

**Autonomie** (griech. αὐτονόμος, αὐτονομία; lat. autonomia; dtsh. Selbstbestimmung, Selbstgesetzgebung, Eigengesetzlichkeit).

I. Für die Griechen war der Begriff der αὐτονομία eine zentrale *politische* Kategorie. Die A. wurde etwa seit der Mitte des 5. Jh. das vielfach geforderte und nie vollständig erreichte Ziel der griechischen Stadtstaaten, mittels dessen diese sich eine gewisse Selbständigkeit und insbesondere das Recht zu wahren suchten, die eigenen inneren Angelegenheiten unabhängig von einer anderen Macht bestimmen zu können. In dem ursprünglich umfassenden Sinne versteht HERODOT αὐτονομία als innere und äußere politische Freiheit (ἐλευθερία) im Gegensatz zu einer äußeren Abhängigkeit durch Fremdherrschaft und zu der inneren Staatsform der Tyrannis: «... indem diese [die Meder] um die Freiheit mit den Assyrern kämpften ..., schüttelten sie die Knechtschaft ab und bekamen ihre Freiheit. Da machten auch die übrigen Völkerschaften den Medern dieses nach. Als alle auf dem Festlande äußerlich unabhängig waren, gerieten sie auf eben diese Weise unter die innere Staatsform der Tyrannis» (ἐόντων δὲ αὐτονόμων πάντων ἀνά τὴν ἡπειρον ὧδε αὐτίς ἐς τυραννίδα περιῆλθον) [1]. Anders als Herodot verwendet THUKYDIDES den Begriff der A. bei seinem Bericht über den Friedensvertrag zwischen Athenern und Lakedaimoniern in einem beschränkteren Sinne, insofern er die A. als eigene innere Gesetzgebung von eigener Finanzhoheit sowie eigener Gerichtsbarkeit unterscheidet: τὸ δ' ἱερὸν καὶ τὸν νεῶν τὸν ἐν Δελφοῖς τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ Δελφοῦς αὐτονόμους εἶναι καὶ αὐτοτελεῖς καὶ αὐτοδίκους καὶ αὐτῶν καὶ τῆς γῆς τῆς ἑαυτῶν κατὰ τὰ πάτρια (Der Tempel des Apollon zu Delphi und der Tempelbezirk und die Stadt Delphi sollen weiterhin unter eigenem Gesetz, unter eigener Besteuerung und eigenem Recht leben, sie und auch ihr Land, nach Väterbrauch) [2]. Wenn Thukydides die A. nicht mehr generell als innere und äußere politische Unabhängigkeit versteht, so weist seine Einschränkung der A. im Sinne einer bedingten Selbstbestimmung, die nicht auch schon ohne weiteres eigene Gerichtsbarkeit und eigene Steuerhoheit impliziert, auf den in der Antike vorherrschenden Wortgebrauch hin. Die politischen Zustände des attischen Reiches brachten es mit sich, daß die Forderung der griechischen Stadtstaaten nach A. sowohl im Hinblick auf gewisse Eigenrechte an die Bündnismacht Athen gerichtet sein konnte, als auch den Anspruch auf bedingte Selbstverwaltung gegenüber einer fremden Hegemonialmacht auszudrücken vermochte. Dieser relativ unbestimmte, nur aus dem jeweiligen Kontext inhaltlich näher zu präzisierende Gebrauch des Begriffs der A. findet sich bei XENOPHON: τὴν αὐτονομίαν ταῖς πόλεσι πράττοντες (sie gaben den Städten ihre Unabhängigkeit zurück) [3], ISOCRATES: οἱ δ' Ἕλληνες ἀντι δουλείας αὐτονομίας ἔτυχον (und die Griechen forderten Unabhängigkeit, anstatt sich zu unterwerfen) [4], POLYBIOS [5], STRABO [6] und PLUTARCH [7].

Wird der Begriff der A. bei den Griechen auch zumeist in politischem Zusammenhang gebraucht, so findet er sich vereinzelt doch auch schon in ethischer und ästhetischer Bedeutung. Sophokles kennzeichnet die *innere Haltung* der Antigone als A.: οὔτε φθινάσιον πληγεῖσα νόσοις, / οὔτε, ξιφέων ἐπίχειρα λαχοῦσ' / ἀλλ' αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ / θνητῶν Ἄϊδην καταβήσει (Nicht zehrender Krankheit erlagst du / empfindest nicht des Schwertes blutigen Lohn, / sondern lebst nach eigenem Gesetz allein / entschrittst du lebendig zum Hades) [8]. HIMERIUS spricht anlässlich rhetorischer Anweisungen für eine Hochzeitsrede von der Eigengesetzlichkeit der heiteren Kunst (ποιητικῆς αὐτονομίας ἄδεια) [9].

Die *römischen* Schriftsteller haben das Wort «autonomia» selbst nicht übernommen, sondern sie umschreiben die gemeinte Sache mit Ausdrücken wie «potestas vivendi suis legibus» oder «potestas utendi suis legibus» (LIVIUS, CAESAR). Nur CICERO verwendet das griechische Wort αὐτονομία einmal in dem gemeinen Verständnis bedingter politischer Selbstbestimmung: «Ita multae civitates omni aere alieno liberatae, multae valde levatae sunt, omnes suis legibus et iudiciis usae αὐτονομίαν adeptae revixerunt» (Viele Städte sind völlig schuldenfrei geworden, andere wesentlich entlastet; alle haben ihre eigenen Gerichte und leben nach ihren eigenen Gesetzen, und sie sind im Wiederbesitz ihrer A. sehr aufgelebt) [10].

*Anmerkungen.*

- [1] HERODOT I, 96; vgl. VIII, 140.
- [2] THUKYDIDES V, 18; vgl. III, 46; VI, 87; VIII, 21.
- [3] XENOPHON, Hist. graec. V, 1, 36; vgl. VI, 3, 8.
- [4] ISOCRATES IX, 68; vgl. IV, 115.
- [5] POLYBIOS IV, 27, 5.
- [6] STRABO (Geographus) XII, 3, 11.
- [7] PLUTARCH, Rom. 27.
- [8] SOPHOKLES, Antigone 821.
- [9] HIMERIUS (Sophista), Orationes I, 1.
- [10] CICERO, Ep. ad Atticum VI, 2.

*Literaturhinweise.* STEPHANUS: Thesaurus graecae linguae 2 (1954) 2543f. – E. J. BIEKERMANN: Autonomia. Rev. int. droits de l'antiquité 5 (Brüssel 1958) 313–343. – V. EHRENBURG: Der Staat der Griechen (1965). – G. TENEKIDES: La notion juridique de l'indépendance et la tradition hellénique (Athen 1954).

II. Das Mittelalter kennt den Begriff der A. nicht. Erst zu Beginn der *Neuzeit* – im Laufe des 17. und 18. Jh. – gewinnt der Begriff vornehmlich innerhalb der Rechtswissenschaften erneut an Bedeutung. Mit Kants Theorie der A. bekommt der Begriff eine umfassende philosophische Relevanz und wird im Anschluß daran von den verschiedenen Wissenschaften rezipiert, wobei ihm unterschiedliche, aus den jeweiligen fachwissenschaftlichen Zusammenhängen erwachsende Bedeutungsvarianten zukommen.

*[Historisches Wörterbuch der Philosophie: Autonomie. HWPh: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 2407  
(vgl. HWPh Bd. 1, S. 701 ff.)]*

## Freiheit

I. Weder griechisch ἐλευθερία noch lateinisch <libertas> hatten ursprünglich philosophische Bedeutung. Die für Griechen wie Römer gleich elementare, wenn auch verschieden geartete Grunderfahrung der F. [1] ist zunächst für ihr Denken nicht thematisch geworden und dementsprechend terminologisch nicht faßbar. Das Denken der F. artikuliert sich in den Anfängen ausschließlich an dem Denken der Notwendigkeit (ἀνάγκη), des Schicksals (μοῖρα, εἰμαρμένη, πεπρωμένη), des Zufalls (τύχη). Die Auslegung des Geschicks als Walten einer göttlichen Rechtsmacht (Μοῖρα als Δίκη) bzw. ihre Entgegensetzung seit HESIOD [2] und die in diesem Zusammenhang auftretenden Begriffe des Schicklichen, des Unrechts, des Rechenschaftgebens bzw. Sühneleistens (τὸ χρεῶν, ἀδικία δίκην bzw. τίσιν δίδοναι) (ANAXIMANDER [3]) sind Ausdruck dafür, daß man menschliches Handeln als freiheitliches, dem Menschen zurechenbares Handeln versteht [4]. Die begriffsgeschichtliche Darstellung muß also zu den beiden Leitwörtern eine Reihe sinnverwandter Wörter hinzuziehen, die jeweils ein oder mehrere Momente des antiken F.-Denkens aussagen.

### Griechisch:Lateinisch:

1. ἐκών, ἐκούσιος – ἄκωνsua sponte – invitus
2. ἐξουσία, ἐξεῖναι;auctoritas  
davon später  
αὐτεξούσιος
3. ἐφ' ἡμῖν bzw. ἐπ' αὐτῶιν nostra (sua) potestate  
usw.
4. αἰρεῖσθαι, αἵρεσις,eligere, electio  
αἰρετόν, αἰρετέον
5. προαιρεῖσθαι,arbitrium (liberum)  
προαίρεσις,  
προαιρετικόν
6. βουλευέσθαι, βουλήdeliberare (consilium)
7. βούλεσθαι, βούλησις;velle, voluntas  
(ἐ) θέλειν, θέλημα

Dazu kommen für das Griechische Wortbildungen mit αὐτό:-

8. αὐτάρκεια, αὐτάρκης
9. αὐτοκράτεια, αὐτοκράτωρ
10. αὐτονομία, αὐτόνομος
11. αὐτοπραγία, αὐτοπραγής

Ἐλεύθερος (frei), älter (seit HOMER [5]) als ἐλευθερία (F., seit PINDAR [6]), bezeichnet seinem Wurzelsinn nach (idg. *leudh-ero-s*: zum Volke gehörig, der freie Mann [7]) den auf seiner Vaterlandserde unter niemandes Herrschaft mit Ebenbürtigen im Agon lebenden Mann im Gegensatz zum Kriegsgefangenen, der unter dem Feind als seinem Herrn in der Fremde Knecht (δοῦλος) sein muß [8]. In nachhomerischer Zeit wird ἐλεύθερος noch eindeutiger ein Wort der *Polis*-Sprache. Die Polis, die Erde der Polis selbst ist frei (SOLON [9]), und frei ist, wer auf der Polis- Erde leben darf, wo ein Nomos herrscht, in dem Gewalt (βία) und Recht (δίκη) zur Harmonie gebracht sind [10]. Gegenwort zu <freiem Mann> ist jetzt nicht mehr <Sklave>, sondern <Nichtgriechen>, <Barbar>. Die F. ist gottgegründet (θεόδματος) [11] und somit Gegenstand kultischer Verehrung [12]. F. ist aber nicht Anarchie (ἀναρχία) [13], sondern Gleichheit vor dem Gesetz (ἰσονομία) [14], das Gesetz aber herrscht unumschränkt [15].

Neben diesem Polis-Begriff der F. hat das frühe Griechentum in dem Wort ἐκών (freiwillig; Gegensatz: ἄκών unfreiwillig) eine Bezeichnung für die *individuelle* F. Im Epos (HOMER) ist ἐκών (vom Verbalstamm εκ-μι, wünschen, verlangen [16]) Ausdruck für die Verfassung des Menschen, der, keiner äußeren Gewalt unterworfen oder durch sie behindert, aus dem Antrieb der eigensten Natur tätig ist [17]. Im Widerstreit mit dem letztlich Zwingenden, der Ἀνάγκη, steigert sich diese F. im heroischen Menschen zu der Möglichkeit, ein das Schicksal Überbietendes (ὑπέρμωρον) zu ertrotzen (der heroische Mensch wäre demnach freier als die unter der Moira stehenden Götter) [18]. Diese F. bleibt, obwohl Darstellung der höchstmöglichen Daseinsfülle (homerisches Lebensideal), dennoch negative F. (Nichtgezwungensein) ohne sittliche Bestimmung. Eine solche zeigt sich erst in der *Dichtung* des 5. Jh. bei AISCHYLOS: «Wer aus freien Stücken, sonder Not gerecht ist, [wird] nicht glücklos sein» [19]. Ἐκών ist nicht schon jeder, der der eigenen Natur als seinem Eigengesetz (ἴδιος νόμος) [20] folgt, sondern wer das gemeinsame, göttliche Gesetz zum eigenen macht. Deshalb steht jetzt für ἐκών sinnverwandt «autonom» (αὐτόνομος), etwa bei SOPHOKLES [21]. Ursprünglich Wort der Polis- Sprache [22], wird «autonom» in der Sprache des Tragikers Ausdruck höchster *sittlicher* F.: als Tun des unfaßbaren Göttlichen als eigenstes Gesetz, aus der unfehlbaren φύσις (Natur) heraus [23].

Ἐλεύθερος (frei) wird ein Wort der *philosophischen* Sprache in dem Augenblick, wo die Physis dem Nomos radikal entgegengesetzt wird, im Denken der *Sophisten* [24]. Frei ist, was durch die Natur bestimmt wird, das durch die Gesetze Bestimmte ist für die Natur eine Fessel [25]. Die «Natur» der Sophisten ist wie die der Medizin bzw. der beginnenden Naturwissenschaft ἐκοῦσα (das, was sich ohne äußeren Zwang aus sich selbst entfaltet) [26]. Doch was sie in ihrer F. wirkt, ist notwendig, im Unterschied zu dem durch Gesetze Auferlegten [27]. Die Natur allein bringt uns das Zuträgliche (τὰ συμφέροντα) [28]. Da aber der (nichtbehinderte) Wille seiner Natur nach auf das Zuträgliche geht, wird jetzt F. gleichbedeutend mit: der Natur gehorchen (hier liegt die Wurzel für das kynisch-stoische φύσει ὁμολογουμένως ζῆν, secundum naturam vivere, der Natur gemäß leben). Gegenüber der Natur als Norm muß im Blick auf das Zuträgliche eine Wahl getroffen werden. Das Zuträgliche (als das Leben-Erhaltende) bzw. die Lust (als höchste Lebenssteigerung) bestimmen das, was zu wählen (αἰρετά), und das, was zu meiden ist (φευκτά) (ARISTIPP [29]). Doch nicht jede Lust ist erstrebenswert, sondern nach DEMOKRIT nur die Lust am Sittlich-Schönen (καλόν) [30]. Wenn dieser das «Gute der Seele» gegenüber anderen Gütern das «Göttlichere» nennt [31], so setzt diese Unterscheidung die Erkenntnis eines im höchsten Maße lustvollen, eines göttergleichen Daseins (ευδαιμονεῖν) voraus. Das so Erkannte ist das Gesollte, und die Wahl wird etwas Pflichtiges (αἰρεῖσθαι χρεών) [32], wir müssen wollen, was sein soll. Und GORGIAS, der Sophist, hält «für das göttlichste, allen gemeinsame Gesetz, das Gesollte im gesollten (Augenblick) zu sagen ... und zu tun» [33]. Das diesem Gesollten angemessene Tun, die ἀρετή (Tugend, Tüchtigkeit) ist ein In-Gott- sein (ἔνθεος [34]).

