Mensch alles tun, um sich durchzusetzen, mit politischen oder mit militärischen Mitteln oder mit beidem.

Die Griechen sind der Faszination durch die Macht mindestens ebenso ausgesetzt gewesen wie vermutlich die meisten anderen Völker. Es genügt hier, an den oft ausgesprochenen Gedanken zu erinnern, dass man sich eine vollkommeneren *Eudaimonia* als diejenige des persischen Grosskönigs gar nicht vorstellen könne (etwa Plat. *Gorg.* 470e, auch *Aristippos* bei Diog. Laert. 2,76 u.a.), weiterhin und vor allem an die (durch mehrere Jahrhunderte hindurch zu beobachtende) Faszination, die von der *Tyrannis* ausgegangen ist. Der *Tyrannos* ist, wie der Name selber anzeigt, der Mächtige, dessen Machtposition im System der institutionell festgelegten Magistraturen nicht vorgesehen ist. Er ist, was er ist, ganz aus eigener Kraft, also in seinem Handeln durch keine Gesetze und Kompetenzbeschränkungen gebunden, sondern völlig frei; wenn ihm freilich seine Unternehmungen misslingen, dann rettet ihn kein Gesetz und keine Institution vor dem Untergang. So haben denn auch erstaunliche Viele in fast allen griechischen Staaten das Risiko auf sich genommen, Tyrannos zu werden und jene unumschränkte Macht zu gewinnen, die den echten Gegenpol zur Forderung der athenischen Demokraten des 5. Jhd. bildet, es müsse jedem Einzelnen frei stehen, «so zu leben, wie es ihm gerade passt». Der Tyrannos wie dieser Demokrat sind die beiden Gestalten, die aus der politischen Gemeinschaft herauswachsen und die schliesslich, jeder auf seine Weise, zersprengen.

Vor diesem Hintergrund verstehen wir, mit welchem geistigen Aufwand die griechische Lebensweisheit, dann die Philosophie versucht hat, das Ideal des gottgesegneten Grosskönigs wie des allmächtigen *Tyrannos* zu destruieren. Schon Herodots Geschichte vom Gespräch zwischen Solon und Kroisos dient dem Nachweis, dass die *Eudaimonia* umso gefährdeter ist, je mächtiger einer ist; und wenn Demokrit, wie erwähnt, ein unauffälliges Leben frei von

politischen Ambitionen und Risiken empfiehlt, so hat dies denselben Sinn. Massgebend ist sodann Platons Porträt des *Tyrannos* geworden als des der radikalen «κακοδαιμονία» verfallenen Menschen, des Gegenpols zum Philosophen-Regenten, der in der Anschauung der Idee des Guten seine Eudaimonia besitzt. Unter dem Einfluss des platonischen Porträts sind alle spätern Historiker gestanden bis hinab zu den Römern, die ihren letzten König Tarquinius zum *Tyrannos* griechisch-platonischen Stiles ausgeformt haben. Aristoteles freilich wäre nicht der gewesen, der er ist, wenn er nicht gegen Platon zwei Typen von Tyrannoi unterschieden hätte. Den einen verstrickt sein Willen zur Macht in hoffnungslose Isolation, dem anderen gelingt es, die Isolation zu durchbrechen und eine zwar nicht legale, aber doch anerkannte Herrschaft auszuüben. In Platons *Gorgias* 482e-484c skizziert Kallikles eine ausgebaute Theorie, deren Herkunft wir nicht bestimmen können; sicher ist nur, dass sie nicht von Gorgias stammt. Charakteristisch ist einmal die Reduktion des Problems auf den Gegensatz von Natur und Herkommen. Der Natur gemäss ist die Herrschaft des Stärkeren und Stärksten; die Schwachen dagegen haben ein Herkommen (*Nomos*) aufgebaut, das die Gleichheit aller (*Isonomia*) fordert. Doch dieses demokratische Ideal zerfällt, sobald man durchschaut hat, dass es lediglich den Interessen der vielen Schwachen gegen die wenigen Starken zu dienen hat. Das zweite wichtige Moment ist die ausdrückliche Berufung teils auf die Erfahrung der Geschichte (Rätselhaft bleibt allerdings, wie Platon dazu gekommen ist, Kallikles mit dem Skythenfeldzug des Dareios und dem Perserkrieg des Xerxes operieren zu lassen, beides geradezu Schulbeispiele einer Situation, in der der reine Wille zur Macht sich nicht durchzusetzen vermag), teils auf die Verhältnisse bei den Tieren.

Es braucht nicht dargelegt zu werden, dass eine Ethik des reinen Willens zur Macht geschichtlich noch nie eine Chance hatte, sich auf die Dauer zu behaupten. Sie hat als Grenzfall ihre Attraktivität; sollte ein Concensus über sie zustande kommen, so würde dies den Kampf Aller gegen Alle bedeuten, und die Macht würde schliesslich der reinen physischen und quantitativen Ueberlegenheit zufallen, was, wie Platon immerhin andeutet, nicht der Absicht der von Kallikles vorgetragenen Theorie entspricht (488b-489b). Diese Theorie bleibt bestenfalls ein Experiment.

Ganz anders steht es mit der zweiten Lehre, die sich auf die Natur des Menschen zu stützen sucht.

Sie empfiehlt ausdrücklich gerade den Rückzug aus dem politischen Leben mit seinen Ambitionen und Risiken und erklärt zum Ziel allen Handelns *nicht die Macht, sondern die Lust (Hedone)*. Der Begriff ist allerdings überaus vieldeutig. Nicht erst bei Platon und Aristoteles wird die Lust als «Freude an...» unterschieden von der Lust als Empfindung, die von der Kör-

perlichkeit nicht abgetrennt werden kann; hier wiederum sind die Lustempfindungen, die unmittelbar biologischen Zwecken dienen und insofern dem Menschen mit dem Tiere gemeinsam sind (Lust an Speise, Trank und Aphrodisia), abgetrennt von denen, die im Prinzip absichtslos sind wie die Lust des Sehens, Hörens, des Riechens angenehmer Düfte. Dass jeder Mensch von Geburt an am Gewinnen von Lust spontan interessiert ist, ist unbestreitbar. Dass ein Handeln um der Lust willen im privaten Bereich verbleibt, ist ebenso evident. Nicht erst Cicero dürfte darauf aufmerksam gemacht haben, dass jeder Magistrat sich in der Öffentlichkeit unmöglich machen würde, der bei Amtsantritt verkündigte, er habe das Amt nur übernommen, weil er hoffe, dass es ihm Lust verschaffen würde. Politische Aktivität ist mit einer Ethik der Lust faktisch nicht vereinbar. Platon steuert im *Gorgias* auf das Paradoxon hin, dass das Streben nach Lust den Einzelnen genau so sehr isoliert wie der Wille zur Macht; denn im einen Falle will ich meine Lust und sonst nichts, und im anderen meine Macht und sonst nichts. Der Unterschied ist nur der, dass für den, der auf Aktivitäten in der Gesellschaft und im Staate verzichtet, eine Ethik der Lust ohne Schwierigkeiten praktikabel ist, was, wie wir sahen, für eine Ethik des Willens zur Macht in keinem Falle gilt.

Die Sophistik scheint die Ethik der Lust begründet zu haben. Der Sokratischer Aristippos hat sie ausgebaut, dann Epikur sie endgültig systematisiert, wenn auch in einem entscheidenden Punkte modifiziert. Dass unter den Formen philosophischer Ethik, die die Griechen seit dem Beginn des 3. Jhd. anzubieten hatten, die Ethik der Lust weitaus die erfolgreichste gewesen ist, lehren manche Zeugnisse. Die Römer kamen mit ihr in Berührung zuerst durch Kineas, den Berater des Königs Pyrrhos von Epirus (um 280), und etwas mehr als 200 Jahre später konstatiert Cicero, dass nicht nur Griechenland, sondern auch alle Barbarenländer voll von Epikureern seien.