Damit ist das *sokratische* F.-Verständnis schon vorgezeichnet: Nach XENOPHONS Bericht bestimmt sich die sokratische F. als das «Tun des Besten» [35]. Dies setzt sowohl Erkenntnis des Besseren voraus, wie eine Wahl im Sinne der «Vor-nahme», des «Vor-ziehens» (προαιρεῖσθαι hier zum erstenmal im Sinne der sittlichen Entscheidung) [36]. Zur Erkenntnis des Besseren bedarf es eines besonderen Vermögens, einer «Meßkunst der Seele» [37]. Das wertschätzende Erkennen kann, weil es mit dem naturhaften Streben nach dem Lustvollsten zusammengeht, durch die zwingende Vorstellung eines geringeren Guts und darum, im Vergleich zum höchsten Gut, Schlechten gehindert werden, das «Beste» zu erfassen [38]. Läuterung durch Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) mit dem Ziel der vollendeten Autarkie (αὐτάρκεια) [39] einerseits und methodische Forschung (ζήτησις) [40] andererseits sind die Bedingungen für sittliche F., die im vollendeten Wissen um das Beste (= ἀρετή) besteht [41]. (Der Vorwurf des «ethischen Intellektualismus» trägt nicht, weil dem Wissen

notwendig eine F.-Entscheidung – zur sittlichen Läuterung – voraufgeht [42].) Das höchste Wissen ist auch hier das Wissen des Nichtwissens, daher die Notwendigkeit, sich von der Gottheit (δαμόνιον) [43] belehren zu lassen. Diese Belehrung ist negativ (ein Warnen, Abraten [44]), damit das Tun des Besten ganz in die F. des Menschen gegeben sei. Daß die sokratische F. keine bloß «innere F.» ist, erhellt daraus, daß die vollendete Praxis (εὐπραξία) ineinsfällt mit der bürgerlichen Tugend (πολιτικὴ ἀρετή) [45], die die Sorge (ἐπιμέλεια) für das Gemeinwesen voraussetzt und auf dessen Seinsollen (δέοντα) gerichtet ist. Darum sprechen die «Gesetze» zu Sokrates im Kerker als «Gottheiten» [46]. Der eigentliche Inhalt dieser F. ist die Frömmigkeit des «Folge Gott».

Die *Kyniker* haben von der sokratischen F.-Lehre fast ausschließlich das Moment der *Autarkie* übernommen und in Richtung auf radikale Bedürfnislosigkeit entwickelt. ANTISTHENES und mehr noch DIOGENES VON SINOPE sind bis in die ausgehende Antike hinein Vorbilder für die Verwirklichung der «inneren F.» durch radikale Unabhängigkeit vom äußerlich (βία, Gewalt) wie innerlich Zwingenden (θυμός, ἐπιθυμία, Leidenschaft) [47]. Inwieweit die *Megariker* zu der Überführung der ethischen F.-Frage in eine metaphysische beigetragen haben, vor allem durch die Reflexion über das Real-Mögliche, läßt sich anhand des spärlich überlieferten Wortmaterials nicht dartun [48].

Nach PLATON bestimmt sich die F., die bei ihm fast ausschließlich im Sinne der *Polis*-F. vorkommt [49], als das Sein des Guten. Schon im «Alkibiades» heißt die Arete als Einheit aller Tugenden, als das Gute selbst, ein der Seinsweise des Freien Gemäßes (ἐλευθεροπρεπές) [50]. Das Gute ist rein um seiner selbst willen, keines anderen bedürftig und so vollendet autarkes Sein. Der der Polis-Sprache entnommene Begriff Autarkie ist also Grundbestimmung der F.: Frei ist der Mensch, dessen Handeln auf das Gute (nicht *ein* Gutes) geht, weil das Gute ihn in seine Autarkie, also F. bringt. Wie die Polis frei ist, in der die Arete herrscht, so die Seele, in der das Wissen um das Gute die unteren Seelenkräfte (θυμός und ἐπιθυμία) in ihre Schranken verweist [51]. Die Seele wird durch Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) und vernünftige Überlegung (φρόνησις) geordnet (κόσμος) [52] wie die Polis durch Wohngemeinschaft (ξυνοικία) und Einigkeit (ὁμόνοια) [53]. F. ist also auch für den Einzelnen nicht Unabhängigkeit, sondern das feste Beharren bei dem für ihn Besseren [54]. Doch hier zeigt sich der dialektische Grundverhalt dieser F.: Der Mensch bleibt nicht bei diesem Guten ohne freie Entscheidung zu diesem Guten, andererseits kann der Mensch nicht in das Sein des Guten gelangen, wenn er nicht schon selber auf bleibende Weise seiend (αἰδώς) wäre [55]. Eine Darstellung dieses dialektischen Verhältnisses haben wir im Mythos von der Wahl der Lebenslose im 10. Buch der «Politeia» [56]: Die präexistente Seele wählt ihre Lebensweise (βίος) kraft der Einsicht, die sie in einem bereits abgelebten Dasein durch ihre Entscheidungen gewonnen hat, und ist darum für ihre Wahl verantwortlich (αἰτία ἐλομένου) [57]. Wie das autarke Gute zugleich frei und notwendig ist (es will notwendig immer nur sich selbst), ist auch das Dasein des Menschen zugleich das Ergebnis einer Wahl und hat doch eine ihr einwohnende Heimarmene [58]: F. besteht nicht im Wählenkönnen, sondern in der inneren Notwendigkeit, das eigene Sein als seine höchste Möglichkeit (δύναμις), seinen δαίμων (das, was die Götter ihm gesetzt haben) zu wollen [59]. In diesem Entscheid fallen F. und Notwendigkeit zusammen: «Die Notwendigkeit der Seele, die den Nous erlangt hat, ist von allem Notwendigen bei weitem die stärkste. Von nichts anderem beherrscht, in sich selber herrschend, ist sie ihr eigener Gesetzgeber; und wenn eine Seele, dem besten Nous (der besten Einsicht) folgend, das Beste beschlossen hat, dann wird dem vernunftgemäßen Wollen vollendete Unwandelbarkeit zuteil, und kein Stahl ist ... unbeugsamer als es» [60]. Zu dieser höchsten F. gelangt der Mensch nur, insofern er selbst *Nous* ist, der doch aller Herrscher ist [61]. In der «Theologie» des «Timaios» unterscheidet Platon zwei Arten von Ursachen: das Notwendige (ἀναγκαῖον) und das Göttliche (θεῖον) [62], dieses als Ursache des Seins und des Gutseins, jenes als notwendige Bedingung für Erkenntnis und Existenz von Seiendem [63]. Dieses Notwendige ermöglicht mit der Vielheit der Seienden das Verfehlen des Guten, das

Böse [64]. Das Göttliche aber führt in die F. der guten Wahl, indem es das Gute als Glück (εὐδαιμονία) zu erkennen gibt [65]. – Hierhin gehört, daß in den *Spätschriften* Platons F. (ἐλευθερία) wiederholt mit Freundschaft (φιλία) zusammen genannt wird [66]. Diese höchste Form von F. – F. als Freundschaft – erfüllt sich nur in einem Gemeinwesen, dem vollendeten Gemeinwesen der Polis. Als Liebe zu sich selbst, die jeder Bürger in sich verwirklicht, ist sie die vollendete Nachahmung der Autarkie des Guten als des sich selber Wollenden [67].

Gegen Platons Postulat, oder richtiger Theologumenon, einer F.-Entscheidung in der Präexistenz, ist ARISTOTELES bemüht, eine solche F.-Entscheidung im konkreten Tun des Menschen als jederzeit möglich darzutun, zugleich aber sichtbar zu machen, daß der Mensch als das Wesen der Wahl (προαίρεσις) sich eben dadurch von allem anderen Seienden im telosgerichteten Naturzusammenhang unterscheidet. Denn während hier alles Streben immer nur auf Eines geht, hat die Wahl mit dem *Nous* dies gemein, daß sie wie dieser stets auf zwei entgegengesetzte Möglichkeiten seines Vollzuges geht. Andererseits ist die Wahl nicht ein bloßes Erkennen, sondern auch ein Streben (ὄρεξις), ein Wollen. Daher die Definition der Wahl als Gemeinsamkeit von Vernunft und Streben (προαίρεσις: κοινόν διανοίας καὶ ὄρεξως [68]). Das aber heißt die Vereinigung des Unvereinbaren. Aristoteles verschärft diese Aporetik, indem er die F. der Wahl ausdrücklich gegen die F. der Spontaneität (des ἐκούσιου) abhebt [69]. Die Wahl unterscheidet sich aber auch vom Wollen (βούλησις), das zwar in seinem Streben mit dem Logos zusammengeht, aber, weil Streben, immer nur auf *ein* Ziel gerichtet ist [70]. Insofern die Wahl Streben ist, geht sie auf das Gute, aber weil sie vernünftige Einsicht (διάνοια) ist, geht sie auf das Gute nicht mit Notwendigkeit, sondern auf dieses als das Gesollte, das die Bewegung auf das Nichtgesollte nicht ausschließt [71]. Das Gesollte ist das jetzt und hier zu Tuende (denn Handlungen sind nur frei in ihrem Vollzug [72]), und so zielt die Wahl immer auf das uns Mögliche (δυνατά), das, was in unserer Macht steht (ἐφ' ἡμῖν) [73]. Weil auf konkrete Verhältnisse gerichtet (τὰ ἕκαστα), bedarf die Wahl der vernünftigen Überlegung (φρόνησις), mit der sie zu Rate geht (βουλευέται) über die für ihre Entscheidung zu wählenden Mittel (τὰ πρὸς τὰ τέλη) [74]. So definiert Aristoteles die Wahl als Mit-sich-zu-Rate-gehen des Strebens nach dem, was in unserer Macht steht (βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν) [75]. Wenn das Erkenntnismoment in der F.-Entscheidung als Mit-sich-zu-Rate-gehen (βουλευέσθαι) bestimmt wird, so soll damit ausgeschlossen werden, daß die Erkenntnis schon zum Guten zwingt, sie stellt vielmehr das aus dem Vorgang des Überlegens (βουλή) Entschiedene (κριθέν) zur eigentlichen Entscheidung im Tun [76]. Da weder der *Nous* noch auch die *Phronesis* als solche etwas bewirken können, bedarf es einer besonderen Kraft, der δεινότης (zuständige Fähigkeit), um das konkrete Handlungsziel (σκόπος) zu erreichen [77]. Diese Kraft kommt in der Wahl zum Vollzug [78]. Die Entscheidung ist die rechte, wenn sie im Lichte der *Phronesis* auf das Gute, die *Arete*, gerichtet ist [79]. Um der Problematik der Verbindung des *Nous*-haften (διάνοια) und Naturhaften (ὄρεξις) zu begegnen, setzt Aristoteles ein Vermittelndes an: ein auf das Gute hin angelegtes, angeborenes ἦθος (Verhalten) [80], das in seiner Vollendung zu dem Paradox einer naturhaft-sittlichen Vollendung führt, der Wohlgeratenheit (εὐφροσύνη) der Seele [81]. Zuletzt ist für Aristoteles wie für Platon das vollendete Gutsein Zuständlichkeit, wenn das Handeln aus der Wahl zur Haltung (ἔξις) der Tugend (ἀρετή) und schließlich über das Handeln hinaus zur theoretischen Lebensweise (βίος θεωρητικός) geführt hat, in dem Freiheit wahrhaft als vollendete Autarkie erfahren wird [82]. Es scheint zwar, daß gemäß dem auf die *Politeia* angelegten Wesen des Menschen [83] die Darstellung der F. (als Autarkie) sich in der Gemeinschaft findet [84]. Die Autarkie verwirklicht sich in der im *Nomos* gründenden Ordnung der Polis [85], in der gerade der Freieste am meisten durch die Ordnung gebunden ist [86]. Doch Aristoteles bewegt sich bewußt aus dem griechischen Polis-Denken heraus, wenn für ihn die höchste Autarkie die des Weisen ist, weil er in den Besitz des Glücks (εὐδαιμονία) gelangt ist, das um seiner selbst willen geliebt wird [87]. In ihm ist alles

gleichgestimmt auf den Logos: πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ (Alles steht im Einklang mit dem Logos) [88].

Mit dem Untergang der Polis-F. im Zeitalter des *Hellenismus* wird die F. immer ausschließlicher als «innere F.» des Einzelnen verstanden und damit die Frage nach der Seinsweise des Einzelnen vordringlich. Durch das Fehlen der steigernden Polarität zur Polis-F. erhält die F. des Einzelnen vorwiegend restriktiven Charakter. So ist die Freiheit bei EPIKUR zwar das durchhaltende Dasein in der größtmöglichen Lust (ἡδονή) [89]; da aber nicht jede Lust wählenswert (αἰρετέον) ist [90], muß dieser Zustand durch Selbstgenügsamkeit (dies die negative Auslegung der Autarkie) errungen werden [91]. Die Natur selbst belehrt uns, was uns zuträglich ist, durch unser Empfinden, das uns instandsetzt, die schädlichen Regungen der Affekte (πάθη) von den lustspendenden zu unterscheiden [92]. Die Physis wirkt aber nicht im Sinne einer unerbittlichen Schicksalsnotwendigkeit (vgl. Epikurs Polemik gegen den stoischen Schicksalsglauben [93]), sondern als in sich differenzierte Kraft, die, wie sie für das Abweichen der Atome von der notwendigen Fallbewegung, aus dem die Naturdinge entstehen, Raum gibt für das in uns waltende Unbezwingbare (ἀδέσποτον) [94], das uns erlaubt, der Natur folgend, gegen den äußeren Zwang die bleibende Lust zu suchen [95]. Das Restriktive der Epikureischen F. aber bekundet sich darin, daß sie die «summa voluptas» durch nichts anderes gewährleistet sieht als durch die «doloris omnis privatio» [96].