Dass die Ethik des Willens zur Macht an ihren eigenen Konsequenzen zugrunde geht, ist klar. Doch was bedeutet es, dass streng genommen die Ethik der Lust mit einer Aktivität in Staat und Gesellschaft unvereinbar ist (auch wenn einzelne Epikureer versucht haben, das Unvereinbare zu Vereinigen)? Politische Aktivität geht augenscheinlich von der Voraussetzung aus, dass der Handelnde gerade nicht für sich und in sich selbst eingeschlossen handelt, sondern auf den Partner hin, was auf zwei Weisen geschehen kann: als Handeln im Interesse des Anderen gemäss jener Bestimmung der Gerechtigkeit, die auf einen der Sophisten zurückgehen wird, von Platon sonderbarerweise ironisch zitiert wird (*Rep.* 343c, 367c), von Aristoteles dagegen betont anerkennend, Gerechtigkeit als «das Gute für den Anderen» (τὸ ἄλλότριον ἀγαθόν) (*Nik. Ethik* 1130a 3/4, 1134b 5). Die andere Weise ist das Vertreten einer Sache (im Sinne des französischen «une cause») dem Anderen gegenüber

in der Absicht, mit ihm zu einer Übereinstimmung («ὁμολογία») in der Sache und damit zu einen gemeinsamen Dienst an der Sache zu gelangen. Das elementare Wollen des Menschen wie aller anderen Lebewesen geht auf die Bewahrung des eigenen Lebens und Lebensraumes, was man je nachdem als die Beförderung der eigenen Lust oder das Verfolgen des eigenen Interesses umschreiben kann. Wo im Interesse des Anderen oder im Namen einer Sache gehandelt wird, geschieht dies gegenläufig zum eigenen Interesse. Das Paradoxon kommt in die Nähe, und man wird zum Schlusse gelangen, dass Ethik im strengen Sinne nur als Paradoxon bestehen kann. Dann um dem Menschen zu empfehlen, das zu tun, was er ohnehin und spontan zu tun entschlossen hat, dazu bedarf es keiner Ethik. Ethik beginnt dort, wo er tun soll, was er *nicht* ohnehin zu tun bereit ist. Dabei ist das Gesellte weder ein Beliebigenes noch ein bloss Gefordertes. Dem Verfolgen des eigenen Interesses gegenüber gibt es auch den Willen, vom eigenen Interesse abzusehen und in einen Bereich einzutreten, der dem Druck des eigenen Interesses entzogen ist; dies zielt im Felde des Erkennens auf Objektivität, im Felde des Handelns auf Gerechtigkeit.

Die Situation wird klarer, wenn wir gleich ein für die philosophische Ethik der Antike grundlegend wichtiges Theorem dazu nehmen.

Der junge Mensch ist der im höchsten Grade gefährdete, also auch derjenige, der sich notwendigerweise und mit Recht ganz auf seine Selbstbehauptung konzentriert. Es kommt indessen der Augenblick, in dem das Leben als hinreichend gesichert gelten kann; in diesem Augenblick wird sich das Handeln umorientieren und das Interesse des Anderen und/oder die Beförderung einer Sache zum Ziel nehmen. Bei Aristoteles ist dies der Übergang *vom Leben* «κατὰ πάθος» *zum Leben* «κατὰ λόγον». Mit genau demselben Übergang rechnet aber auch die epikureische und die stoische Ethik. Die Systeme der philosophischen Ethik unterscheiden sich gerade darin, wie sie diesen Übergang verstehen. Doch zuvor noch dies. Den drei Systemen, die hier in Betracht kommen, dem peripatetischen, dem epikureischen und dem stoischen ist noch eines gemeinsam. Sie setzen jene Umorientierung des Handelns grundsätzlich voraus, rechnen aber auch mit der Möglichkeit, dass die Umorientierung nicht stattfindet d.h. also das Handeln im ausschliesslichen eigenen Interesse ununterbrochen fort dauert. Dabei wird jedoch das, was für den jungen Menschen sinnvoll war, beim erwachsenen Menschen sinnwidrig. Letzten Endes darf man schärfer formulieren: Soweit im Rahmen des antiken Denkens eine nicht bloss vordergründige Bestimmung des «Schlechten» und des «Bösen» zustande kommen kann, wird sie besagen, dass das Böse gewissermassen die Hypertrophie der Selbstbehauptung ist, in der die legitime Absicherung des eigenen Lebensraumes umschlägt in die perverse Bemächtigung

des Lebensraumes aller Anderen. So hat vor allen Platon die Figur des Tyrannos als die Verkörperung des reinen Bösen konstruiert.

In allen drei Systemen, die ich nannte, ist der Übergang von der Evidenz der Selbstbehauptung, in der sich der junge Mensch bewegt, zur Paradoxie eines vom Interesse an der Selbstbehauptung gelösten und gegen diesen Interesse sich entscheidenden Handelns wahrnehmbar.

Wenn bei Aristoteles das Leben der ethischen Praxis, summarisch gesagt, das Leben in der Betätigung der vier Kardinaltugenden und das Leben in der Theoria der unveränderlichen ewigen Wirklichkeiten radikal von einander unterschieden werden, so muss es auch dabei bleiben, dass der Mensch im geschichtlichen Dasein sich zwar aus der Gesellschaft mit seinesgleichen und damit aus der ethischen Praxis nie ganz zurückziehen kann, dass aber seine eigentliche Bestimmung darin besteht, aus dem Raume der Geschichtlichkeit und der Gesellschaft hinauszutreten und sich im Erkennen der ewigen Wirklichkeiten der Ewigkeit seines eigenen erkennenden Geistes zu versichern. Der «θεωρητικός» ist aber der paradoxe Mensch, der (um Wendungen aus Platons Theaitetos aufzugreifen) gleichzeitig die Anderen auslacht, weil sie sich um Nichtigkeiten kümmern, und von den Anderen ausgelacht wird, weil er zwar beobachtet, was am Himmel vor sich geht, aber nicht sieht, was vor seinen Füßen liegt. Die von Aristoteles an exponierter Stelle berichtete angebliche Äusserung des Anaxagoras auf die Frage, was er denn eigentlich treibe: «Wenn du wüsstest, worauf es mir ankommt, würdest du dich wohl für verrückt halten» (*Nik. Ethik* 1179a 13-15), beleuchtet grell die Paradoxie des «Βίος Θεωρητικός», für den Alles anders ist als bei den anderen Leuten, weil er sich gerade um das nicht kümmert, was die Anderen für nützlich halten.

Die Stoa radikalisiert die sokratische Frage nach dem vollkommenen Menschen. Was bei Platon und Aristoteles in Ansätzen vorhanden war, das Porträt des Weisen, der sich selbst genug und auf nichts und niemanden angewiesen ist, wird zur utopischen Grenzsituation des Menschseins überhaupt ausgearbeitet. Da erhält denn auch der Begriff des Paradoxon seinen systematischen Ort. Wenn in einer ersten Periode des Lebens der Mensch sich selbst erhalten will und darum nach Ansehen in der Gesellschaft, dann nach Gesundheit, Kraft und Schönheit strebt und sein Leben als das höchste Gut verteidigt, so ist es in der zweiten Periode umgekehrt. Da werden alle diese Dinge wertlos, weil es ausschliesslich auf die Sache der Tugend ankommt. Wenn die Stoa dem Weisen den Selbstmord empfiehlt, so ist nur der spektakulärste Ausdruck des Paradoxon, dass es der Sache der Tugend gegenüber auf das Leben nichts ankomme.

Epikur tut sich in diesem Kontext am schwersten. Doch auch er weiss, dass Ethik nur dort besteht, wo der Mensch tut, was er soll, und nicht das,

wozu er von vorne herein die Neigung hat. Den Zugang zu seinem System findet man am ehesten von der Polemik her, die der Akademiker Karneades geführt hat. Der Stoa hatte Karneades vorgeworfen, mit zwei verschiedenen, ja entgegengesetzten Begriffen von Natur zu operieren: die Natur, die ihre eigene Selbsterhaltung will, hier und die Natur, die rücksichtslos über ihre Selbsterhaltung hinweggeht und nur die Verwirklichung der Tugend fordert. Genau parallel wirft er Epikur vor, gegen den anerkannten Sprachgebrauch zwei völlig verschiedene Begriffe von «Lust» zu verwenden. Eine erste Lust ist diejenige des Kindes und des jungen Menschen den Lustempfindungen des Tieres nächstverwandt: die lustvoll erregte Bewegung, in der der Mensch sich zuversichtlich seines Lebens versichert. Die «eigentliche» Lust ist dagegen eine andere, der *Zustand der vollkommenen Ruhe*, ausgezeichnet durch eine Unauffälligkeit, die nicht mehr fordert als das Aufhören von Schmerz und Kummer. Wer mehr will, verliert sich an die Lust als Begierde, von der schon Solon lehrte, dass sie keine Grenzen kenne, und die in ihrer Grenzenlosigkeit die Welt und sich selbst zugrunderichtet. Es ist eine merkwürdige, subtile Form des Paradoxon, aber es ist ein Paradoxon: das Sich begnügen mit dem Unansehnlichsten, das doch allein das leistet, worauf es schon Aristoteles angekommen war und was später auch die Stoa meinte: das Hinaustreten aus der grenzlosen Bewegtheit der Geschichte in die Ruhe der Endgültigkeit, die die Geschichte hinter sich gelassen hat.

Karneades hat an der doppelten «Natur» der Stoa wie an der doppelten «Lust» Epikurs Anstoss genommen, wie man in Ciceros *De fin. II und IV* lesen kann. Er hatte selbst nichts Einleuchtenderes anzubieten, denn er war Akademiker und Sokratiker, also überzeugt, dass wir in unserer Geschichtlichkeit ohnehin nicht wissen können, was «das Gute» sei.

V. Epilog

Zu berühren sind noch drei Probleme, die die Struktur der antiken Philosophie in besonderer Weise zu erhellen vermögen: der Umfang des Erkennens, der Aufbau des Handelns und die Beziehung der Philosophie zur Theologie.

1. Wir sahen schon, dass mit der Frage nach dem Ursprung unserer gegenwärtigen Welt die Aufteilung des Menschen in ein das Gegenwärtige Wahrnehmendes und ein das Ursprüngliche Erkennendes zwangsläufig gesetzt ist. Bei Parmenides wird daraus der Gegensatz von Denken der Wahrheit und Meinen des Erscheinenden; denn das Seiende begegnet nur dem Denken, doch die Mischung aus Licht und Nacht ist ein Erscheinendes. Von da an wird die Frage erörtert, wie sich das Gedachte und das Erscheinende zu einander

verhalten. Das Ergebnis stellt sich wiederum mit einer gewissen Unvermeidbarkeit ein. Denn weder mit dem Gedachten allein noch mit dem Erscheinenden allein lässt sich existieren: mit dem Gedachten allein nicht, weil sich die Menschen zwar darüber verständigen können, was das Gedachte ist, doch nicht darüber zu entscheiden vermögen, wo es ist; — es kann ebenso gut überall wie nirgends sein (es ist, wie der *Nous* des Aristoteles «οὐκ ἐν τόπῳ» doch die Konsequenzen aus dieser These zu ziehen, hat auch Aristoteles selbst nicht gewagt). Mit dem Erscheinenden allein kann man nicht existieren, weil es zwar seinen Ort hat, wo es erscheint; doch da dieser Ort nur der Punkt der Berührung zwischen einem unaufhörlich veränderten Wahrnehmenden und einem ebenso unaufhörlich veränderten Wahrnehmbaren ist, so ist es unmöglich, sich mit dem anderen Menschen über diese Berührung zu verständigen: die Kommunikation bricht ab.

Also müssen das Gedachte und das Erscheinende zusammentreten. Das Erscheinende verweist auf das Gedachte, und das Gedachte zeigt sich an im Erscheinenden. Auf diese Formel lassen sich Demokrit wie Platon und Aristoteles festlegen.

Von der Frage nach dem Erkennen der Sachen ist die weitere Frage nach der Verständigung über das Erkannte nicht abtrennbar. Denn die Relation des Menschen zu seinesgleichen ist an Relevanz der Relation zu den Sachen (zur Natur) weder überlegen noch unterlegen, sondern strikte ebenbürtig. Es liegt nahe, von da zu der Konsequenz fortzuschreiten, dass der Mensch über zwei ebenbürtige und von einander unabhängige Zugänge zur Wahrheit verfügt: die Einsicht in die Sachen selbst und die Verständigung unter dem Menschen über die Sachen, also im weiten der *Consensus gentium et temporum*. Allerdings besteht der Verdacht, dass keiner der beiden Wege für sich allein zur Wahrheit hinführt; der erste nicht, weil wir nicht abgrenzen können, in welchem Umfang das Erkennen die Sachen selbst erreicht, und der zweite nicht, weil auch der umfassendste Consensus über das Koordinieren von Meinungen nicht hinaus gelangt, es sei denn, man setze voraus, dass zwar ein Einzelner sich irren könne, nicht aber eine Vielheit und Mehrheit. Doch dies müsste erst bewiesen werden. Es ist der sokratische Dialog gewesen, der zuerst davon ausging, dass die Wahrheit sich dort einstellt, wo Sokrates und sein Partner übereinstimmen; und dass diese Sachlage zu der Folgerung verführen konnte, die Übereinstimmung sei für sich allein die zureichende Garantie der Wahrheit, liegt auf der Hand. Aristoteles freilich, dann Epikur und die Stoa sind vorsichtigerweise dabei geblieben, neben der Einsicht in die Sachen den Consensus nur als einen zweiten Weg zur Wahrheit gelten zu lassen.

Die Frage, wie weit dem Menschen überhaupt Erkenntnis möglich sei oder ob «Gott allein weise sei», hat im Laufe des 4. Jhd. eine wesentliche Um-

akzentuierung erfahren dadurch, dass zwei Wissenschaften sich formiert haben, die den Anspruch erhoben, absolute, gottgleiche Erkenntnis vermitteln zu können, die Mathematik und die Logik (später öfters Dialektik genannt).

Die Logik hat, soweit wir sehen, im Laufe der Jahrhunderte ihren Herrschafts bereich ziemlich geradlinig erweitert und wird am Ende der Antike zu dem Instrument, mit dem sich sämtliche philosophischen und theologischen Probleme bewältigen lassen. Das Denken hat es niemals leicht gehabt, sich gegen sie als gegen eine universale Methodenwissenschaft zu behaupten. Andererseits hat sie selbst wohl kaum je den Anspruch erhoben, mehr zu sein als eben eine Methode.