Das F.-Denken der *Stoa* bewegt sich in der dialektischen Spannung des Zugleichs zweier Grunderfahrungen: der Erfahrung der Einheit des logos-durchwalteten Kosmos, in dem Notwendigkeit herrscht, und der des In-unsere-Verfügung-Gegebenseins aller unserer Akte von den Triebregungen (ὄρμαί) der animalischen Natur [97] bis zu den höchsten Erkenntnisakten, die alle nicht zum Vollzug kommen ohne unsere aus eigener Selbstmacht stammende, also freie Zustimmung (συγκατάθεσις, assensio) [98]. F. ist Vollmacht, aus sich selbst zu handeln [99]. Selbst die Affekte (perturbationes) sind in unserer Macht, weil mit einem Urteil verbunden [100], und wenn wir ihnen aus Schwäche unsere Zustimmung geben [101], sind wir schuldig. Die Zustimmung ist die rechte, wenn sie Zusammenstimmung von eigenem und Weltlogos bedeutet: denn es gibt nur *einen* Logos [102]. Gegen den Urtrieb der οἰκείωσις (Eigenwerdung, «Zueignung»), der sich elementar als Trieb zur Selbsterhaltung bestimmt [103], muß der Mensch erkennen, was ihm zukommt, was Pflicht ist (καθήκον): das Gesollte (τὰ καθήκοντα). Durch freie Anmessung an den «rechten Logos» gelangt der Mensch in eine zuständige Sittlichkeit (διάθεσις) [104], die, obwohl Frucht seiner Entscheidung, die F. aufhebt. Zwar gilt: Der Vernünftige (φρόνιμος) kann tun, was er will [105], eben weil er die vernünftige Überlegung (φρόνησις) hat, d.h. mit dem einen Logoswillen in Übereinstimmung gekommen ist. So zeigt sich auch hier ein dialektischer Grundverhalt: Der Mensch ist in zweifacher Weise durch die Heimarmene des Logos umhalten und bestimmt: durch das Leben innerhalb der Ordnung des Kosmos (διοίκησις τοῦ κόσμου) und die gemeinsame Natur (κοινὴ φύσις) [106]. Auch das Bei- uns-Stehende (παρ' ἡμῶς) gehört in diese «Verflechtung der Ursachen» [107]. So ergibt sich das Widersprüchliche, daß wir das Freiheitliche (τὸ ἀντεξούσιον) immer nur zusammen mit der Notwendigkeit, dem Schicksal [108], tun. Der Mensch steht also nicht, wie die Freiheitlichkeit fordert, aus der Natur heraus, sondern F. und Notwendigkeit fallen in seinem Natur-Sein ineins. F. beschränkt sich so auf eine Form der inneren F. als Kampf der Geistnatur, die eines mit der des Kosmos ist, gegen die Affekte (πάθη), die etwas wider die Natur (παρὰ φύσιν) [109] sind, also nicht am Logos teilhaben. – Die *mittlere Stoa*, PANAITIOS zunächst, schwächt die F.-Schicksal-Antinomie der alten Stoa, vor allem Chrysipps ab [110], indem er die Triebnatur von der F. ausnimmt und F. auf «unser besseres Teil», unser Inneres, wo wir alleinige Herren (αὐτοκράτορες) sind, beschränkt, andererseits den Menschen in seiner konkreten Existenz als Wesen in der Zeit und so planendes Wesen sieht [111]. Der Mensch selbst wählt sein «genus vitae» [112], das durch vier Grundmomente

bestimmt ist: 1. die allgemeine Vernunftnatur, 2. die je besondere Eigennatur (*proprie singulis ... tributa*), 3. die zeitlichen Umstände (*casus aut tempora*), 4. die Lebensform, die wir uns durch unser Vernunfturteil selbst zumessen [113]. Daß Panaitios diese Grundmomente «*personae*» (πρόσωπα) nennt [114], will andeuten, wie sich in ihnen F. und Notwendigkeit jedesmal einzigartig durchdringen, so daß jedes sein besonderes «*officium*» (καθήκον) und dementsprechend seine besondere F. hat [115]. Die sich hier andeutende Sicht auf die Geschichtlichkeit des Menschen besagt noch nicht, daß hier der Mensch im metaphysischen Sinn als Person gesehen ist. – Auch nach POSEIDONIOS ist allein die Geistnatur (das λογικόν) des Menschen frei und in seine Selbstmacht gegeben [116]. Diese Freiheit der Logos-Natur befähigt den Menschen, über die Naturbedürfnisse hinaus schöpferisch zu werden («die allseitige menschliche Kultur zu schaffen» [117]). Eine metaphysische Bestimmung der Seinsweise des «Logos-Trägers» liegt Poseidonios fern. – Dem praktischen Lebensinn der Römer entsprechend hat die Stoa in *Rom* F. in der Wahrung einer inneren Lebensordnung gesehen [118]. F. bestimmt sich nach SENECA als unser «*superiores esse*» gegenüber den niederen Seelenkräften, den Affekten und den Lebensumständen [119]. In dieser Lebensordnung ist der Weise autark, innerhalb ihrer Grenzen ist alles in seine Gewalt («*in sua potestate*») gegeben, sogar das Leben selbst, das er im Freitod an die Gottheit zurückgeben kann, von der er es empfangen hat [120]. Die F. bewährt sich zuhächst in dem Verhältnis zu dem schlechterdings Unverfügbaren, dem Willen Gottes: Es ist unser königliches Vorrecht («*in regno nati sumus*»), im Gott-Gehorchen unsere F. zu sehen [121]. – Die höchste Ausbildung erfährt der stoische Begriff der inneren F. bei EPIKTET. Ἐλευθερία ist Werk [122] und zugleich höchstes Gut [123] des Menschen. Da nur das in unserer Verfügung ist, was *in* uns ist [124], besteht F. negativ im «Lassen» dessen, was «außer uns», außer unserer Verfügung ist, positiv aber im Wollen der eigenen F. Die tiefste Wurzel hat die F. in der Wahl (προαίρεσις), jener innersten Macht der Selbstverfügung (daher synonym mit ἐξουσία – ἀυτεξούσιον), die selbst Zeus nicht besiegen kann [125]: «Frei ist, dem alles nach seiner F.-Entscheidung geschieht» [126]. Doch obwohl im höchsten Sinn das «Meinige», ist die Wahl zugleich das von der Gottheit Geschenkte [127], das der Mensch ihr zurückerstattet, indem er das den Göttern Geschuldete leistet, das «Folge Gott» [128], das «Wollen, was Gott will» [129]. Dabei wird das dialektische Grundverhältnis im stoischen F.-Denken besonders scharf sichtbar: Eben durch seinen unbedingten Gottesgehorsam wird der Mensch frei gegen diesen Gott, wird er selber Gott [130].

Die Gegner der Stoa haben die Antinomie von F. und Schicksalsnotwendigkeit zugunsten der F. entschieden und auf diese Weise den Entscheidungscharakter des F.-Handelns schärfer hervorgetrieben, so ALEXANDER VON APHRODISIAS in seiner Schrift gegen die Stoiker: Περὶ Εἰμαρμένης (Über das Geschick), wenn er dort die Wahl ausdrücklich auf die Entscheidung des Tuns oder Nichttuns beschränkt [131]. Doch indem Alexander noch eindeutiger als die Stoa Geschick und Natur gleichsetzt [132], begrenzt sich die Wahl auf den Akt der Entscheidung, das Gute, Gesollte, Vernunftgemäße zu tun oder nicht zu tun, also auch vernunftwidrig handeln zu können, so aber den Beweis zu erbringen, daß er das Gute, das er tut, in F. tut [133]. Gegenüber Aristoteles, wo die Wahl (προαίρεσις) zwischen (inhaltlich bestimmten) Gegensätzen (ἐναντία) geschieht und sich damit die ganze Aporetik der «Indifferenz» geltend macht (s. oben), tritt bei Alexander die formale Struktur der Entscheidungsfreiheit im eigentlichen Sinn sehr rein heraus.

Im Ergebnis zielen in die gleiche Richtung die Ansätze der *Platoniker*, das in unserer Verfügung Stehende (ἐφ' ἡμῖν) gegen die Notwendigkeit des Geschicks sicherzustellen, indem sie unterscheiden zwischen dem, was innerhalb des Bereichs geschieht, den das Schicksal bestimmt (ἐντὸς τῆς εἰμαρμένης) und alles umfaßt, ohne freiheitliche Handlungen auszuschließen, und dem, was nach Notwendigkeit geschieht (καθ' εἰμαρμένην), und zwar nach strengster Notwendigkeit [134]. So können zwar unsere Handlungen frei sein, nicht aber ihre Folgen, die immer unter die Heimarmene fallen [135].



Durch PLOTIN wird die F.-Frage auf eine neue Ebene gestellt. Plotin fragt ausdrücklich nach dem Seienden, dessen Weise zu sein das Freisein ist, nach der οὐσία ἐκούσιος (nach dem durch Freiheit bestimmten Sein) [136], die ein und dasselbe wie das Wollen ist und durch das Wollen in seinen Stand kommt [137], d.h. ein Seiendes, das sich sein Sein jeweils selbst erwirkt [138]. Ein solches Seiendes ist im vollendeten Sinn «Selbstsein» (αὐτοουσία) [139]. Beim Menschen fallen Wesen (οὐσία) und Selbstverfügung (das αὐτό) auseinander [140], darum sind wir auch nicht «Herren unseres Seins» [141]. – Schlechthin frei (καθαρῶς ἀντεξούσιος) ist nur das Eine (τὸ ἓν), weil «in sich selbst Werk seiner selbst» [142]. In ihm sind Sein (εἶναι) und Wirken (ἐνέργεια) nicht bloß ein und dasselbe, sondern es ist so wenig «Knecht des Seins», so «schlechterdings frei» [143] und «überseiend es selbst» [144], daß es das Sein sozusagen außer sich hält. Weil schlechterdings frei aus sich wirkend und um keines Anderen willen, wirkt das Eine nicht um des Guten willen, sondern ist das Eine selbst das Gute, um dessentwillen alles wirkt, was wirkt [145]. – Der Mensch hingegen ist nicht schlechterdings frei, denn frei ist nur seine einfache Substanz, weil nur in einer solchen Sein und Wirken ineins fallen können. Darum ist nur das Ewige (ἄιδιον) des Menschen, die Seele [146], frei und Grund (ἀρχή) ihres Seins, der Leib aber steht unter der Verbindlichkeit der Weltordnung und der durch sie bestimmten Gesetze (κοσμικὴ αἰτία) [147]. Wirkt die ureigene Natur des Menschen (οἰκεία φύσις), dann ist auch der Mensch voll und ganz frei (ἀντεξούσιος) und selbst Grund (ἀρχή) seiner Taten [148]. Diese Freiheit hat der Mensch aber nicht im Handeln an der äußeren Wirklichkeit, die nicht in seiner Gewalt (ἐπ' αὐτῷ) ist. Plotin unterscheidet zwischen der F. der vollen Selbstmächtigkeit (des ἀντεξούσιος), der eigentlichen F., und der untergeordneten F. der Wahl (προαίρεσις); das aber ist die F., die dem Menschen zukommt, sofern er vorausschauend, auf Grund von Überlegungen tätig ist. Plotin zögert, das menschliche Handeln von der eigentlichen F. auszunehmen, so daß F. nur im Wollen *vor* dem Handeln und der Handlung wäre [149]. Und dennoch gilt: Die Tugend, die ja «eine Art Nous» ist [150], ist in Wahrheit ein *inneres* Tun: Sie «ordnet die Seele, indem sie den Affekten und dem Trachten Maß und Verhältnis gibt» [151]. Sie geht nicht auf ein äußeres Wirken, sondern auf das Wirken des Nous, das Denken und Schauen. Doch dieses Denken ist wirkmächtiges Denken, es weilt wirkend beim Guten und fällt so ineins mit dem Wollen (βούλησις) [152]. In solchem Schauen, das zugleich ein Wollen ist, vollendet sich menschliche F. gemäß seiner Bewegung hinauf zum Einen. – Im Anfang seiner Erörterung über die «F. des Einen» [153] stellt Plotin die Frage: «Wie kann überhaupt ein Seiendes, das von einem anderen her ist und seinen Grund (ἀρχή) in einem anderen hat und von ihm her geworden ist, von ihm selber her sein?» [154]. Dies ist, über die Frage nach dem substantiellen Sein hinaus, die nach dem subsistenten Sein. Ist der Mensch ein solches Seiendes, bei dem das Sein und der Grund (ἀρχή) zu diesem Sein ein und dasselbe sind? [155]. Plotin gibt dort die Antwort: Insofern sie aus ihm, dem Einen, sind. Und wenn er dieses Eine bezeichnet als «Vater des Logos und der Ursache und der verursachenden Seinsheit» (λόγου ὄν καὶ αἰτίας καὶ οὐσίας αἰτιώδους πατήρ) [156], dann wird deutlich, daß er als Grund für die Möglichkeit subsistenten, aus sich seienden Seins ein transzendentes Prinzip ansetzt, das er «Vater» nennt zur Bezeichnung des Nous als des zuhöchst Liebenswertes [157], des Nous, der mehr als Nous ist, das Eine, aus dem dieser hervortritt.

Die noch primär ontologische Entfaltung des F.-Problems bei Plotin wird im Neuplatonismus der Folgezeit, am deutlichsten bei JAMBlichos, ins Theologische überhöht. Demgemäß ist nicht mehr von freiem Handeln die Rede, sondern von Befreiung im Sinne von (Er)lösung (λύσις – ἀπαλλαγή) [158] aus der Notwendigkeit der Natur zur allein freien, «selbstmächtigen» Seinsweise des Göttlichen [159]. Der Mensch ist in diesem Prozeß der Theurgie nur «Mitursache» (συναίτιον) [160], entscheidend durch den Akt der Hingabe an die Eine Gottheit, mit der die «gotterwirkende Kraft» (θεουργὸς ἐνέργεια) in der Seele die Oberhand gewinnt [161]. Auf dem Weg zur göttlichen Einheit gelangt der Mensch zur αὐτοπραγία, im Tun dessen, was im Ganzen des Kosmos nur er tun und als seine

Gerechtigkeit erfüllen kann [162]. Die stoische «oikeiosis» als die freie Einfügung in den kosmischen Zusammenhang wird so theologisch überhöht. Höchster Akt menschlicher F. ist die einende Erkenntnis Gottes [163]; damit wird zugleich die absolute F. des göttlichen Wirkens im Geist des Menschen vollendet [164].

Eine letzte Aufgipfelung erfährt das philosophische F.-Denken dann im Werk des PROKLOS. Frei ist nach Proklos als das «In-und-durch-sich-selber-Stehende» die «geistige Natur» (νοερά φύσις) [165]. Weil Gott als das Eine aus Überfülle teilt [166], ist die F. des «In-sich-selbst-Stehenden» möglich. Es ist so auf sich selbst als auf sein «eigenes Gut» gerichtet und bedarf keines anderen [167]. Die einzige, dem Sein der Geistseele angemessene Haltung der Gottheit gegenüber, ist die «freie Dienstbarkeit» (ἐθελοδουλεία) im Sinne Platons [168]; durch sie allein gelangt der Mensch in die F.-Macht der Weltordnung [169]. So gibt Proklos als letzte Antwort der antiken Philosophie auf die Aporie von F. und Notwendigkeit eine «Theologia Platonica».

*Anmerkungen.*

- [1] Vgl. M. POHLENZ: Griech. F. (1955); D. NESTLE: Eleutheria 1 (1967); H. KLOESEL: Libertas (1935).  
 [2] ERIK WOLF: Griech. Rechtsdenken 1 (1950) 42ff.  
 [3] ANAXIMANDER, Frg. 1, in: H. DIELS/W. KRANZ: Die Fragmente der Vorsokratiker (= DK) 1 (1960) 89: B 1.  
 [4] Gegen die «moralische» Auslegung K. REINHARDT: Parmenides (1916) 257.  
 [5] Ilias 6, 455; 11, 831; 6, 528.  
 [6] PINDAR, Pyth. I, 61.  
 [7] Vgl. E. BOISACQ: Dict. étymol. de la langue grecque (41950) s. v.  
 [8] Vgl. HERAKLIT, DK 1, 162: B 53.  
 [9] SOLON, 24.  
 [10] ebda.  
 [11] PINDAR, Pyth. I, 61.  
 [12] PAULY/WISSOWA, Realencycl. class. Altertumswiss. 5/2, Sp. 2346f.  
 [13] ANTIPHON Soph., DK, 2, 365: B 61.  
 [14] HERODOT III, 142; V, 37.  
 [15] a.a.O. VII, 104.  
 [16] Vgl. FRISK: Griech. etymol. Wb. 1 (1960) s.v.  
 [17] II. 6, 522; 10, 372; Od. 4, 649.  
 [18] II. 2, 155.  
 [19] AISCHYLOS, Eumeniden 550.  
 [20] Perser 404.  
 [21] SOPHOKLES, Antigone 821.  
 [22] THUKYDIDES V, 18.  
 [23] SOPHOKLES, Philoktet 902.  
 [24] ANTIPHON Soph., DK 2, 347/348: B 44, col. 3.  
 [25] a.a.O. 349, col. 4.  
 [26] HIPPOKRATES bei GALEN, Opera, hg. KÜHN (1821ff.) 19, 171; dazu DEMOKRIT, DK 2, 180: B 176.  
 [27] ANTIPHON Soph., DK 2, 346/347: B 44, col. 1.  
 [28] a.a.O. 348, col. 3.  
 [29] SEXT. EMPIR., Adversus math. VII, 11.  
 [30] DEMOKRIT, DK 2, 187: B 207.  
 [31] a.a.O. 155: B 37.  
 [32] a.a.O. 187: B 207; GORGIAS, DK 2, 285: B 5 a.  
 [33] ebda.  
 [34] ebda.  
 [35] XENOPHON, Mem. IV, 5, 3.  
 [36] a.a.O. II, 1, 2; vgl. Cyropaedia V, 2, 12 u.ö.  
 [37] PLATON, Prot. 356 e ff.

- [38] XENOPH., Mem. IV, 5, 3. 6.  
 [39] a.a.O. IV, 8, 11; I, 2, 14; vgl. auch IV, 5, 1ff.  
 [40] PLATON, Apol. 22 e ff.  
 [41] XENOPH., Mem. III, 9, 5; PLATON, Prot. 352 b f.  
 [42] Vgl. schon PLATON, Resp. 441 c f.  
 [43] Apol. 31 c ff.; XENOPH., Mem. I, 1, 9; IV, 3, 14f.  
 [44] PLATON, Apol. 31 c/d; auch Phaidros 242 b/c.  
 [45] Prot. 324 a f.  
 [46] Kriton 50 a ff.  
 [47] EPIKTET, Diss. III, 24. 64ff. u.ö.  
 [48] Hierzu GERDA VON BREDOW: Sein der F. (1960) 30ff. (Kap. 2): Die megarische Schule.  
 [49] Vgl. jedoch PLATON, Phaidon 114 e: F. = Tugend neben anderen.  
 [50] Alkib. 135 c.  
 [51] Resp. 576 c ff., bes. 577 e ff.; vgl. auch 4. Buch.  
 [52] Phaidon 108 a; Phaidros 256 b.  
 [53] Leges 681 b; Polit. 311 b.  
 [54] Phaidon 62 d.  
 [55] Phaidros 245 c; vgl. Leges 959 b.  
 [56] Resp. 617ff.  
 [57] a.a.O. 617 e.  
 [58] 619 c.  
 [59] 620 d/e.  
 [60] Epinom. 982 b f.  
 [61] Leges 963 a; Phil. 30 d.  
 [62] Tim. 68 e.  
 [63] Vgl. auch Phaidon 99 b.  
 [64] Phil. 22 b.  
 [65] Resp. 621 c; vgl. dagegen Polit. 274 a f.  
 [66] Resp. 576 a; Leges 698 b; 699 c.  
 [67] a.a.O. 693 b; vgl. D. NESTLE, a.a.O. [1] 91ff.  
 [68] ARISTOTELES, De mot. anim. 700 b 22.  
 [69] Eth. Nic. 1111 b 7.  
 [70] a.a.O. 1113 a 15 u.ö.  
 [71] 1112 a 29ff.  
 [72] 1110 a 12ff.; vgl. Met. 1025 b 23f.  
 [73] Eth. Nic. 1111 b 29.  
 [74] a.a.O. 1112 b 12 u.ö.  
 [75] 1113 a 10f.  
 [76] 1113 a 4.  
 [77] 1114 a 23f.  
 [78] 1139 a 31ff.  
 [79] 1144 a 20ff.  
 [80] 1144 b 4f.  
 [81] 1114 b 8ff.  
 [82] 1097 b 2ff.  
 [83] Pol. 1253 a 29ff.  
 [84] a.a.O. 1261 b 10.  
 [85] Vgl. 1287 a 18f.  
 [86] Met. 1075 a 16ff.  
 [87] Eth. Nic. 1177 a 27ff.  
 [88] a.a.O. 1100 b 17f.  
 [89] CICERO, De finibus I, 29 u.ö.  
 [90] DIOG. LAERT. X, 128.  
 [91] EPIKUR, Frg. 199. Gnomol. Vat. 77.  
 [92] CICERO, De finibus I, 30.  
 [93] EPIKUR, Ep. III, 133/134.  
 [94] a.a.O. 133.  
 [95] Vgl. auch LUKREZ, De rer. nat. II, 272ff.

- [96] CICERO, De finibus I, 37.  
 [97] SVF I, 61; für CHRYSIPP SVF III, 171.  
 [98] CICERO, De fato 40f.  
 [99] SVF III, 355.  
 [100] CICERO, TUSC. IV, 14.  
 [101] ebda.  
 [102] SVF II, 1128.  
 [103] SVF III, 178.  
 [104] SVF III, 262.  
 [105] SVF III, 356.  
 [106] SVF III, 326.  
 [107] SVF II, 976.  
 [108] SVF II, 975.  
 [109] SVF III, 476 u.ö.  
 [110] Vgl. CICERO, De fato 31ff.  
 [111] De officiis I, 11f.  
 [112] a.a.O. I, 117.  
 [113] I, 107. 115.  
 [114] I, 107 u.ö.  
 [115] Vgl. I, 125.  
 [116] SENECA, Ep. 121.  
 [117] Ep. 90.  
 [118] Vgl. hierzu H. KLOESEL, a.a.O. [1] 11 u.ö.  
 [119] SENECA, Ep. 9.  
 [120] De tranquillitate animae 11, 3.  
 [121] De vita beata 15, 7.  
 [122] EPIKTET, Diss. II, 18, 28.  
 [123] a.a.O. IV, 1, 52 u.ö.  
 [124] Ench. 29, 7.  
 [125] Diss. I, 1, 23.  
 [126] a.a.O. I, 12, 9.  
 [127] IV, 1, 100.  
 [128] I, 12, 8.  
 [129] IV, 1, 89; vgl. II, 17, 22.  
 [130] II, 17, 33; dazu A. BONHÖFFER: Epiktet und das NT (1911) passim.  
 [131] ALEXANDER VON APHRODISIAS, De fato XIV, 50.  
 [132] a.a.O. VI, 14.  
 [133] V, 14.  
 [134] PS.-PLUTARCH, De fato 11.  
 [135] a.a.O. 5.  
 [136] PLOTIN, Enn. VI, 8, 13.  
 [137] ebda.  
 [138] ebda.  
 [139] VI, 8, 12.  
 [140] ebda.  
 [141] ebda.  
 [142] VI, 8, 20.  
 [143] ebda.; vgl. auch 21 fin.  
 [144] VI, 8, 14.  
 [145] VI, 8, 13.  
 [146] VI, 8, 4; vgl. PLATON, Phaidros 245 c.  
 [147] PLOTIN, Enn. III, 1, 8.  
 [148] III, 2, 10.  
 [149] VI, 8, 5.  
 [150] VI, 8, 6.  
 [151] ebda.  
 [152] ebda.

- [153] VI, 8.  
 [154] VI, 8, 2.  
 [155] VI, 8, 14.  
 [156] ebda.  
 [157] VI, 8, 16.  
 [158] JAMBLICHOS, De mysteriis VIII, 6ff. u. X, 5.  
 [159] a.a.O. IV, 3.  
 [160] II, 11.  
 [161] III, 20.  
 [162] IV, 5.  
 [163] X, 5.  
 [164] I, 3.  
 [165] PROKLOS, Inst. theol. 20.  
 [166] a.a.O. 131.  
 [167] 42.  
 [168] PLATON, Sympos. 184 c.  
 [169] PROKLOS, De prov. 24.

*Literaturhinweise.* – a) *Nachschlagewerke*: PAULY/WISSOWA: Realencycl. class. Altertumswiss. 5/2: ELEUTHERIA; 8, 1: LIBERTAS. – A. WALDE/J. B. HOFMANN: Lat. etymol. Wb. 1 (31938) 2 (31954). LITTLE-SCOTT: Greek- Engl. Lex. (Oxford 1940, Nachdruck 1966). – H. FRISK: Griech. etymol. Wb. 1 (1960) 2 (1961ff.). – b) *Gesamtdarstellungen*: A. TRENDELENBURG: Notwendigkeit und F. in der griech. Philos., in: Beiträge zur Philos. 2 (1855) 112–187. – L. CREDARO: Il problema della libertà di volere nella filos. dei Greci. R. C. Istitut. lombardo, Sr. 2, 25 (1892) 607–660. – H. GOMPERZ: Die Lebensauffassung der griech. Philosophen und das Ideal der inneren F. (21915). – H. KLOESEL: Libertas (Diss. Breslau 1935). – D. AMAND: Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque (Diss. Löwen 1945). – I. LANA: La libertà nel mondo antico. Riv. filol. N.S. 33 (1955) 1–28. – M. POHLENZ: Griech. F. Wesen und Werden eines Lebensideals

[*Historisches Wörterbuch der Philosophie: Freiheit. HWPh: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 6955*

(vgl. HWPh Bd. 2, S. 1064 ff.)]

**Leben** (griech. βίος, ζωή; lat./ital. vita; frz. vie; engl. life)

I. *Antike*. – 1. Zwei Wörter bezeichnen L. bei den griechischen Philosophen: βίος und ζωή. Obgleich die Bedeutung dieser beiden Ausdrücke häufig ineinander übergeht, kann man gelegentlich einen Sinnunterschied zwischen ihnen feststellen. Βίος ist oft mit der eigentlich menschlichen Welt verknüpft und bezeichnet vorzugsweise die Lebensdauer, die Lebensart [1]. Immer wird dieses Wort benutzt, um die Biographie zu bezeichnen, die <Vita> der Philosophen. Insbesondere dient es dazu, das alltägliche und gewöhnliche L. zu bezeichnen, derart, daß man bei SEXTUS EMPIRICUS eine bemerkenswerte Entgegensetzung zwischen οἱ ἀπὸ τοῦ βίου (die im L. stehen) und den Philosophen findet, die um so interessanter ist, als eines der Prinzipien des Skeptizismus gerade darin besteht, nicht «nach einer philosophischen Theorie» zu leben, sondern «das L. als Führer zu nehmen» [2]. Dagegen kann ζωή in einem engeren Sinn die Tatsache des L. selbst bezeichnen, ob es sich nun um Menschen, Tiere oder Pflanzen handelt [3]. Im Lateinischen entspricht unterschiedslos das Wort <vita> den beiden griechischen Termini.

*Anmerkungen.*

[1] PLOTIN, Enn. III, 7, 11, 44; III, 7, 12, 2; PLATON, Leg. 733 d.

[2] SEXTUS EMPIRICUS, Adv. Math. VIII, 355; XI, 49; X, 165; Pyrrh. Hypot. III, 2; DIOGENES LAERTIUS IX, 62.

[3] ARISTOTELES, De animal. gen. II, 1, 732 a 12; III, 11, 762 a 32.

2. Bei PLATON wird, wie es scheint, <L.> erstmals ein philosophischer Begriff; es wird mit der inneren Bewegungskraft identifiziert. Das Lebendige ist mit Selbstbewegung begabt; genau sie macht das L. aus [1]. Das Prinzip des L. ist die Seele [2]: Sie ist L. oder Selbstbewegung [3]. Diese Begriffe dienen nicht nur zu begründeter Erfassung der Bewegung einzelner Lebewesen; ihre Anwendung erstreckt sich auf das gesamte Universum, das Platon als ein vollkommenes Lebewesen darstellt [4], begabt mit einer einzigen Seele [5]. Im <Sophistes>, wo Platon die Gemeinschaft und Teilhabe der Gattungen (Seiendes, Bewegung, Ruhe) untereinander untersucht und das Bestehen einer Gemeinschaft zwischen der Gattung 'Seiendes' und der Gattung 'Bewegung' behauptet, also behauptet, das Seiende könne sich bewegen, räumt er dem παντελώς ὄν, d.h. dem durchaus Seienden, Vernunft, Seele und L. ein [6]. Spricht Platon damit der Welt der reinen Formen, sie an dieser Stelle durch den Ausdruck παντελώς ὄν bezeichnend (was auch vollkommenes Sein heißen kann), Bewegung und L. zu oder spricht er vielmehr umgekehrt, die Formen stets als unbeweglich betrachtend, L. nur einer von den Seinsebenen zu, welche zusammengenommen das Seiende insgesamt konstituieren? Zu der Schwierigkeit, die sich an dieser dunklen und mehrdeutigen Stelle des <Sophistes> erhebt, kommt eine weitere aus dem <Timaios> hinzu, an der Platon sagt, daß die Vernunft des demiurgischen Gottes die Formen sieht, die in dem «Lebewesen an sich», d.h. in dem intelligiblen Urbild, enthalten sind [7]. Kann man L. und Unbeweglichkeit vereinbaren – das ist eines der Grundprobleme, die Platon fortan dem abendländischen Denken aufgegeben hat.

ARISTOTELES seinerseits zögert nicht, im Buch XII der <Metaphysik>, das wahrscheinlich die Diskussionen der Akademie über das Verhältnis zwischen Sein, L. und Vernunft widerspiegelt [8], dem ersten unbeweglichen Beweger L. zuzusprechen. Der Akt des Denkens ist L., und Gott ist dieser Akt selbst; dieser in sich selbst existierende Akt konstituiert das vollkommene und ewige L. Gottes. Gott ist das ewige vollkommene Lebewesen [9]. Aber genau genommen ist das L., das von Aristoteles konkret mit der Seele identifiziert wird, nicht mehr wie bei Platon Selbstbewegung, sondern es wird bei ihm unbeweglicher Beweger. Wenn Aristoteles auf diese Weise die Begriffe des L. und der Unbeweglichkeit verbinden kann, dann geschieht dies aufgrund seines Begriffs des Aktes (ἐνέργεια) und seiner Theorie der

Priorität des Aktes gegenüber der Potenz. Die neuplatonischen Kommentatoren haben diesen Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles konstatiert [10].

Wenn es auch wahr ist, daß der Begriff des L. von Platon und Aristoteles in der philosophischen Argumentation und Reflexion in Verbindung mit den Problemen der Seele, der Bewegung und des Aktes gebraucht wird, so muß man dennoch feststellen, daß sich weder bei ihnen noch bei den Stoikern eigentliche Untersuchungen über den Begriff des L. als solches finden. Die Phänomene des L. werden zwar aufmerksam studiert, aber nur im allgemeinen Rahmen einer Theorie der Natur und der Bewegungstypen. Auch in den von den *Stoikern* unterschiedenen Seinsstufen (d.h. der Spannung des Pneuma), nämlich ἔξις, φύσις, ψυχή, λόγος (Zusammenhalt, (belebte) Natur, Seele, Vernunft), findet man keinen Platz, der ausdrücklich dem Begriff des L. vorbehalten wäre [11].

*Anmerkungen.*

[1] PLATON, Phaidr. 245 c 7–8.

[2] Phaidon 105 c–d.

[3] Leg. 895–896.

[4] Tim. 32 d.

[5] Tim. 34 b.

[6] Soph. 248 e.

[7] Tim. 39 e.

[8] Vgl. H.-J. KRÄMER: Zur gesch. Stellung der arist. Met. Kantstudien 58 (1967) 352.

[9] ARISTOTELES, Met. XII, 7, 1072 b 28.

[10] MACROBIUS, In Somn. Scip. II, 13, 1–16. 26.

[11] SVF 2, 1013.

3. Der neuplatonische Begriff des L. ist aus einer Systematisierung der platonischen Entgegensetzungen von Sein und Bewegung, Identität und Andersheit, Begrenztheit und Unbegrenztheit hervorgegangen: Das L. wird mit der Bewegung, der Andersheit und der Unbegrenztheit identifiziert. Da PLOTIN übrigens in der Nachfolge von Platon und vor allem von Aristoteles das Denken als eine L.-Tätigkeit begreift, wird er dazu geführt, aufgrund seiner Definition des L. die unbegrenzte Bewegung, die das L. ist, als notwendige und integrierende Phase des Prozesses der Selbstsetzung der göttlichen Vernunft einzuführen. Vom Einen oder vom transzendenten und absolut einfachen Guten entspringen und strahlen aus eine Andersheit, eine Bewegung und eine Unbegrenztheit, die nichts anderes sind als das L. selbst [1]. Diese Bewegung entfernt sich vom Einen und geht auf einen Zustand der Vielfalt und Zerstreung hin. Das ist der transzendente Ursprung der Materie. Aber diese Bewegung will, weil sie vom Einen ausgeht, zum Einen zurückkehren. Im Moment, da das L. seine Umkehr zum Einen hin beginnt, ist es noch unbegrenzt; aber sobald es einmal das Eine gesehen hat, ist es begrenzt. Das L., das Grenze und Bestimmtheit durch die Ausstrahlung des Einen empfangen hat, wird zur vielfältigen Einheit des Seins und der Vernunft. So sind die Einheit und die Substanz, die Vernunft und das Intelligible Ergebnisse einer Umkehr der ursprünglichen, zur Zerstreung führenden L.-Bewegung. Das L. benutzt Vernunftbestimmungen, um zu versuchen, sich mit seinem Ursprung wieder zu verbinden [2]. Bei Plotin kommt, wie es scheint, erstmals in der Geschichte des Denkens die Idee auf- später eine Lieblingsidee der deutschen Romantik und Bergsons – von der Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung, die fähig ist, die dynamische Kontinuität des Lebensstromes zu erfassen, der vom ersten Prinzip der Dinge bis hin zu den untersten Grenzen des Universums fließt: «Willst du nun die ewig in ihr quellende Unendlichkeit fassen, dies nie ermüdende unverwüsthliche und nie sich erschöpfende Sein, das in sich selbst von L. gleichsam überwallt ...» [3].