Anders die Mathematik. Ihre Karriere dürfen wir beginnen lassen in der Mitte des 5. Jhd., als sich (wir wissen noch nicht durch wen) das Quadrivium der mathematischen Disziplinen konstituierte, über das dann Hippias von Elis Vorträge hielt. Gegen ihn muss Protagoras polemisiert haben; es ist verlockend, die dürftige Notiz bei Aristoteles (VS 80b 7) zu erweitern zu einem allgemeinen Angriff auf die mathematischen Wissenschaften: was da vorgetragen werde, seien blosse rationale Konstruktionen, die mit der empirischen Wirklichkeit nichts zu tun hätten; die mathematische Exaktheit, von der vor allem Geometrie und Astronomie sprächen, käme in der erfahrbaren Wirklichkeit überhaupt nicht vor. Platon scheint diese Argumentation gekannt zu haben, benutzt sie aber in seiner *Politeia* zu genau entgegengesetzten Schlussfolgerungen. Für ihn hat es gerade die reine Mathematik mit der wahren Wirklichkeit zu tun; die approximativen Data, die am Material der irdischen Gegenstände, der sichtbaren Himmelskörper oder an der Instrumentalmusik zu gewinnen seien, seien nichts als Nachahmungen jener Wirklichkeit. Von derselben Argumentation des Protagoras ist wahrscheinlich auch Epikur ausgegangen, doch nun im Sinne des Protagoras selbst, um die Nutzlosigkeit der reinen Mathematik zu beweisen. Aristoteles sucht einen Kompromiss. Er bekämpft die These Platons, dass die mathematischen Größen eine Realität eigenen Ranges seien, hält aber daran fest, dass die supralunare göttliche Hälfte unseres wahrnehmbaren Kosmos mathematisch strukturiert sei (weshalb denn auch für ihn die Astronomie die der «ersten Philosophie» nächst benachbarte Wissenschaft ist). Umgekehrt gilt, — schon der Symmetrie wegen — dass die andere Hälfte der Welt, der sublunare Bereich, in dem wir leben, gerade nicht mathematisierbar ist. Aristoteles hat nie versucht, die Bewegungen der vier Elemente oder die biologischen Phänomene mit Hilfe der Mathematik in den Griff zu bekommen. So hat denn auch die ganze antike Biologie sich mit Observationen, Klassifikationen und gelegentlichen Aitiologien begnügt, ohne jemals die exakten Messungen durchzuführen, die in der Astronomie schon seit Anaximander unternommen worden waren.

Die Theorie des Erkennens im engsten Sinne wird vor allem bei Aristoteles durch zwei letztlich unlösbare Probleme beherrscht.

Aristoteles schliesst sich der fast einmütigen These aller seiner Vorgänger an, dass jedes Erkennen als ein Kontakt «des Gleichen mit Gleichem» zustande komme. Für die Sinneswahrnehmungen war dies ohne grosse Komplikationen glaubhaft zu machen. Doch Wissenschaft gibt es nur vom Allgemeinen, das als ein Erkennbares im wahrnehmbaren Einzelnen steckt. Diesem erkennbar Allgemeinen in den Dingen muss ein erkennendes Allgemeines im Menschen entsprechen; und dieses muss fähig sein, alles Allgemeine von den untersten Arten und Gattungen bis hinauf zum allgemeinsten Allgemeinen des reinen Vorhandenseins aufzunehmen und zu thesaurieren. Wie dies geschehen kann, ist nicht leicht zu sagen.

Ungleich dramatischer wird das Problem allerdings dort, wo das Allgemeine im Menschen den einzelnen Menschen, also das wahrnehmbar Besondere am Menschen in Gang zu setzen hat. Denn wie vermag das Allgemeine auf das Besondere, das Geistige auf das Körperliche einzuwirken? Darüber nachher noch mehr.

Weiterhin vollziehen sich Wahrnehmen wie Erkennen als Rezeption des Aeusseren durch das Innere. Erkennend hat der Mensch die Welt so aufzunehmen so wie sie an sich, also unabhängig von seiner Gegenwart, ist. Dies gelingt umso eher, je rezeptiver, wie eine *Tabula rasa*, das Erkennende dem Erkennbaren gegenübertritt. Dem steht indessen die These entgegen, dass das Erkennen die vollkommenste Fähigkeit des Menschen ist. Wie kann aber die Leistung einer solchen vollkommensten Fähigkeit in blosser Rezeption bestehen? In einem berühmten Text (*De an.* 3, 5) versucht Aristoteles, der Schwierigkeit Herr zu werden, und zwar mit Hilfe des Sonnengleichnisses der platonischen *Politeia*. Platon unterscheidet da nicht zwei, sondern drei Komponenten: das Erkennende das Erkennbare und die Instanz, die das Erkennbare erkennbar macht; denn eines ist das Auge, das zweite sein Gegenstand und das dritte das Licht, das den Gegenstand sichtbar macht. Dieses dritte Moment nennt Aristoteles den «aktiven Geist» «νοῦς ποιητικός» im Gegensatz zum «passiven Geist» «νοῦς παθητικός». Nur der aktive Geist ist das Höchste am Menschen, weil er allein am Erkenntnisprozess nicht aufnehmend, sondern *schaffend* beteiligt ist. *Die Lösung ist beinahe genial*. Doch dass sie nur eine Aporie durch eine andere ersetzt, zeigt sich an der Frage, was dieser höchste Geist eigentlich leistet. Er erkennt selber nichts und ist auch nicht erkennbar; seine einzige Leistung ist, dass er das Andere erkennbar macht... Man begreift, daß spätere Philosophen mit diesem Theorem nicht viel haben anfangen können.

2. Wie kommt das praktische Handeln zustande?

Von seinen zwei Phasen Entscheidung und Ausführung begegnet die erste verhältnismässig einfachen Problemen.

Wir gehen von der aristotelischen Psychologie aus. Zwei Seelenteile werden unterschieden, der vernunftbegabte und der vernunftlose. Beide sind abermals zweigeteilt. Es gibt die Vernunft, die der Wissenschaft von den unveränderlichen ewigen Wirklichkeiten zugeordnet ist, und daneben die praktische Vernunft, die die Orientierung im Bereich der veränderlichen Wirklichkeit herzustellen hat. Weiterhin gibt es das Vernunftlose als die reine Dynamik, die aber fähig ist, sich durch die praktische Vernunft orientieren und lenken zu lassen; dieses Vernunftlose kann auf die Vernunft hören «wie ein Kind auf seinen Vater (*Nik. Ethik* 1102b 30). Endlich gibt es den radikal vernunftlosen Seelenteil, der die Lebendigkeit alles Lebendigen (auch bei den Pflanzen) konstituiert. Die theoretische Vernunft und das radikal Vernunftlose sind autonom tätig. Die praktische Vernunft und das höhere Vernunftlose sind auf einander bezogen. Die praktische Vernunft kann nur orientieren, nicht handeln. Damit das Handeln zustande kommt, muss sich die Dynamik des höheren Vernunftlosen der orientierenden Vernunft zur Verfügung stellen. Dies kann geschehen oder auch nicht. Die Dynamik des höheren Vernunftlosen kann sich in Bewegung setzen auch ohne die Orientierung durch die praktische Vernunft und sogar gegen die durch die praktische Vernunft angebotene Orientierung. Damit kommt das für Aristoteles wichtige Phänomen der «Unbeherrschtheit» («ἀκρασία») zustande: der Mensch weiss zwar, was er zu tun hat, handelt aber bewusst gegen dieses Wissen.

In diesem Punkt ist Aristoteles der entschiedene Gegner des (platonischen) Sokrates. Denn für diesen Sokrates ist die Rangordnung zwischen Erkennen und Handeln unantastbar: Wer weiss, was das Richtige ist, handelt notwendigerweise auch richtig. Dann kann das Versagen nicht darin bestehen, dass der Einzelne sich gegen besseres Wissen von der Dynamik des Vernunftlosen treiben lässt, sondern nur darin, dass er jenes bessere Wissen selbst nicht besitzt. So ist schliesslich das einzige Übel unter den Menschen die Unwissenheit, ein Satz, der als sokratisch unzählige Male wiederholt und auch von der Stoa gegen Aristoteles ausdrücklich übernommen worden ist. Manches hängt an diesem Gegensatz. Ist Tugend gleich Wissen, so wird die Tugend lehrbar und die Ethik zu einer Wissenschaft wie die Mathematik. Kommt jedoch das richtige Handeln nur durch die Kooperation zwischen der praktischen Vernunft und dem höheren Vernunftlosen zustande, dann fällt die Lehrbarkeit dahin und die Ethik ist mit der Mathematik nicht vergleichbar. An die Stelle des Lehrens tritt das Überzeugen, an diejenige des Lernens die Angewöhnung und die Einübung. Auf Einzelheiten ist nicht mehr einzugehen. Notiert sei nur, nochmals was meist übersehen wird, dass Aristoteles mindestens zum

Teil in dieser seiner Doktrin von derjenigen des Sophisten Gorgias beeinflusst zu sein scheint; in Platons *Gorgias* haben wir zwar eine Karikatur, doch dass der Sophist die Aufgabe des Redners-Politikers ausdrücklich nicht als ein Belehren, sondern als ein Überzeugen bestimmt hat, werden wir glauben müssen.