Im späteren Neuplatonismus, bei PORPHYRIOS, JAMBlichOS, PROKLOS und DAMASKIOS, wird die Systematisierung der neuplatonischen Begriffe noch strenger. Das L.

wird das zentrale vermittelnde Element der Triade Sein-L.-Denken. Alle Ebenen oder Stufen der wahren Wirklichkeit realisieren sich durch eine Bewegung des Selbsterzeugens und des Hervorgangs, die drei Momente enthält. Im Moment des Seins präexistiert das Seiende noch vor sich selbst als reine Wesenheit. Es tritt aus diesem Zustand heraus, unterscheidet sich von sich selbst, entfremdet sich im Moment des L.: Das ist das Aufwallen des L. (ζωή, τὸ ζέον) [4]. Es kehrt zu sich selbst zurück, identifiziert sich von neuem mit sich selbst im Moment des Denkens, das Wissen seiner selbst ist [5].

Diese Theorien präsentieren sich übrigens infolge des Einflusses von gnostischen, hermetischen und chaldäischen Strömungen, die seit dem 2. Jh. n.Chr. in das philosophische Denken eindringen, oft unter mythischen Aspekten. Man findet daher Zoe identifiziert mit den Gestalten der Psyche, der Hecate, der Artemis und der Köre. In diesen mythischen Darstellungen ist Zoe also stets eine weibliche Macht, das L. stellt auf diese Weise die weibliche Phase des Prozesses der Selbstsetzung der Wirklichkeit dar: Man kann sagen, daß das Seiende, transzendenter Vater, sich verweiblicht und «Jungfrau-Mutter» wird, um den männlichen Sohn zu gebären, der der vollkommene Geist ist [6].

*Anmerkungen.*

[1] PLOTIN, Enn. V, 2, 1, 8; II, 4, 5, 29–34; II, 4, 15, 17–20.

[2] a.O. VI, 7, 17, 14–25; VI, 7, 16, 13–19; VI, 7, 21, 5.

[3] VI, 5, 12, 7 (vgl. den ganzen Kontext); V, 2, 2, 27; III, 8, 10, 1–15.

[4] Vgl. DAMASKIOS, Quaest. et Solut. § 81. Bd. 1, 179, 9, hg. RUELLE.

[5] Vgl. W. BEIERWALTES: Proklos (1965) 93–118; P. HADOT: Porphyre et Victorinus (Paris 1968) 306–312.

[6] M. VICTORINUS, Adv. Arium, hg. HENRY/HADOT, CSEL 83, I, 51, 28–36; dtsh. in P. HADOT/U. BRENKE: M. Victorinus, Christl. Platonismus, in: Bibl. der alten Welt (1967) 194; vgl. H. LEWY: Chaldaean oracles and theurgy (Kairo 1956, verbess. Paris 21978) 83–98.

4. «Fühlen, daß man lebt, ist angenehm» [1]. Für die der platonischen und aristotelischen Tradition angehörenden Philosophen ist es selbstverständlich, daß das L. nur ein Gut sein kann: «Das L. gehört zu den Gütern, die an sich einen Wert oder eine Lust darstellen» [2]. Diesem Satz des ARISTOTELES entspricht jener PLOTINS: «Wir setzen das L. als Glückseligkeit an» [3]. Allerdings präzisieren Aristoteles und Plotin sofort im Anschluß an die genannten Stellen, daß sie unter «L.» das L. verstehen, das der wahren Natur des Menschen gemäß ist, d.h. das bewußte und reflektierte L., letztlich das weise L., das sich in Kontemplation und Aktion der Vernunft angleicht. So verstanden, ist die Identität zwischen L. und Glück, wie man sagen kann, eine Lehre, die allen philosophischen Schulen der Antike gemeinsam ist, Stoizismus und Epikureismus nicht ausgenommen. Und ohne jegliche Paradoxie kann man gleicherweise sagen, daß für alle Philosophien der Antike PLATONS Formel gilt: «Philosophieren bedeutet, sterben zu lernen» [4]. In der Tat betrachten alle das wahre L., d.h. das philosophische L., als eine innere Umwandlung, kraft welcher der Mensch sein eigenes L. so sieht, daß er den Tod nicht mehr fürchtet, sei es, weil er ihn als ein natürliches Phänomen, sei es, weil er ihn als eine Befreiung betrachtet, die den Geist aus dem Gefängnis des Körpers befreit. Letztere Haltung ist die der Platoniker, für die das L. im Körper ein Tod ist, während die Trennung der Seele und des Körpers das wahre L. ist [5]. Das einzig wahre L. ist das L. des Geistes.

Am Ende der Antike kommt es zum historischen Ereignis einer Begegnung der platonischen und der christlichen Konzeptionen des wahren L. Für Plotin und die Neuplatoniker ist das wahre L. in der göttlichen Vernunft hypostasiert, die vom absolut einfachen Guten emaniert. Diese ursprüngliche Weisheit und Vernunft ist die Quelle sowohl des L. als auch des guten L.: Das L. der göttlichen Vernunft ist ursprüngliches Licht, und es erleuchtet die Seele mit seinen Strahlen [6]. Für ORIGENES und fast die gesamte christliche Tradition [7] kommen diese platonischen Theorien genau mit den Formeln des Prologs des



Johannes-Evangeliums überein: «Das, was geschaffen ist, war L. in ihm, und das L. war der Menschen Licht» (Joh. 1, 4). Die Weisheit oder Vernunft, die der Sohn Gottes ist, ist selbst L. und Licht, und wahrhaft leben heißt, Erleuchtung empfangen von diesem ursprünglichen lichtvollen L. AUGUSTINUS anerkennt in seinen <Confessiones>, daß er diese Lehre des Johannes-Evangeliums in den platonischen Büchern wiedergefunden hat [8]. Heiden und Christen bringen ihr Ideal mit denselben Worten zum Ausdruck: «L. nach dem Geiste» [9].

*Anmerkungen.*

[1] ARISTOTELES, Eth. Nic. IX, 9, 1170 b 1.

[2] a.O. IX, 9, 1170 a 19.

[3] PLOTIN, Enn. I, 4, 3, 2.

[4] PLATON, Phaidon 67 e.

[5] MACROBIUS, In Somn. Scip. I, 10, 17; 1, 13, 5.

[6] PLOTIN, Enn. V, 3, 8, 24–40.

[7] ORIGENES, In Iohannem II, § 112–157.

[8] AUGUSTINUS, Conf. VII, 9, 13.

[9] PORPHYRIOS, De abstin. I, 29; M. VICTORINUS, In Galatas 5, 16, hg. LOCHER, 64, 23.

*Literaturhinweise.* R. JOLY: Le thème philos. des genres de vie dans l'Antiquité class. (Bruxelles 1956). – H. LEWY s. Anm. [6 zu 3]. – W. HIMMERICH: Eudaimonia (1959). – P. HADOT und H. CH. PUECH: L'entretien d'Origène avec Héraclide et le comm. de saint Ambroise sur l'Évangile de saint Luc. Vigiliae christianae 13 (1959) 204–234. – P. HADOT: Etre, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin, in: Entretiens sur l'Antiquité class. (Genève 1960) 105–157; vgl. Anm. [5 zu 3]; Plotin ou la simplicité du regard (Paris 1973) 43–60. – E. DEGANI: AION. Da Omere ad Aristotele (Padua 1961). – R. HOLTE: Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philos. ancienne (Paris 1966). – J. M. RIST: Eros and Psyche. Stud. in Plato, Plotinus and Origine (Toronto 1964). – W. BEIERWALTES s. Anm. [5 zu 3]. – H.-J. KRÄMER s. Anm. [8 zu 2]; Der Ursprung der Geistmet. (1967). – W. DEUSE: Theodoros von Asine (1973).

P. HADOT

II. *Der L.-Begriff der Bibel.* – 1. *Altes Testament.* – Das *diesseitige irdisch-leibliche L.* in Gesundheit und Glück (hebr. ḥajjîm) ist für den Menschen des Alten Testaments das höchste Gut. Hat er es von Gott als dem Schöpfer auch nur befristet erhalten, so hofft er doch, erst nach einem langen und erfüllten L. «alt und lebenssatt» zu sterben. Diese und ähnliche Formulierungen finden sich zwar nur in jüngeren Quellen innerhalb des Alten Testaments [1], doch darf deshalb der damit ausgesprochene Gedanke nicht als auf diese Spätzeit begrenzt gesehen werden. Parallelaussagen in akkadischen und ägyptischen Quellen zeigen, daß das Ideal des langen und zugleich erfüllten L. kein alttestamentliches Spezifikum ist.

Wiederholt findet sich die Sequenz «Halten der Gebote – L.», vor allem im <Deuteronomium> [2]. Der Mensch lebt nicht allein vom Brot, sondern von all dem, was Gott gebietet [3]. Ähnliche Aussagen stehen im Heiligkeitsgesetz [4] und bei den Propheten, z.B. Amos [5], Habakuk [6] und besonders Ezechiel [7], wobei für die prophetische Botschaft L. die Annahme des umkehrwilligen Sünders durch Gott impliziert: «Wenn der Gottlose umkehrt ... und Recht und Gerechtigkeit übt – 'leben soll er', nicht sterben» [8]. Dahinter steht die aus kultischer Praxis (priesterlicher Zuspruch im Namen Jahwes) erwachsene «deklaratorische Formel» (G. von Rad) «Gerecht ist er – leben soll er.» Im Kult erfolgt also Feststellung der Gerechtigkeit und in einem damit Zusage des L. Somit ist <L.> gerade als auch kultischer Begriff Relationsbegriff: L. kann nicht ohne Beziehung von Gott her und auf Gott hin verstanden werden.

Liegt dem soeben Gesagten weithin der 'Tun-Ergehen-Zusammenhang' zugrunde – der Mensch schafft durch sein Tun seine «schicksalwirkende Tatsphäre» (K. Koch) –, so wird doch auch im Laufe der Geschichte Israels immer wieder gesehen, daß es nicht immer dem

gut geht, der gut handelt, und daß auch der Gute jung und lebensungesättigt sterben kann. Damit ist die Theodizeefrage und mit ihr die Frage nach einem gerechten Ausgleich in einem L. nach dem Tode unerbittlich gestellt. Umstritten ist die Auslegung einiger Psalmen, in denen der Beter um Errettung aus dem Tode bzw. aus der Scheol, dem Ort einer schattenhaften Existenz der Verstorbenen, fleht: Geht es um postmortale Errettung, also um die Hoffnung auf ein ewiges L. nach dem Tode? Eindeutig ist, daß der Beter seine elende Lage als der Machtsphäre des Todes preisgegeben sieht: Elendes L. ist bereits Tod. So sehr jedoch die Wendung «Errettung aus dem Tode» zunächst einmal metaphorisch gemeint ist (so in grundsätzlicher Weise Ch. Barth), so dürfte aber zumindest in Ps. 73 *auch* die Hoffnung auf ein jenseitiges L. deutlich ausgesprochen sein (G. von Rad gegen Ch. Barth).

Einen Sonderfall stellen <Genesis> 2 und 3 (Jahwist) dar. In mythologischer Weise wird erzählt, wie Gott den Menschen aus «Staub von der Erde» formt und ihm dann in die Nase L.-Atem einhaucht, so daß er zum «lebenden Wesen» (näphäsch ḥajjāh) wird [9]. Die für den Fall des Ungehorsams angedrohte sofortige Todesstrafe [10] wird aber dann doch nicht verhängt, wohl aber rekuriert Gott beim Strafurteil darauf, daß der aus Staub Erschaffene wieder zu Staub wird [11]. In den weiteren Kapiteln der Urgeschichte zeigt sich in priesterschriftlichen Abschnitten eine kontinuierliche Abnahme der L.-Dauer und somit der L.-Qualität als Folge der eskalierenden Sünde. Gehören auch Gen. 2 und 3 zu den heute bekanntesten Abschnitten des Alten Testaments, so spielen sie doch für die übrigen alttestamentlichen Aussagen über L. und Tod so gut wie keine Rolle.

2. Im *Neuen Testament* wird <L.> vor allem mit ζωή und ψυχή wiedergegeben, auffälligerweise aber kaum mit βίος, dem in der klassischen Gräzität üblichen Begriff für L. als geschichtliches Dasein.

Wie im Alten Testament ist <L.> ein *Relationsbegriff*, freilich ohne kultische Dimension. Nur der lebt in eigentlicher Weise, der in der rechten Beziehung zu Gott bzw. Christus existiert. Dieser Gedanke ist vor allem für das JOHANNES-Evangelium konstitutiv. In seinem eingeborenen Sohn «exegesiert» [12] sich Gott, so daß kraft dieses Geschehens der Sohn das L. (ζωή), das er schon aufgrund seines Gottseins *ist* bzw. in sich hat, für die Menschen *wird*, indem er es ihnen vermittelt [13]. Wer glaubt, hat «ewiges L.» (ζωή αἰώνιος), d.h. von Gott geschenktes letztgültiges L. [14]. Der Begriff «ewiges L.» meint also primär nicht ein L. nach dem Tode; vielmehr ist postmortales L. nur die Konsequenz des präsentischen «ewigen» L. Johannes vertritt damit jene Anschauung, die mit einem paradoxen Begriff «*präsentische Eschatologie*» genannt wurde (R. Bultmann). Darin, daß Johannes das Begriffspaar <L.> und <Tod>, im eigentlichen Sinne verstanden, nicht als biologischen Sachverhalt faßt, stimmt er mit dem hellenistischen Judentum überein, das seinerseits auch in der Tradition griechischer philosophischer Strömungen steht. So definiert z.B. PHILON L. geradezu als das Gute (τὸ ἀγαθόν) und die Tugend, den Tod aber als das Schlechte (τὸ κακόν) und die Schlechtigkeit im diesseitigen Dasein [15]. Auch die Gnosis versteht L. und Tod nicht als physische Phänomene: L. ist Gottes Wirklichkeit im Menschen, fast als dinghaftes Etwas. Keineswegs ist aber das Johannes-Evangelium im gnostischen Geist geschrieben, sondern der Evangelist wendet sich in gnostischer Terminologie gegen die Gnosis.

PAULUS kann zwar die Verben «leben» und «sterben» im biologischen Sinn verwenden [16]; doch wie Johannes gebraucht er sie vor allem in theologisch prägnanter Weise, etwa wenn er Hab. 2, 4 zitiert: «Der aus Glauben Gerechte wird leben» [17]. Mehr noch gilt dies für die Substantive <L.> und <Tod>. So verlagert er den Tod ins physische L., indem er den nicht an Christus Glaubenden im Machtbereich des Todes sieht. Selbst der nach Gesetzesgerechtigkeit strebende Jude [18], ja gerade er hat sich bereits in die Fänge des Todes verstrickt, weil er – ohne zu wissen, was er tut! [19] – das Gesetz zum Mittel egoistischer Selbstrechtfertigung mißbraucht. So deduziert Paulus im Rahmen seiner Rechtfertigungslehre, daß das Gebot des Gesetzes, seinem Ursprung und Wesen nach zum L. gegeben, faktisch zum Tode führt: ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, αὕτη εἰς θάνατον [20]. Die Tiefendimension der Sünde

(ἀμαρτία sowohl als schuldverstrickender Machtbereich als auch als quasipersonifizierte Macht) erschließt sich nur dem, der durchschaut, wie sie gerade durch das auf das L. angelegte Gute (τὸ ἀγαθόν = das gute Gesetz Gottes [21]) den Tod wirkt und so den, der sich auf dem Wege des L. wähnt, bereits auf den Weg des Todes gebracht hat. Paulus will also in Röm. 7 das Höchstmaß an Selbsttäuschung entlarven.

Wer aber aufgrund des Glaubens gerechtfertigt ist, d.h. in den Bereich der machtvollen Gerechtigkeit Gottes (δικαιοσύνη θεοῦ) versetzt ist, hat bereits jetzt schon «ewiges L.» kraft des hier (und am Jüngsten Tag) lebendigmachenden Geistes [22]. Ζωὴ αἰώνιος in Röm. 6, 22f. impliziert zumindest die Gegenwart, wenn nicht sogar dieser Begriff hier a fortiori präsentisch gemeint ist. Die entscheidende Wende ist eben nicht die Auferstehung am Jüngsten Tag – bezeichnenderweise ist auch die zukünftige Existenzweise somatisch, wenn auch als σῶμα πνευματικόν und nicht mehr als σῶμα ψυχικόν [23] –, sondern der Augenblick der Rechtfertigung, in dem der Mensch vom Tode befreit und mit L. (ζωή) begnadet wird. Doch ist dieses gegenwärtige L., vor allem für Paulus in seiner apostolischen Existenz, verborgen unter den Widerwärtigkeiten der Gegenwart: «Wie die Sterbenden sind wir – doch siehe, wir leben!» [24]

Sowohl Johannes wie Paulus lehren also, wenn auch mit unterschiedlicher Akzentuierung, eine präsentische Eschatologie, die freilich bei beiden die futurische Komponente einschließt. Auf jeden Fall ist festzuhalten, daß theologisch ein postmortales L. des Christen nur vom präsentisch verstandenen «ewigen» L. her gesehen werden darf – nicht umgekehrt! Die Auferweckung Christi geschah als Antizipation des Eschaton, damit die Existenz der Glaubenden schon jetzt eschatologische Existenz ist.

Diesen spezifisch theologischen Gebrauch von ζωή finden wir nicht in der Verkündigung JESU. Er spricht wohl vom «Eingehen in das L.» (εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν) [25], worunter das L. in der künftigen Gottesherrschaft (βασιλεία τοῦ θεοῦ) verstanden ist. Doch unabhängig vom Begriff ζωή geht es Jesus gerade bei der Ankündigung der nahen Gottesherrschaft um die eschatologische Überwindung unwürdiger L.-Zustände (Armut, Unterdrückung [26]), ohne daß er aber als Sozialrevolutionär mißverstanden werden dürfte. Seine Krankenheilungen dokumentieren, welche Bedeutung er dem leiblichen L. beimißt – eine Konsequenz und ein Durchhalten des *alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*. Die Urgemeinde hat diesen Gedanken aufgrund ihrer Ostererfahrungen in den legendarischen Erzählungen der Totenerweckungen durch Jesus verdichtet [27]. Entscheidend für die Verkündigung Jesu ist des weiteren, daß, wer seine ψυχή (L., nicht Seele!) zu retten sucht, sie verdirbt (ἀπολέσει ist mit «verlieren» zu schwach übersetzt); wer sie aber um des Evangeliums willen verdirbt, rettet sie [28]. Dieser Ausspruch wird dadurch noch schärfer profiliert, daß das L. als unersetzliches Gut behauptet wird [29]. Diese Art von Jesus-Worten wurde im Prozeß der Weitergabe durch die ersten christlichen Gemeinden theologisch auf den Tod Jesu hin reflektiert und demgemäß umformuliert: «Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein L. als Lösepreis für die Vielen hinzugeben» (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) [30]. Dies steht zwar inhaltlich und terminologisch wieder in jüdisch-hellenistischer Tradition – «das L. hingeben um des Bundes unserer Väter willen» (δοῦναι τὰς ψυχὰς) [31] –, doch wird hier, spezifisch neutestamentlich über das zeitgenössische Judentum hinausgehend, die Tat der L.-Hingabe als Ausdruck eigentlichen L. auf Gott bezogen: In der ureigenen L.-Tat des Menschen Jesus von Nazareth als des Gottessohnes wird *Gottes* schenkende Liebe transparent [32].

#### Anmerkungen.

[1] z.B. Gen. 25, 7; 1. Chr. 29, 28; Hiob 42, 17.

[2] Dt. 4, 1; 5, 33; 8, 1 u.ö.

[3] Dt. 8, 3.

- [4] Lev 18, 5.
- [5] Am. 5, 4. 14.
- [6] Hab. 2, 4.
- [7] Ez. 18; 33, 10–20.
- [8] Ez. 18, 21.
- [9] Gen. 2, 7.
- [10] Gen. 2, 17.
- [11] Gen. 3, 19.
- [12] Vgl. Joh. 1, 18.
- [13] Joh. 1, 1. 4; 6, 48; 14, 6. 19 u.ö.
- [14] Joh. 5, 24.
- [15] PHILON, De fuga 58.
- [16] z.B. Röm. 8, 12f.; 14, 8.
- [17] Gal. 3, 11; Röm. 1, 17.
- [18] Röm. 10, 2ff.
- [19] Röm. 7, 15.
- [20] Röm. 7, 10.
- [21] Röm. 7, 13.
- [22] Röm. 8, 2ff.
- [23] 1. Ko. 15, 44.
- [24] 2. Ko. 6, 9.
- [25] z.B. Mk. 9, 43. 45.
- [26] z.B. Lk. 6, 20f.
- [27] z.B. Mk. 5, 21ff.
- [28] Mk 8, 34ff.
- [29] Mk. 8, 37.
- [30] Mk. 10, 45.
- [31] 1 Makk. 2, 50.
- [32] Vgl. auch Röm. 5, 6ff.

*Literaturhinweise.* L. DÜRR: Die Wertung des L. im AT und im antiken Orient (1926). – R. BULTMANN/G. VON RAD/G. BERTRAM: Art. ζάω/ζωή, in: Theol. Wb. zum NT 2 (1935) 833–877. – CH. BARTH: Die Errettung vom Tod in den individuellen Klage- und Dankliedern des AT (1947). – F. MUSSNER: ΖΩΗ. Die Anschauung vom «L.» im vierten Evangelium (1952). – K. KOCH: Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT? Z. Theol. u. Kirche 52 (1955) 1–42. – TH. C. VRIEZEN: Art. «Ewiges L. I. Im Alten Testament», in: RGG3 2, 799–801. – H. CONZELMANN: Art. «Ewiges L. IIIb. Im NT», in: RGG3 2, 804f. – G. VON RAD: «Gerechtigkeit» und «L.» in der Kultsprache der Psalmen, in: Ges. Aufsätze zum AT (1961) 225–247. – W. ZIMMERLI: «L.» und «Tod» im Buche des Propheten Ezechiel, in: Gottes Offenbarung. Ges. Aufsätze zum AT (1963) 178–191. – R. MARTIN-ACHARD/H. W. HUPPENBAUER: Art. «L.», in: Bibl.-hist. Handwb. 2 (1964) 1055–1060. – L. WÄCHTER: Der Tod im AT (Berlin-Ost 1967). – G. GERLEMANN: Art. «hjh, leben», in: Theol. Handwb. zum AT 1 (1971) 549–557. – R. SCHNACKENBURG: Das Johannesevangelium 2: Herders Theol. Komm. zum NT IV/2) (1971) Exkurs: Der Gedanke des L. im Joh.-Ev. 434–445. – O. KAISER/E. LOHSE: Tod und L. (1977). – G. H. LINK: Art. «L.», in: Theol. Begriffslex. zum NT 2 (1977) 839–847. – H. RINGREN: Art. «hājāh», in: Theol. Wb. zum AT 2 (1977) 874–898.

H. HÜBNER

*[Historisches Wörterbuch der Philosophie: Leben. HWPh: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 16056  
(vgl. HWPh Bd. 5, S. 52 ff.)]*

## Liebe

I. *Antike*. – 1. *Der Begriff* <L.> meint: a) die einheitsstiftenden Beziehungen zwischen beseelten oder als beseelt gedachten Wesen und ist daher verwandt mit Freundschaft; b) die empfundene, auf solche Vereinigung hinwirkende Kraft und ist daher verwandt mit Begehren, Verlangen, Erstreben.

Der Begriff läßt sich nicht nach Gebieten lokalisieren: er gehört zur Metaphysik und Kosmologie ebenso wie zur Anthropologie, Theologie, Psychologie, Geschichtsphilosophie, Ethik oder Politik. Für den sprachlichen Gebrauch ergibt sich aus dem gleichen Grunde eine Vielzahl von Bezeichnungen, die gelegentlich vertauschbar, aber niemals streng synonym sind. Infolgedessen treten Wortgeschichte und Begriffsgeschichte weitgehend auseinander. So besagt die Tatsache, daß das deutsche Wort <L.> auf die indogermanische Wurzel <leubh-> (gutheißen, loben) zurückgeht und mit dem lateinischen <lubens> (gern), dem althochdeutschen <luba> (Affekt), dem mittelhochdeutschen <liebe Freude>, <L.> aber auch mit <Glaube> stammverwandt ist, verhältnismäßig wenig für seine heutige Bedeutung. Wesentlicher ist die Vielzahl von griechischen und lateinischen Ausdrücken wie *φιλία*, *ἔρως*, *ἀγάπη* (das Wort, das besonders in seiner verbalen Form *ἀγαπᾶν* die ganze Fülle der im Alten Testament zu Wort kommenden Gottesliebe und der entsprechenden hebräischen Vokabeln in sich aufnimmt) [1], <amor>, <dilectio>, <amicitia>, <caritas>, die auch im Wortgebrauch der anderen modernen europäischen Sprachen nachwirken.

*Literaturhinweise*. M. SUSMAN: Vom Sinn der L. (1912). – K. ADAM: Glaube und L. (1927). – H. SCHOLZ: Eros und Caritas. Die plat. L. und die L. im Sinne des Christentums (1929). – R. SAITSCHICK: Schicksal und Erlösung. Der Weg von Eros zu Agape (41929). – L. GRÜNHUT: Eros und Agape (1931). – A. NYGREN: Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christl. L. 1.2 (1930, 1937). – E. BRUNNER: Eros und L. (1937). – M. C. d'ARCY: The mind and heart of love (New York 1947). – G. THIBOU: Ce que Dieu a uni. Essai sur l'amour (Paris 1945). – J. GUITTON: Essai sur l'amour humain (Paris 1948). – T. OHM: Die L. zu Gott in den nicht-christl. Relig. (1950). – H. KUHN: Eros – Philia – Agape. Philos. Rdsch. 2 (1945) 140–160; Zwei Grundgestalten der L. a.O. 4 (1956) 182–191; <L.> – Gesch. eines Begriffs (1975). – M. NÉDONCELLE: Vers une philos. de l'amour et de la personne (Paris 1957). – C. S. LEWIS: The four loves (London 1960). – G. KRANZ: L. und Erkenntnis (1972). – J. B. LOTZ: Die drei Stufen der L. Eros, Philia, Agape (1971). – J. PIEPER: Über die L. (1972). – A. und W. LEIBBRAND: Formen des Eros. Kultur und Geistesgesch. der L. I: Vom Mythos bis zum Hexenglauben; II: Von der Reformation bis zur sexuellen Revolution (1972). – G. SANDER: Empfindsamkeit I: Voraussetzungen und Elemente (1974).

2. *Die kosmogonische L.* – Der Gedanke der L. als welterschöpfender Macht hat ein mythisches Vorspiel bei Hesiod, erreicht einen Höhepunkt mit Empedokles und klingt aus in dem Gedicht des Lukrez <De rerum natura>. In der Theogonie HESIODS wird Eros geschildert als der Erstgeborene in der göttlichen Genealogie, «der schönste der unsterblichen Götter» [2], Ursache oder auch Folge der Urbegattung von Chaos und Erde. Das Gedicht des EMPEDOKLES über die Natur war vermutlich als ein dichterisch-philosophischer Lobpreis der L. gedacht, die hier nicht Eros, sondern Freundschaft (*φιλότης*) heißt, aber auch Freude (*γηθοσύνη*) oder Aphrodite. Die L. wird als eine alles verbindende und alles durchdringende kosmische Macht gesehen, der die zerteilende Macht des Streites und des Hasses (*νεῖκος*) gegenübersteht. Das Gegenspiel dieser beiden Mächte löst für Empedokles das Rätsel einer zeitlich bewegten Welt: die Elemente, die die L. zu einer «gefügten Ordnung» vereint, werden durch den Streit wieder getrennt [3].

3. *Platon und Plotin*. – Der Athener, der in den <Nomoi> von der Natur der «sogenannten L.» (*τῶν λεγομένων ἐρώτων*) [4] spricht, unterscheidet zwei Formen der Zuneigung: eine Verbindung von Gleich zu Gleich bei ähnlicher Trefflichkeit; sodann eine auf Ungleichheit beruhende Verbindung wie zwischen Dürftigkeit und Fülle. In beiden Fällen sprechen wir, wenn die Neigung heftig ist, von Eros statt von *φίλων*. Die erste Form ist sanft und dauernd, die zweite ungestüm und wild. Zwischen ihnen wird der Liebende hin- und hergerissen, wenn es ihm nicht gelingt, durch Mischung der beiden zu einer dritten Form zu gelangen, indem

sich die Neigung von der sichtbaren Schönheit des Geliebten abkehrt und in Verachtung leiblichen Genusses der Seele des Geliebten zuwendet [5].

Sofern sich in den Dialogen das Werden der Philosophie darstellt, können sie sämtlich als erotische Dialoge bezeichnet werden; die philosophische Überwindung der Päderastie – die im Griechenland des klassischen Zeitalters und vor allem in Athen geduldet oder gepflegt wurde [6] – wird ermöglicht durch eine Synthese, die zwei auseinanderstrebende Bedeutungstendenzen der L. sinnvoll verbindet: die L. als Begehren, das sich philosophisch zum ‘Aufstieg’ (ἀνοδος) verwandelt, und die L. als Geselligkeit (ἐταιρεία), die sich philosophisch zur herabsteigenden Fürsorge (ἐπιμέλεια) verklärt, fügen sich zur Einheit des im <Symposion> und <Phaidros> analysierten und gefeierten Eros zusammen.