Viel schwieriger ist die Frage, auf welche Weise die zum Handeln entschlossene Seele den Körper und die Körperlieder in Bewegung setzen kann. Die Seele ist für Aristoteles ein unkörperliches Wesen, darum streng genommen auch unbewegt in sich selbst ruhend wie der Unbewegte Beweger, auf den hin die Bewegung des wahrnehmbaren Kosmos abläuft. Wie aber kann Unbewegtes Anderes in Bewegung setzen, Unkörperliches auf Körperliches einwirken? Für den kosmischen Bereich bietet Aristoteles die Antwort an, dass die wahrnehmbare Welt den nicht wahrnehmbaren Unbewegten Beweger erkennt, liebt und ihm so ähnlich als möglich werden möchte; und um ihm ähnlich zu sein, ist sie in ewiger Bewegung. Dies ist eine Antwort, an der theologische Erwägungen massgebend beteiligt sind. Für die Relation zwischen der menschlichen Seele die, selber unbewegt, den Körper in Bewegung setzt und dem Körper, der durch die Seele bewegt wird, ist diese Antwort unbrauchbar. Doch Aristoteles weiss keine bessere Antwort. In der Pragmatie über die Seele wird das Problem, wie man sich das Wirken der Seele auf den Körper vorzustellen habe, mit einem einzigen kurzen Satz beiseite geschoben und nicht weiter diskutiert (*De an.* 406b 24/25).

Der Leser wird mit dem Eindruck entlassen, dass Aristoteles zwar die Theorien der Vorgänger geschickt zu widerlegen, aber nichts Überzeugenderes an ihre Stelle zu setzen vermag.

Doch genau von da her wird der vielberufene Materialismus Epikurs und der Stoa verständlich. Da Aristoteles nicht glaubhaft darlegen kann, auf welche Weise Unkörperliches auf Körperliches einzuwirken fähig ist, empfiehlt es sich, zu den von Aristoteles verworfenen älteren Theorien zurückzukehren und bei dem in sich einleuchtenden Prinzip zu verbleiben, dass Gleiches nur auf Gleiches, also nur Körperliches auf Körperliches einwirken kann. Es ist einer der klarsten Fälle, in denen der Hellenismus aus dem augenscheinlichen Unvermögen der klassischen Philosophie, ein fundamentales Problem befriedigend zu lösen, alle Konsequenzen gezogen hat.

Eine ganze andere Frage ist es allerdings, ob wir es da mit einem vielleicht grundsätzlich unlösbaren Problem zu tun haben; denn zu guter Letzt ist der Vorgang des Erkennes weder als Kontakt von Unkörperlichem mit Körperlichem noch als Kontakt von Körperlichem und Körperlichem ausreichend beschrieben. Dies zu verfolgen ist glücklicherweise hier nicht unsere Aufgabe.

3. Es bleibt als das letzte Problem die Relation der Philosophie im Ganzen

zur Theologie im Ganzen. Wir kehren damit sozusagen zu unserem Ausgangspunkt zurück. Denn die Philosophie ist, wir sahen es, in das Vacuum eingetreten, das mit der Verwandlung zuerst der Religion in Theologie, dann der Theologie in Mythologie entstanden war.

Religion ist im Raume der Geschichte beheimatet, sofern ihr Ursprung immer und überall die an einem bestimmten Ort und zu einem bestimmten Zeitpunkt stattgehabte unerwartete Begegnung des Menschen mit dem Uebermächtigen, die Epiphanie einer Macht, die das vermag, was kein Mensch vermag, gewesen ist. Die Begegnung setzt Autorität und die Autorität steht am Anfang von Tradition.

Die Tradition jedoch (auch dies sagten wir schon), in der der Mensch heute so handelt, wie seit jeher gehandelt wurde und glaubt, was seit jeher geglaubt wurde, ist gegen die Rationalität, die richtiges Handeln und kontrollierbares Wissen fordert, wehrlos. Sie zerfällt im Angriff der ihrer Sache sicheren Rationalität.

In der Alternative, die Gottheit als das radikal ganz Andere oder als das auf den Menschen hin Offene und mit den Angelegenheiten der Menschen Vertraute zu begreifen, haben die Griechen seit frühester Zeit für die zweite Möglichkeit optiert. Sie sind stolz darauf gewesen, ihre Götter niemals als wüste und absurde Ungeheuer gesehen zu haben, wie die Barbaren, sondern immer nur als Wesen, die gewissermassen *vollkommenere Menschen* sind als die Menschen selber. (Überraschend instruktiv sind die Wendungen des Aristoteles *Metaph.* 1074b 1-14). Freilich denken und handeln dann auch diese Götter ähnlich wie die Menschen, mit derselben unvorhersehbaren Freiheit wie die Menschen.

Die Griechen sind bereit gewesen, den Lauf ihrer Geschichte dieser Freiheit preiszugeben, mit der Folge, dass die griechische Geschichte, von seltenen Ausnahmen abgesehen, eine wirre Folge von Improvisationen geblieben ist. Umso dringender forderten sie Ordnung im Kosmos.

So beschreiben die ältesten kosmologischen Systeme eine Ordnung, aus der das freie Spiel des Handelns souveräner Götter vollständig ausgeschaltet wird. Es ist eine Ordnung, in der für Improvisationen kein Platz mehr ist. Natürlich gelingt es nicht, die personalen Kategorien ganz zu eliminieren. Auch eine Kosmologie, die alles Geschehen als einen autonomen Mechanismus auffasst, wird von herrschenden und dienenden Faktoren sprechen und das Gleichgewicht aller Kräfte als Gerechtigkeit beschreiben. Man wird sich aber zunächst hüten, diese Dinge zu überschätzen. Der Mensch ist nun einmal in die zwei Relationen zu den Dingen und zu seinesgleichen eingebunden und wird es nie ganz vermeiden können, das Unbekannte teils in dinglichen, teils in personalen Kategorien zu interpretieren.

Doch hier handelt es sich um etwas anderes. Die ionische Kosmologie beginnt damit, eine kosmische Ordnung zu entwehren, aus der die Götter ausgeschlossen sind. Das Erstaunliche ist, dass verhältnismässig bald eine vollständige Umdrehung der Problemlage stattgefunden hat. Es taucht die These auf, dass gerade die perfekte Ordnung im Kosmos ohne einen Ordner nicht zustande kommen konnte. Rationalität wird an Ratio gebunden und die Gottheit, die als eine dauernde Bedrohung der Ordnung aus dem Kosmos verbannt worden war, kehrt unversehens als Repräsentant, Garant und Schöpfer der Ordnung in den Kosmos zurück.