Der <Lysis>, die philosophische Erotik auf der Stufe des platonischen Frühwerks, bereitet die im <Symposion> vollendete Synthese vor. Thema ist φιλία, nicht ἔρως. Untersucht wird zunächst die L.-Beziehung von Menschen zu Mensch, und zwar unter dem Gesichtspunkt des Herrschendürfens über sich selbst wie über andere. Die Eltern lieben ihre Kinder, aber übergeben ihnen dennoch nicht die freie Verfügung über ihre eigene Person oder über ihr Eigentum. Lieben ist also nicht: die geliebte Person gewähren zu lassen. Das gilt auch für die politische Herrschaft: Wir überlassen sie nur solchen, denen wir die erforderliche Kenntnis zutrauen. Dann springt die Nachforschung über zur Begehrens-L., die auf nicht-menschliche Wesen oder Sachen gerichtet ist wie Pferde, Hunde, Wein, Weisheit – eine L., die eine Wechselseitigkeit ausschließen kann [7]. Das Geliebte fällt zusammen mit dem jeweiligen Ziel des Begehrens, wobei aber dieses Ziel wiederum begehrt wird um eines anderen willen, bis hin zu einem nicht mehr über sich hinausweisenden «Ersten Lieben» (πρῶτον φίλον) [8], dem allein wahrhaft Geliebten [9] – eine Vorwegnahme dessen, was in den späteren Dialogen ‘das Schöne selbst’ oder ‘das Gute’ heißt: die Transzendenz des Guten (und all dessen, was später ἰδέα heißt) wurzelt in der L., die es dem Menschen zugänglich macht.

Das Kernstück der dem Eros gewidmeten Reden im <Symposion> ist der Mythos des Aristophanes. Er erzählt von der Urschuld der einstmals kugelgestaltigen Menschen. In Übermut (ὑβρις) wollten sie den Olymp im Sturm nehmen. Zur Strafe wurden sie von Zeus halbiert. Die zerschnittene Hälfte, die jeder von uns ist, sehnt sich nach der verlorenen Ganzheit zurück, und indem sie sich in L. mit der fehlenden Hälfte vereint, genießt sie die Seligkeit der durch menschliche Schuld verlorenen Einheit [10]. Dieser kosmische Mythos erklärt nicht nur das Nebeneinander von verschiedengeschlechtlichem und gleichgeschlechtlichem Eros – er löst vor allem den Widerspruch zwischen sorgender und begehrender L.: nur durch die Einswerdung von Mensch und Mensch kann sich die Sehnsucht nach Vollständigkeit sättigen. – Als letzter vor Sokrates nimmt der Gastgeber selbst, Agathon, das Wort [11]: Nicht uralt, wie Phaidros, der erste Redner des Gastmahls, wollte, sondern jung und zart ist Eros. Maßhalten, Gerechtigkeit, Mut und Weisheit sind seine Attribute. Er gibt Leidenschaft, aber auch Grazie und macht die Menschen Freund miteinander und mit den Göttern. Derart erweist er sich als der Schönste aller Götter. Sokrates wendet darauf gegen Agathon ein [12], er habe vergessen, was Phaidros bereits richtig gesagt hatte: Die L. ist mehr im Liebenden als im Geliebten. In der Meinung, die L. zu preisen, hat er in Wirklichkeit das Geliebte verherrlicht. L. ist L. zu etwas, also ein Begehren: Begehren aber ist ein Verlangen nach etwas, was der Begehrende nicht besitzt. L. also, wie alles Begehren, entspringt einem Mangel. L. als Verlangen nach Schönerem kann weder schön noch gut sein. Denn es gehört zum Wesen des Schönen, daß sich in ihm das Gute zeigt. Doch nun übernimmt Diotima (im Bericht des Sokrates) das Gespräch [13]: Daraus, daß Eros weder schön noch gut ist, folgt keineswegs, daß er häßlich oder schlecht wäre. Er ist ein Mittleres, wie das in der Natur alles Begehrens hegt: der Schönheit verhaftet, aber doch nicht selbst schön, ein Zwischenwesen, ein Dämon, der zwischen den Göttern und den Menschen steht [14]. Auch mit seinem Durst nach Erkenntnis steht er mitten zwischen Wissen und Nichtwissen – er ist Philosoph. Diotimas Eros trägt drei Wesenszüge: a) in betontem Gegensatz zu dem zarten Eros des

Agathon ist er rau, struppig, obdachlos; b) von fern erinnert er mit seiner Bedürfnislosigkeit an Sokrates; c) das zweimalige ‘gewaltig’ (δεινός) – ‘gewaltiger Jäger’, ‘gewaltiger Zauberer, Hexenmeister und Sophist’ – gemahnt an das «nichts gewaltiger als der Mensch» (οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον) [15]. Nicht als Typus unter anderen Typen wird er gezeichnet, sondern als der sich durch Weisheitsliebe (φιλοσοφία) zu der ihm eigenen Größe entfaltende Mensch schlechthin [16].

Der Liebende liebt etwas. Das Geliebte aber ist vorzüglich das Schöne und mithin auch das mit dem Schönen unabtrennbar verbundene Gute. Wer aber das Gute hebt, will «daß es ihm werde» für immer. L. wird damit zu einer Bezeichnung des alles menschliche Tun motivierenden Strebens.

Der die Metaphysik bestimmende Grundsatz, daß alles, was begehrt wird, auch das Böse, unter der Gestalt des Guten begehrt wird (sub specie boni appetitur) [17], tritt hier in Erscheinung. Das eigentliche Werk (ἔργον) heißt nun ‘Zeugen und Gebären im Schönen’ [18]. Sinn des Hervorbringens ist Teilhabe an der Unsterblichkeit in den durch die Sterblichkeit des Lebewesens gesetzten Grenzen. In der Seele des geliebten Wesens werden ‘Weisheit’ (φρόνησις), Besonnenheit und Gerechtigkeit erzeugt. Aber auch die Stiftung politischer Ordnung durch Gesetze und die Werke der Dichtung gehören zu den Früchten des ‘Zeugens in der Seele’, sind also erotischen Ursprungs. Der seelischen Zeugung entspricht auf niederer Stufe die leibliche Zeugung, auch sie als Teilhabe an Unsterblichem verstanden. Durch den Zeugungsakt stellt das vergängliche Lebewesen die Dauer der Gattung sicher. Eine weitere Analogie bringt diesen Akt in Verbindung mit dem Lebensprozeß des Individuums: auch seine Dauer ergibt sich in einem Prozeß ständigen Werdens und Vergehens: und ein gleiches gilt von der Seele und ihren Eigenschaften. So offenbart sich im Eros die Art und Weise, «wie alles Sterbliche sich erhält»: τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται [19]. Teilhabe ist das Band, das die sinnliche Welt mit der Welt der ‘Formen’ (εἶδη) verbindet, und L. ist diese Teilhabe in actu. Der Aufstieg zur vollendeten Schau bildet in Sokrates' Rede den Abschluß seiner erotischen Einweihung durch die Priesterin Diotima. Die erste zweiteilige Stufe umfaßt die sichtbare Welt: Die L. zu einem schönen Leib erhebt sich zu dem allen Körpern gemeinsamen Schönen, wie parallel hierzu, auf der zweiten Stufe, aus der L. zum Schönen in den Seelen eine Erhebung von den schönen Tätigkeiten und gesetzlichen Ordnungen, also von der Praxis, zu den Wissenschaften (ἐπιστήμαι) entspringt: Vorbereitung für die Schau des ‘Schönen selbst’, durch die das Leben erst lebenswert wird [20].

Der erotische Aufstieg im Symposion bildet ein Gegenstück und eine Ergänzung zu dem pädagogisch geplanten Aufstieg aus der Höhle des Nichtwissens in der <Politeia> [21]. Die absteigende L. wird von Platon nicht mit L., sondern mit ‘Fürsorge’ (ἐπιμέλεια) und verwandten Ausdrücken bezeichnet, die das Verhältnis der Götter zu den Menschen, der Eltern und Erzieher zu den Kindern, der Herrscher zu den Beherrschten bestimmen. Wohl aber kennt Platon den Abstieg der L., angedeutet in der Flucht des Alkibiades vor Sokrates im <Symposion> [22], ausgeführt in der Erziehungsgeschichte des Tyrannen in der <Politeia> [23]. Eine mythische Verbindung zwischen Eros und Absturz der Seele wird im <Phaidros> geschaffen: Eros ist hier ein göttlicher Wahnsinn (μανία), der die Seele an ihren vorgeburtlichen Zustand seliger Schau im Reigen der Götter erinnert. Ihre Einkörperung ist die Folge ihres Unvermögens, dem göttlichen Beispiel zu folgen. So stürzt sie in ihre irdische Menschlichkeit ab. Die Erinnerung an ihre Herkunft aber wird durch den Anblick der Schönheit zur L. entflammt: die Flügel, die sie im Absturz verlor, regen sich, und L. zeigt sich als Wiedererwachen der Schwungkraft der Seele [24].

PLOTIN übernimmt wortwörtlich den Eros-Begriff des ‘göttlichen Platon’. <Über den Eros> [25] ist zum großen Teil eine Ausdeutung der Geschichte von der Erzeugung des Eros durch Porös und Penia, wobei das platonische Märchen als Allegorie verstanden wird. Dennoch ergibt sich ein von dem platonischen Denken durchaus verschiedenes Gesamtbild. Der Eros in der Rolle des Erlösers, der bei Platon namentlich nur im <Phaidros> erscheint, ist

bei Plotin das zentrale Motiv. Die drei- oder fünfstufige Liebesleiter aus dem <Symposion> wird getreulich übernommen, aber zugleich umgewandelt durch die Beziehung auf die Hypostasenlehre. Die plotinisch-mystische Erfahrung des Einen durch «Flucht des Einsamen zum Einsamen» [26] ist aller Gemeinschaftlichkeit enthoben; an die Stelle der philosophischen Freundschaft tritt die passionierte L. zum eigenen Selbst: «Und wenn ihr euch selbst erblickt in eurer eigenen inneren Schönheit, was empfindet ihr, warum seid ihr dabei in Schwärmerei und Erregung und seht euch nach dem Zusammensein mit eurem Selbst, dem Selbst, das ihr aus den Leibern versammelt?» [27].

4. *Freundschafts-L. bei Aristoteles.* – Das leitende Begriffswort bei ARISTOTELES ist, im Unterschied zu Platon, nicht Eros, sondern Philia (s. Art. ⇒ <Freundschaft>), und die stammverwandten Wörter sind unter Philia mitbefaßt.

Ihren Ort innerhalb der Ethik findet die Philia in der Lehre von den praktischen Tugenden (Eth. Nic. 8 u. 9), und in der Tat wird sie von Aristoteles als <Tugend> oder als Begleiterscheinung der Tugend (ἀρετή τις ἢ μετ' ἀρετῆς) [28] bestimmt. Im Unterschied zu der vorzüglich auf Unbeseeltes gerichteten φίλησις entspringt die auf Wechselseitigkeit beruhende φιλία (personal) einer Vorzugswahl (προαίρησις), die ihrerseits einen Habitus (ἕξις) zur Voraussetzung hat. So ergibt sich, daß φίλησις auf Gefühl (πάθει), φιλία auf einem Habitus beruht. Der im Sinne der Philia Liebende will daher das Gute in ganz anderer Weise als der Begehrende: er will das Gute für den anderen um des anderen willen [29].

Das Liebenswerte (φιλητόν) ist dreiförmig: das Gute, das Angenehme und das Nützliche. Entsprechend gibt es drei Arten von Freundschaft. Die vollendete Freundschaft ist die der Guten. Da sie den Freund um seiner selbst willen lieben, nicht wegen eines durch ihn zu erlangenden Nutzens oder einer Lust, ist ihre Freundschaft von Dauer [30].

Das die Freundschafts-L. begründende Wollen des Guten für den anderen um des anderen willen heißt 'Wohlwollen' (εὖνοια). Um Freundschaft zu werden, muß zum Wohlwollen hinzukommen: gegenseitige Bekanntgabe der Gesinnung – Freunde müssen von der L. zueinander wissen –, der Umgang im gemeinsamen Leben (συζῆν) [31] und schließlich Zeit und Vertrautheit [32]. Da ein jeder immer und überall das Gute für sich selbst will, bleibt die Frage, wie 'Wohlwollen' überhaupt möglich ist. Aristoteles beantwortet sie mit einer Ableitung der L. zum anderen aus der Selbst-L. (φιλαυτία). Der Vorrang der Selbst-L. entspringt einem universalen Prinzip. Allen Wesen ist das Sein bejahens- und liebenswert: τὸ εἶναι πᾶσιν αἰρετόν καὶ φιλητόν [33]. Auch wenn der Werkmeister sein Werk liebt, liebt er im Grunde sich, d.h. seine eigene, im Werk zutage tretende Tätigkeit (ἐνέργεια); eine ähnliche Übertragung erklärt die L. zum anderen Menschen, zum Freund. So soll jeder sich selbst zuerst lieben, und jeder ist sich selbst der beste Freund [34]. Lieben heißt: dem Geliebten Gutes zuteilen. Das Gute, das die meisten sich selbst zuteilen, besteht in Besitztümern, Ehren und körperlicher Lust, und diese Selbst-L. ist verwerflich. Der wahre Selbstliebende aber teilt sich selbst das Schönste und das im höchsten Sinn Gute zu (ἀπονέμει γοῦν ἑαυτῷ τὰ κάλλιστα καὶ μάλιστα ἀγαθὰ) [35]; auf diese Weise lebt er dem Besten in ihm selbst zu Gefallen. In dieser Selbst-L. ist demnach auch die Möglichkeit des Selbstopfers enthalten. Noch wenn der Freund zugunsten seines Freundes auf eine edle Tat verzichtet, handelt er nach dem Gebot der Selbst-L.: Mit seinem großmütigen Verzicht teilt er sich das Bessere zu [36]. Die Selbst-L. ist, innerhalb des Bereiches menschlicher Praxis, das Erste Bewegende: die einzige Ausnahme von der Regel der aristotelischen Physik, wonach nur Bewegtes Ursache von Bewegung sein kann. Der Gegenstand des Begehrens oder der L. bewegt, obwohl er selbst ruht: er schlägt eine Brücke, die den unbewegten Ersten Bewegten mit dem bewegten All verbindet: er bewegt dadurch, daß er ein auf sich gerichtetes Verlangen erweckt: κινεῖ δὲ ὡς ἐρόμενον [37].

Die aristotelische Philia war weniger als Platons Eros geeignet, den Reichtum dessen, was wir L. nennen, zu einer gegliederten Einheit zusammenzufassen. Der Zerfall dieser Einheit wurde charakteristisch für das Fortleben des Begriffes in der hellenistisch-römischen Welt. Zeuge dafür ist SENECA. Die nicht mehr zu fassende Einheit legt sich bei ihm in drei



unverträgliche Elemente auseinander: 1. Die L. als verheerend-unwiderstehliche Leidenschaft, als Raserei und Krankheit des Geistes, wie wir sie bei Euripides, Catull, Ovid, Vergil und anderen Dichtern finden. 2. Die L. zum Freund: sie besaß für Seneca die Würde, die ihr Cicero gab und die später in der Freundschaft des Montaigne für Estienne de la Boetie fortleben sollte. Dies zweite Element der L. betonte jedoch zu einseitig die Ausschließlichkeit und Intimität des Bundes Gleichgestellter, als daß ihr Seneca noch die politische Aufgabe hätte überlassen können, die Aristoteles der *Philia* zuschrieb. Für sie hielt Seneca einen anderen Begriff bereit: 3. Die Gabe der Wohltaten (*beneficia*), ein Wohltun, das genauso wenig auf Dankbarkeit rechnet wie die Freundschaft. Sein Wert liegt in ihm selbst (*dedit ut darem*), in der Gesinnung (*intentio*): Es ist das die menschliche Gesellschaft und selbst den Sklaven mit seinem Herren aufs engste verknüpfende Band [38].