Vieles spricht dafür, dass *Anaxagoras* diese Wendung eingeleitet hat. Er gibt seinem *Nous* Züge eines göttlichen Wesens, das Alles erkennt und Alles in Gang setzt und wir müssen der Mitteilung des Aristoteles glauben, dass Anaxagoras den *Nous* öfters als Ursache dafür genannt hat, dass Alles «schön und richtig» eingerichtet ist (*De an.* 404b 1/2). In dieser Richtung gehen dann Platon und Aristoteles selber weiter, auch der nicht identifizierbare Sokratischer, dem sich Xenophon *Mem.* I, 4 angeschlossen hat. Auf Xenophons Text wiederum hat sich die stoische Theologie gerne berufen.

Philosophen wie Theologen haben sich selten klar gemacht, was da geschehen ist. Das griechische Denken beginnt mit dem Glauben an frei entscheidende und handelnde göttliche Personen. Es endet mit einer Theologie, in der Gott mit der ewigen, unveränderlichen und im Prinzip durch und durch transparenten Ordnung der Wirklichkeit identisch wird. Die unprognostizierbare Allmacht kapituliert vor der prognostizierbaren Geordnetheit; die Gottheit verliert ihre Personalität und wird zur Inkarnation eines rationalen Prinzips. Es ist merkwürdig genug, dass erst die spätmittelalterliche Scholastik sich über die Fragwürdigkeit einer solchen Transformation Gedanken gemacht hat. Freilich ist dann auch an ihr die in der Sache selbst liegende unüberwindbare Antinomie sichtbar geworden. Für eine in unbegrenzter Freiheit handelnde Gottheit ist Alles möglich; es kann jederzeit jedes Wunder geschehen und nichts garantiert, dass am nächsten Tage die Welt noch existieren wird. Auf eine Gottheit, die sich darauf beschränkt, die Weltordnung zu garantieren, kann man sich verlassen und Wunder sind keine zu erwarten oder zu befürchten. Man sieht aber nicht, inwiefern sich eine solche Gottheit noch von einer unpersönlichen naturgesetzlichen Notwendigkeit unterscheidet.

Die Stoa hat in der Tat ihre Gottheit sowohl als eine alles zum Besten wendende Vorsehung wie auch als die unabänderliche Schicksalsnotwendigkeit beschrieben.

Nur Epikur hat die Identifikation der Gottheit mit der Weltordnung nicht mitgemacht. Seine Argumente gehen gleichzeitig vom Wesen der Welt wie auch vom Wesen der Gottheit aus.

Die Welt ist nicht geordnet. Für eine begrenzte Ordnung im Bereich der Biologie sorgt die Natur; eine ebenso begrenzte Ordnung ist «von selbst» im supralunaren Raume zustande gekommen. Doch eine Ordnung, die so vollkommen wäre, dass sie nur von einem übermenschlichen Ordner geschaffen sein könnte, gibt es weder hier noch dort. Natürlich drohen dabei die Gesichtspunkte komplementär zu werden. Wo die Stoa nur die Ordnung in der Welt sieht und die Unordnung systematisch bagatellisiert, betont Epikur ausschliesslich die Unordnung. Wo Platon und Aristoteles das Geschehen im supralunaren Raum mathematisch interpretieren, verwirft Epikur (wohl durch *Protagoras*, wie wir sahen, angeregt) alle Mathematik.

Was die Gottheit angeht, so kann Epikur mühelos aristotelische Gedanken übernehmen. Denn fürs erste ist die Gottheit auf die Existenz einer Welt, selbst wenn sie noch so geordnet wäre, nicht angewiesen und es ist nicht einzusehen, was sie in der Vorzeit einmal zu dem Entschluss hätte veranlassen können, eine Welt zu schaffen. Zum zweiten ist die Gottheit vollkommen und das Vollkommene bleibt als Vollkommenes nur erhalten, solange es ganz bei sich selbst verharrt; denn alles, was nicht das Vollkommene selbst ist, ist unvollkommen. So denkt der aristotelische unbewegte Bewegter, sofern er Gott heissen kann, nur sich selbst und nichts anderes; und die epikureischen Götter leben in einer Welt, die ausserhalb aller Welten ist. Bei Aristoteles bleibt die Gottheit auch so einer unveränderlichen Ordnung unterworfen. Sie denkt ja sich selbst, weil sie nichts anderes denken kann. Nur bei Epikur besitzen die in den Zwischenwelten sich tummelnden Götter einen Spielraum der Freiheit. Die Personalität der Gottheit, die von Anaxagoras an unbekümmert preisgegeben worden war, erhält da wenigstens in Spuren ihren Charakter zurück; auf der anderen Seite vollzieht sich das Geschehen im Kosmos wieder autonom, wie dies bei Anaximander der Fall gewesen war.

Zur Relation zwischen der philosophischen Ethik und der Theologie ist schliesslich nicht mehr viel zu sagen. *Die Ethik ist zu allen Zeiten prinzipiell autonom geblieben.* Die Vergehen gegen die Gottheit sind von den Vergehen gegen den anderen Menschen verschieden, auch wenn es einzelne Berührungspunkte gibt. Es ist sinnvoll, dass Vergehen gegen einen Menschen, der sich nicht wehren kann und dem keine menschliche Ordnung zu helfen vermag, von der Gottheit selbst bestraft werden. Die Gottheit kann auch zuweilen ethische Vorschriften in Erinnerung rufen. Doch es gibt keine Offenbarung, von der die Ethik im ganzen abgeleitet wäre.

Der Mensch kann versuchen, der Gottheit ähnlich zu werden. Er ist ihr ja von vorne herein schon ähnlich; wäre er es nicht, so vermöchte er sie gar nicht zu erkennen. Dies besagt aber, dass er gerade als Erkennender ihr am ähnlichsten sein wird.

Dass er im Felde der ethischen Praxis der Gottheit ähnlich werden kann und soll, wird vielfach geglaubt. Doch ein solcher Glaube hat es schwer, mit dem Einwand fertig zu werden, dass der Gottheit selber keine Tugenden zugeschrieben werden können; denn Tugenden sind Leistungen, Überwindungen der Verführung zum Gegenteil von Tugend. Die Götter jedoch sind keinen Verführungen ausgesetzt, also auch keiner Tugenden fähig.

Dies hat indessen nicht gehindert, dass selbst Platon von einer Verähnlichung mit Gott gesprochen hat, einer Verähnlichung, die durch Gerechtigkeit und Selbstzucht zustande kommen könne. Dazu gilt, dass die Gerechtigkeit die einzige Tugend ist, die widerspruchslos der Gottheit zugeschrieben werden kann, sofern es die Sache der Gottheit ist, eine gerechte Ordnung in der Welt herzustellen und aufrecht zu erhalten.

Von Hesiods *Theogenie* war zu bemerken, dass sie den Anspruch erhebt, die Wahrheit darzulegen, also nichts zu erfinden. Damit beginnt die Philosophie sich von der Dichtung abzugrenzen und durch die ganze Antike hindurch haben die Philosophen die Aktivität der Dichter mit Misstrauen verfolgt.

Der Philosoph ist kein Dichter. Es ist verführerisch eine Gegenfrage zu stellen: Kann der griechische Philosoph zum Heiligen werden in dem Sinne, in dem die orientalischen Religionen, das Christentum und der Islam Heilige gekannt haben? Offenbar hat es dies nicht gegeben und es bleibt nur das Problem, warum es dies bei den Griechen nicht gegeben hat.

Von Menschen, an denen Wunder und Wunderbares geschehen ist, haben die Philosophen nicht selten gesprochen. Auf Demokrit scheint die Erzählung von Hermotimos von Klazomenai zurückzugehen, der die erstaunliche Fähigkeit besass, dass sein Geist sich völlig vom Körper lösen und frei durch die Welt schweifen konnte, während der Körper wie tot in seinem Hause zurückblieb. Anzuführen ist das *Daimonion* des Sokrates von dem Platon nur mit spürbarer Zurückhaltung zu sprechen pflegt. Es muss über die weisen und rettenden Winke, die das *Daimonion* dem Sokrates zuteil werden liess, viele Geschichten gegeben haben, weit über das Wenige hinaus, was Platon und Xenophon berichten. Platon hat an dergleichen nicht geglaubt, und so teilt er nur mit, was unentbehrlich schien, weil es zum Porträt des Sokrates gehörte. Speusippos hingegen hat keine Bedenken gehabt, zu berichten, sein eigener Oheim Platon sei nicht der Sohn seines Vaters, sondern des Gottes Apollon. Phantastische Wundererzählungen von Aristeas von Prokonnesos hat Herakleides vom Pontos vorgetragen, doch auch Aristoteles hat eine ganze Reihe von Wundern erwähnt, die dem alten Pythagoras widerfahren sein sollen. Noch um 120 v. Chr. konnte erzählt werden, beim Tode des Karneades, einige Jahre zuvor, sei eine Mondfinsternis eingetreten, die man als Kundgebung der Sympathie der Gestirne für den grossen Philosophen gedeutet habe.



Es sind jedoch nicht die Wunder, die den Heiligen ausmachen. Man mag hier summarisch und provisorisch drei Momente nennen, auf die es ankommt. Der Heilige steht mit seinem Leben und Denken ausserhalb der Gesellschaft und des Staates. Sein Ziel ist das Begreifen der Gottheit und das Leben mit der Gottheit. Er weiss sich von der Gottheit berufen zu einer Vertrautheit mit ihr die ihn ebenso privilegiert wie belastet.

Blicken wir auf die Griechen, so hat es fürs erste Philosophen, die ausserhalb des Staates und der Gesellschaft lebten und sich um das, was im Staate vorging, nicht kümmerten und nicht kümmern wollten, durchaus gegeben. Zu nennen sind die Theoretikoi von Demokrit über den Philosophen des platonischen Theaitetos bis hinab zum Mathematiker Archimedes. Sie sind jedoch in Anspruch genommen nicht durch die überwältigende Gegenwart einer Gottheit, sondern durch den Willen zu einer umfassenden und endgültigen Kenntnis der Welt. Der griechische Theoretikos hat keinen Partner (die «νοητά», die er zu begreifen sucht, sind *Neutra*) und die griechischen Götter umgibt kein Geheimnis, in das einzudringen einem ganzen Leben Sinn und Richtung geben könnte.

Es gibt Berufungen durch die Gottheit, doch nur so, dass Einzelne vorübergehend von der Gottheit besessen werden derart, dass die Gottheit durch ihren Enthusiasmus hindurch spricht.

Kann man im Raume der griechischen Philosophie von Mystik reden? Ein eindeutiges Ja oder Nein ist wohl nicht möglich. Platon wie Aristoteles haben es geliebt, den an sich rein rationalen Prozess des Aufstieges vom wahrnehmbaren Vielen zum intelligiblen Einem in der Sprache des Eros und der Mysterien zu beschreiben. Mystik ist dies nicht. Wohl aber konnte das, was metaphorisch gemeint war, wörtlich genommen werden und dann war es möglich, dass Mystik daraus wurde. Verknüpfte man mit der Mysterienterminologie die Mythen, wie sie Platon, Herakleides, Aristoteles und (in Umformung älterer Dinge) Plutarch erzählten, so war der Weg zu Jenseitsvisionen nicht mehr weit. Doch dafür ist die griechische Philosophie nur am Rande verantwortlich.

Zwei Gründe werden es vor allem ausgeschlossen haben, dass bei den Griechen die Figur des Heiligen entstand. Der eine ist die schon erwähnte Option der Griechen für die Gottheit nicht der grössten Ferne, sondern der grössten Nähe zu den Menschen. Es handelt sich nicht nur um die Menschengestalt der Götter. Wichtiger ist einmal die Aufsplitterung des Göttlichen in ein System von Göttern, in welchem jeder Einzelne seine besonderen Kompetenzen hat; dazu tritt weiterhin der durch die ganze griechische Philosophie hindurchlaufende Gedanke, dass der «νοῦς» oder der «λόγος» des Menschen wesenhaft derselbe ist wie der «νοῦς» oder der «λόγος» der Gottheit.

Noch Augustin kann zuweilen die Ewigkeit Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele damit begründen, dass Gott und Seele gleichmässig der Sitz der ewigen Wahrheiten der Mathematik sind.

Der andere Grund ist wohl der, dass die Griechen im Prinzip von der Gleichheit aller Menschen ausgehen und Ausnahmen nur dort gelten lassen, wo ungewöhnliche, aber kontrollierbare Leistungen des Denkens oder Handelns vorliegen. Leistungen müssen es sein und nicht Berufungen.

Weil das Geheimnis, das der Einzelne für sich beanspruchen könnte, nicht geschätzt wird, hat alle Esoterik einen schweren Stand. Der Verdacht, dass ein unkontrolliertes Tun in Wahrheit ein unerlaubtes unsittliches Tun sei, stellt sich rasch ein.

Die griechische Philosophie, hat sich von Anfang bis zum Ende *als Anstrengung der Vernunft verstanden*, — gleichgültig, ob diese Anstrengung erfolgreich wurde oder scheiterte. Sie hat ihre Grenzen gehabt. Davon wurde schon zuweilen gesprochen. Eine Grenze der Theoria war die These, dass das Selbstverständliche und Gewohnte als selbstverständlich genommen werden dürfe und nicht befragt zu werden brauche. Eine Grenze der philosophischen Ethik war es, dass man zwar das Ziel des Handelns so genau und einleuchtend als möglich zu bestimmen suchte, aber nur beiläufig der Frage nachging, warum die Menschen das Ziel so selten erreichten, — so häufig das ihnen gewiesene Ziel gar nicht zu erreichen wünschten. Vom Guten ist immer wieder die Rede; dass «die meisten Menschen schlecht sind» weiss man, fragt aber sonderbarerweise fast nie, warum dies so ist.

Dennoch ist es der Philosophie gelungen, etwas zu leisten, was nur bei den Griechen geleistet werden konnte: die Probleme, die das Seiende und das Sein-Sollende stellen, aus allen partikularen geschichtlichen Bedingtheiten zu lösen und sie so zu formulieren, wie sie sich dem Menschen überhaupt stellen. Nicht zufällig ist der Begriff der «Natur», der umschreibt, was alle Menschen angeht, vielleicht der wichtigste Begriff gewesen, den die griechische Philosophie geschaffen hat. Von da her ist die Philosophie geworden, was sie geblieben ist. In der Philosophie des Thales stecken Probleme, die heute dieselben sind wie damals und in der langen Reihe der Philosophen von Thales bis zur Gegenwart gibt es keinen, mit dem nicht auch heute der Dialog möglich —vielleicht notwendig—, wäre. Dies ist die unmittelbare und unwiderrufliche Folge des griechischen Begriffes der Philosophie, so schwer im übrigen den Griechen selber die Antwort auf die Frage geworden ist, was Philosophie eigentlich sei und zu leisten habe.

Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Περίληψη

I. Πρόλογος

Τρία γενικά χαρακτηριστικά γνωρίσματα της φιλοσοφίας:

1. Ἡ ἀποστολή τῆς φιλοσοφίας νὰ κατανοήσῃ τὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμον, εἶναι ἀναγκαία. Ἡ προσπάθεια ὁμῶς τῆς φιλοσοφίας (ποὺ δὲν ἱπῆρξε πάντοτε καὶ παντοῦ) νὰ ἐκπληρώσῃ αὐτὴ τῆς τὴν ἀποστολὴ εἶναι συμβατικὴ.

2. Ἡ φιλοσοφία ὡς ὀρθολογισμὸς διαλύει τὶς ἱστορικὲς παραδόσεις, ἂν καὶ ἡ ἴδια πραγματώνεται ὡς ἱστορία.

3. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὶς ἐπιστῆμες μὲ τὴ στενὴ σημασία τῆς λέξης ἡ φιλοσοφία δὲν ἔχει ὡς ἀντικείμενον ἓναν ἰδιαίτερον τομέα τοῦ ἐπιστητοῦ, γιατί εἶναι εἴτε καθαρὴ μεθοδολογία, εἴτε τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ ὅλου τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου.

II. Ἀνάπτυξη τῆς φιλοσοφίας ὡς Θεωρίας

1. Σύνθεση συστήματος, ἐρώτημα περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ κόσμου. Διαλεκτικὴ τῆς ἐννοίας τῆς «ἀρχῆς». Μετασχηματισμὸς τῆς «ἀρχῆς» στὸ ὄντως ὄν ἀπὸ τὸν Παρμενίδην καὶ δῶθε.

2. Ἐρευνα τῶν προβλημάτων. Ὑπέρβαση τοῦ «θαυμάζειν» γιὰ αἰνιγματικὰ καὶ ἀνησυχητικὰ φαινόμενα μὲ τὴν ἀναζήτησιν τῶν αἰτίων. Σύσταση τῆς συναφείας ἀνάμεσα στὰ αἶτια καὶ τὰ ἀποτελέσματα.

III. Ἀνάπτυξη τῆς φιλοσοφίας ὡς πράξης

1. Γλωσσικὴ ἀνάλυση: Ἀποκάλυψη τῆς ἀντίθεσης ἀνάμεσα στὸ γενικὸ καὶ τὸ εἰδικό. Παραλληλισμὸς τῆς ἐρώτησης περὶ τῆς αἰτίας καὶ τῆς ἐρώτησης περὶ τοῦ καθόλου:

α) Ἡ γνώση τῆς πρώτης αἰτίας καὶ τοῦ καθόλου στὴ γενικότερὴ του διάσταση εἶναι μιὰ γνώση διαφορετικοῦ εἴδους ἀπ' ὅ,τι ἡ διαλεκτικὴ γνώση τοῦ κόσμου.

β) Ὁ ἄνθρωπος κατέχει μιὰ ἰδιαίτερη θέση, γιατί εἶναι τόσο μιὰ αὐτόνομη αἰτία τῶν πράξεων του —καθότι διασπᾷ τὴν ἀλυσίδα τῶν αἰτίων καὶ τῶν αἰτιατῶν—, ὅσο καὶ γιατί δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ σὲ μιὰ γενικὴ ἀρχή· εἶναι δηλαδὴ κάτι τὸ προνομιακὰ ἰδιαίτερον.

Τὴν ἐρώτησιν περὶ τοῦ καθόλου μποροῦμε νὰ τὴ δοῦμε ἀπὸ δύο ὀπτικὲς γωνίες: μπορεῖ νὰ ἀπαντηθεῖ μὲ τὸν ὀρισμὸ τῆς οὐσίας ἐνὸς πράγματος ἢ μὲ



τὸν ὄρισμὸ τοῦ νόμου, στὸν ὁποῖο ὑπακούει ἓνα φαινόμενο. Στὴν ἀρχαιότητα κυριαρχεῖ ἡ πρώτη ὀπτική γωνία, στὴν ἐποχὴ μας ἡ δεύτερη, ποὺ εἶναι ἡ μόνη ποὺ ἐπιτρέπει τὸ μετασχηματισμὸ τῆς θεωρίας σὲ τεχνική.

2. Σύνθεση τοῦ συστήματος τῆς πράξης:

α) Ἑρώτηση περὶ τοῦ σκοποῦ τοῦ πράττειν ἐν γένει ποὺ συνοψίζεται τελικὰ στὴν ἔννοια τῆς εὐδαιμονίας.

β) Ἑρώτηση περὶ τῆς ὀρθολογικῆς νομιμοποίησης τῆς ἠθικῆς ἀξίωσης. Ἡ ἀξίωση μπορεῖ νὰ γίνει προφανῆς ὡς (βιολογικὰ θεμελιωμένη) βούληση γιὰ ἀπόκτηση δύναμης ἢ ἐπιδίωξη ἡδονῆς. Καὶ τὰ δύο ἀπομονώνουν τὸ ἄτομο. Τὸ κοινωνικὸ ἄτομο ὀφείλει νὰ ὑπερβεῖ τὸν ἑαυτό του πρὸς ὄφελος τῶν ἄλλων ἢ τῆς κοινωνίας, γιὰτὶ βέβαια τὸ συμφέρον τῶν ἄλλων ἢ τῆς κοινωνίας δὲν ταυτίζεται μὲ ἐκεῖνο τοῦ ἀτόμου. Καὶ αὐτὸ ἀποτελεῖ τὴν ἀφετηρία τῆς παραδοξότητας κάθε ἠθικῆς.

IV. Ἐπίλογος

1. Ἡ περιοχὴ τῆς γνώσης: αἴσθησις, διαλεκτικὴ ἀπόδειξις, ἄμεση ἀντίληψη τῶν ἀρχῶν.

2. Οὐσία τοῦ πράττειν: εἴτε συνεργασία ἑνὸς λόγου καθοδηγητικοῦ μὲ τις δυναμικὲς ἄλογες δυνάμεις τῆς ψυχῆς (Ἀριστοτέλης καὶ ἐν μέρει Σοφιστικὴ) εἴτε δραστηριότητα μόνο τοῦ λόγου, ἢ ἐποία μπορεῖ νὰ στηρίζεται στὴ γνώση ἢ τὴν ἄγνοια (Πλάτων, Στωϊκοί).

3. Σχέση μὲ τὴ θεολογία: Στὴν ἀρχὴ ὁ ἀποκλεισμὸς τῆς προσωπικὰ ἀπροσδιόριστης θεότητας ἀπὸ ἓνα τέλεια συνταγμένο κόσμον (Ἀναξίμανδρος κ.ἄ.). Κατόπιν ἀποδίδεται ἡ ἴδια ἢ τάξις στὴ θεότητα. Ὁ Θεὸς ὡς ἀρχὴ κάθε ὀρθολογικότητας.

Γένεσις μιᾶς καθαρὰ ὀρθολογικῆς Θεολογίας, ἡ ὁποία καταστρέφει τὴν ἱστορικὴ θρησκεία.

Προβληματικὴ τῆς οὐσίας τῆς θρησκείας: Μὲ ποιά ἔννοια ἔχει ἡ θεότητα α) γνωστικὸ, καὶ β) πρακτικὸ χαρακτήρα;

Ἡ ἐρώτηση περὶ τῆς γένεσις τῆς θρησκείας ἀπειλεῖ τὴν ὑπαρξὴ τῆς θεότητας ἐν γένει. Ἡ πίστις στὴν ὑπαρξὴ θεῶν μπορεῖ νὰ ἀποδοθεῖ σὲ μιὰ ψυχολογικὴ ἀνάγκη τοῦ ἀνθρώπου (Κριτίας, Σίσυφος). Ἡ δυνατότητα τοῦ ἀθεϊσμοῦ ὀδηγεῖ στὴν ἀνάγκη παράθεσης ἀποδείξεων περὶ τῆς ὑπαρξὸς τῆς θεότητας, οἱ ὁποῖες διακρίνονται σὲ δύο τύπους: Ἀπόδειξις ποὺ ἐπικαλεῖται τὴν παράδοση καὶ τὴν ἐπ' αὐτοῦ συμφωνία τῶν ἐθνῶν (Ἐπίκουρος), ἀπόδειξις ποὺ στηρίζεται στὴ φυσικὴ τάξις τοῦ κόσμου, ἡ ὁποία νοεῖται ὡς ὁ ἀναγκαῖος ἀντίποδας στὴν ἀταξία τοῦ κόσμου τοῦ ἀνθρώπου.

Μετάφραση: Δ. Παπαδῆς