*Anmerkungen.*

- [1] V. WARNACH: Hb. theol. Grundbegriffe 2 (1963) 54–60.
- [2] HESIOD, Theog. 120.
- [3] EMPEDOKLES, VS B 17–26.
- [4] PLATON, Nom. 837 a.
- [5] Nom. 837 b–d.
- [6] Zur Päderastie vgl. H.-I. MARROU: Gesch. der Erziehung im klass. Altertum (1957) 47–60.
- [7] PLATON, Lysis 121 d.
- [8] a.O. 219 c, d.
- [9] 219 d.
- [10] Symp. 189 d–191 d.
- [11] a.O. 194 e–197 e.
- [12] 199 c–201 c.
- [13] 201 e.
- [14] 203 a.
- [15] SOPHOKLES, Antigone 333.
- [16] PLATON, Symp. 203 e–204 c; Resp. 474 c–487 a.
- [17] Resp. 505 d–e; vgl. Hb. philos. Grundbegriffe (1973) 657–677.
- [18] Symp. 206 e.
- [19] a.O. 208 a.
- [20] 210 a–212 a.
- [21] Resp. 514 a–521 b.
- [22] Symp. 216 a.
- [23] Resp. 572 e–573 c.
- [24] Phaidros 250 e–253 c.
- [25] PLOTIN, Enn. III, 5.
- [26] a.O. VI, 9, 11.
- [27] 1, 6, 5.
- [28] ARISTOTELES, Eth. Nic. 1155 a 4.
- [29] a.O. 1155 b 30–35.
- [30] 1156 a 6–b 12.
- [31] 1156 a 3–5; 1157 b 19.
- [32] 1156 b 26–27.
- [33] 1168a 5–6.
- [34] 1168 b 8–10.
- [35] 1168 b 29–31.
- [36] 1169 a 32–36.
- [37] Met. 1072 b 3.
- [38] SENECA, Phaedra V, 184; Ep. ad Lucilium 116, 5; Ep. 3; De beneficiis I, 2, 4, 6; III, 13.

*Literaturhinweise.* H. LICHT: Sittengesch. Griechenlands 1. 2. (1927, 1928). – H. BOLKESTEIN: Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939). – R. HARDER: Eigenart der Griechen (1962). – I. WIPPERN: Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions, in: Synusia. Festgabe W. Schadewaldt (1965) 123–159.

II. *Bibel, Patristik und Mittelalter.* – 1. *Altes und Neues Testament.* – Die von Platon, Aristoteles und der antiken Freundschaftsliteratur geprägten Elemente des L.-Begriffes werden nun im Geist der biblischen Tradition umgedacht. Ausschlaggebend für diese Umformung ist der Vorrang der (subjektiven und objektiven) Gottes-L., die auch das Verständnis der humanen und säkularen L. mitbestimmt. Aristoteles spricht eine gemeingriechische Überzeugung aus, wenn er meint, die Ungleichheit im Verhältnis von Göttern zu Menschen schließe eine L.-Beziehung aus [1]. Anders in der biblischen Überlieferung: Das *Alte Testament* versteht durchweg das Verhältnis zwischen Jahwe und dem Volk Israel – und darüber hinaus der Menschheit überhaupt – als ein Verhältnis wechselseitiger L. Ähnliches gilt für das Neue Testament. «Ich habe dich je und je geliebt, darum habe ich dich zu mir gezogen aus lauter Güte» (Jeremias 31, 3), und das von den Propheten mit Vorzug gebrauchte Zeitwort <a-hab> hat eine ähnlich reiche Bedeutungsskala wie das deutsche <Lieben>. Das L.-Gebot (Math. 23, 37) findet sich bereits im Deuteronomium, das trotz seiner späten Entstehung altes Überlieferungsgut zusammenfaßt: «Du sollst den Herren deinen Gott lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele, mit aller Macht» (6, 5); ihm folgt das Gebot der Nächstenliebe im Leviticus (19, 18).

Das *Neue Testament* schließlich entfaltet einen Begriff der Erlösung durch L., dessen Elemente in den Büchern des Alten Testaments bereit lagen. Das gilt für die johanneische Verkündigung (1, 16) wie auch für die Christologie des Apostels Paulus. Der paulinische Hymnus auf die L. (ἀγάπη), der sie mit Glaube und Hoffnung zusammenstellt und über beide erhebt (1. Kor. 13), war dazu bestimmt, die Keimzelle einer christlichen Ethik zu werden.

An die Stelle der gebräuchlichen Wörter ἔρωσ and ἐρᾶν treten in der griechischen Bibel ἀγαπᾶν und ἀγάπησις, und im Neuen Testament als herrschendes Substantiv ἀγάπη. Dieser trianguläre Begriff benennt zugleich die schöpferische und erlösende L. Gottes zur Welt und zum Menschen, die erwidrende L. des Menschen zu Gott und die L. des Menschen zum Menschen als unausbleibliches Zeugnis der menschlichen L. zu Gott.

Die christlichen Schriftsteller der frühen Kirche [2] versuchten diesen Gedanken in der Sprache der griechischen philosophischen Bildung begrifflich zu artikulieren und als Basis einer ‘Philosophie’ gegen die heidnischen Philosophenschulen zu verteidigen.

2. *Augustin.* – Erst AUGUSTIN gelang es jedoch, die Elemente eines christlichen und zugleich philosophischen Begriffs der L. in einer fortdauernden Prägung zu vereinigen. Das fragende Suchen in intellektueller Nachforschung (quaerere) war für ihn wesentlich ein Gottsuchen, der wahre Philosoph zugleich der wahre Gottliebende (verus philosophus amator Dei) [3]. Das Organ der menschlichen L. ist das ‘Herz’ (cor): Inbegriff und innerster Antrieb der menschlichen Person. Die L. ist die «Schwerkraft» (pondus) im Menschen [4]. Sie rastet und ruht nicht [5]. Überall, wo wir Menschen begegnen, entdecken wir die *eine* treibende Kraft von unermüdlicher Tätigkeit. Ihrem Wesen nach ist sie auf Glückseligkeit gerichtet, und damit zugleich auf Gott: «cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero» [6]. Wo immer nun diese L. intakt, d.h. unentwegt auf ihr Wesensziel gerichtet ist, da bedeutet ihr Wirken Freiheit über allem Gesetz: «Dilige, et quod vis fac!» [7]. «Liebe, und tu, was du willst!» Die L. des Menschen in seinem nachadamitischen Stand ist nicht intakt; sie bedarf zu ihrer Heilung der erbarmenden L. Gottes. Die L. als bewegende Kraft erstreckt sich in drei Dimensionen. Sie ist a) L. des menschlichen Ich zu Gott – amor Dei; b) L. des menschlichen Ich zum Mitmenschen – Nächsten-L., caritas; c) Gottes L. zum menschlichen Wir – Deus est caritas.

a) *Amor Dei.* – Im amor Dei offenbart sich das Seinsgefälle der menschlichen Natur: In ihr verschmelzen die allem Seienden innewohnende Selbstbehauptung und der Drang zur Selbstvollendung mit dem sehnsüchtigen Verlangen nach Gott. Das Subjekt solcher L. ist der Mensch: ein denkendes und mit Entscheidungsfreiheit (liberum arbitrium) begabtes Wesen. Daraus ergeben sich zwei unterscheidbare, wenn auch nicht trennbare Aspekte des amor Dei:

α) er ist fragende, suchende, in der Unruhe der quaestio amoris lebende L.; und er ist β) geordnete, aber in ihrer Ordnung ständig bedrohte L. – der Aspekt des ordo amoris.

α) Quaestio amoris. – Wir wollen Gott lieben. Aber wir lieben ihn zunächst immer nur auf irrigen Wegen ohne Klarheit über den Gegenstand unserer L. Diesen wahren Gegenstand und unseren Weg zu ihm müssen wir erst suchen, und dazu treibt uns die Unruhe des Herzens [8]. Die von Unruhe getriebene Suche nach dem Gegenstand der L. vollzieht sich auf einer durch Platon vorgezeichneten, durch Plotin vermittelten Bahn. Die fragende Bewegung auf dieser Bahn, ihrem Wesen nach eine Verbindung von Erkenntnis und Angleichung (cognitio, assimilatio), ist geleitet durch die Frage nach Gott. Als Aufstieg (ascensus) gliedert sie sich nach drei Stufen, und auch darin folgt Augustin dem von Platon im «Symposion» aufgestellten Vorbild: Der Weg führt durch die Außenwelt, die Innenwelt und schließlich über die Welt hinaus [9].

β) Der ordo amoris. – Die aufsteigende L. ist für Augustin zugleich geordnete L. (amor ordinatus). Die geordnete L. gibt jedem das Seine, d.h. jedem Ding oder Wesen das seinem Rang entsprechende Maß von L. Doch hegt dieser Rangordnung mit ihren vielfachen Abstufungen die absolute Unterscheidung von ‘genießen’ (frui) und ‘gebrauchen’ (uti) zugrunde, wobei das in seinem Gegenstand befriedete und beharrende ‘frui’ Gott allein zukommt: alles andere wird letztlich nur um seinetwillen geliebt. Die mit dieser Unterscheidung gesetzte harte Forderung gilt auch und vor allem für die Beziehung des Menschen zum Menschen. Das Gebot lautet: den Menschen menschlich, d.h. nicht wie einen Gott zu lieben [10]. Die grundstürzende Verirrung ist die maßlose, d.h. sich als Maß setzende Selbst-L. Der Hochmut (superbia), Ausdruck der falschen L. zum eigenen Selbst, ist eine «perversa imitatio Dei» [11]. Durch ihn maßt sich der Mensch eine Macht an, die nur dem allmächtigen Gott zusteht. Das Böse, seinem Wesen nach das Nicht-Liebenswerte, die Freiheit jenseits der menschlich-göttlichen Ordnungen, wird zum Gegenstand einer sich selbst verneinenden L.

b) Nächsten-L. – Augustin leitet die Nächsten-L. von der Gottes-L. ab. Der antike Gedanke der Freundes-L. überschattet dabei bis zu einem gewissen Grade den der neutestamentlichen Nächsten-L.: «Der liebt seinen Freund wahrhaft, der in dem Freund Gott liebt» entweder, weil Gott in ihm ist oder damit er in ihm sein möge [12]. Demgemäß wird auch der Nächste geliebt, weil er als Mensch Gottes Ebenbild ist. Im Verhältnis zu dem geliebten Mitmenschen wird das Streben nach Gott zu einem ‘rapere ad Deum’. Der Freund wird in die eigene Aufwärtsbewegung der L. mithineingerissen. Diese der L. innewohnende Mitteilsamkeit durchdringt und gestaltet die natürlichen L.-Beziehungen, die die Eltern mit den Kindern, die Geschwister und die Bürger untereinander zu L.-Gemeinschaften verbinden. Das Mitlieben bedeutet zugleich ein Mitleiden und Mitfreuen [13]. Während die beseligende Schau bei Plotin wie überhaupt in der neuplatonischen Tradition als einsamer Akt zu denken ist, stellt sich Augustin die Seligkeit als das Leben einer L.-Gemeinschaft vor, für die L. und Gerechtigkeit eines geworden sind [14] – ein Gedanke, den die Scholastik, voran der Sentenzenkommentar des THOMAS VON AQUIN, aufgenommen und DANTE zu einer dichterischen Vision gestaltet hat [15].

Die von den Griechen vorgeprägten Begriffe der Freundes-L. (φιλία) und der Strebens-L. (ἔρως) sind jedoch nicht ohne weiteres geeignet, die theozentrische L. des Neuen Testaments begrifflich auszudrücken. Die aristotelische Philia ist nur in vermittelter Weise selbstlos. Zwar will sie das Gute für den anderen um des anderen willen. Aber das Gute ist politisch gedacht, d.h. es gewinnt seinen Inhalt aus dem Gemeingut einer mich und den anderen umfassenden Gemeinschaft. Die Forderung der neutestamentlichen L. hingegen ist absolut und unvermittelt. Die Agape – sinnfällig im Gleichnis vom barmherzigen Samariter – schlägt quer durch alle politischen Ordnungen mit dem in ihnen herrschenden Prinzip ‘do ut des’ hindurch. Ihrem Prinzip nach steht sie nicht nur jenseits dieser Ordnungen, sondern versteht sich als ihre Verkehrung: Die Letzten sollen die Ersten sein (Matth. 19, 30), und die Sanftmütigen werden

das Erdreich besitzen (Matth. 5, 4). Augustin sucht der Schwierigkeiten, die sich aus seinen Leitbegriffen ergeben, dadurch Herr zu werden, daß er, auch hierin dem platonischen Beispiel folgend, den schöpferischen Charakter der L. ins Licht rückt [16].

c) *Gottes L. zur Kreatur.* – L. ist ihrer Natur nach auf das Gute gerichtet. Das Gute seinerseits aber als Seinsvollendung ist der Inhalt der L. Gottes in seiner Eigenschaft als Schöpfer wie auch als Erlöser. Dem Menschen ist aufgegeben, die Gegenstände seiner L. so zu lieben, wie Gott sie liebt. Das gilt sowohl für die L. zum Mitmenschen wie auch für die L. zum eigenen Selbst. So hat die L. einen zweifachen ontologischen Wert. Indem der Liebende den Gegenstand seiner L. gottförmiger macht, vollzieht sich eine entsprechende Verwandlung und Angleichung in ihm selber «ad imaginem Dei» [17]. Ohne Erkenntnis des Guten gibt es jedoch keine L., und umgekehrt gilt: ohne L. keine Erkenntnis [18]. Dem ontologischen Vorrang des Guten gegenüber dem Sein entspricht der Vorrang der L. gegenüber der Erkenntnis. Die Ordnung der L. besteht darin, daß sie sich jeweils nach ihrem Gegenstand bemißt. Es folgt, daß Gott, der nicht nur hebt, sondern die L. ist, vor allem sich selbst lieben muß. Die L. ist in den Tiefen der trinitarischen Gottheit verborgen. Dort west sie als die vollendete Einheit des Schenkens und Empfangens, zugleich in sich ruhende Bewegung und Licht von Licht (*lumen de lumine*), und in dieser zweiten Hinsicht ist sie der «sich erkennenden Erkenntnis» (*νόησις νοήσεως*) des Ersten Bewegers bei Aristoteles vergleichbar. Ohne durch einen Mangel genötigt zu sein, tritt diese im Ursprung unzugängliche L. in zwei Akten nach außen und bringt das Schöpfungs- und Erlösungsdrama hervor. Gott machte die Welt (*fecit*) in einem ersten Liebesakt, und er stellte hernach die abgefallene Welt wieder her (*refecit*). Von Gott her gesehen ist die sich als Kosmogonie und Soteriologie entfaltende Bewegung der L. eine Entäußerung (*κένωσις*), vom Menschen her gesehen Offenbarung. Ihrer Gestalt nach ist sie Einheit, die zur Einheit zurückkehrt: Sie überwindet die durch Geschöpflichkeit und Sünde verursachte doppelte Ferne von Gott.

#### *Anmerkungen.*

[1] ARISTOTELES, *Eth. Nic.* 1158 b 35–36.

[2] Vgl. IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Ep. ad Romanos* 7, 2. MPG 5, 813; ORIGENES, *Homiliae in Canticum Canticorum*, Prolog. MPG 13, 69; GREGOR VON NYSSA, *In canticum canticorum* 1. MPG 44, 763ff.; PS. DIONYSIUS, *De div. nomin.* IV, 12. MPG, 3, 709; THOMAS VON AQUIN, *S. theol.* I/II, 26, 3 ad 4; vgl. J. PIEPER: *Über die L.* (1972) 199; JOH. CHRYSOSTOMUS, *Homiliae in ep. ad Romanos* 5, 7. MPG 60, 431f.

[3] AUGUSTIN, *De civ. Dei* 8, 1. MPL 41, 225.

[4] *Conf.* 13, 9, 10. MPL 32, 849.

[5] *En. in Ps.* 31, 2, 5. MPL 36, 260.

[6] *Conf.* 10, 20. MPL 32, 791.

[7] *In ep. Joannis* 78. MPL 35, 2033.

[8] *Conf.* 1, 1. MPL 32, 661.

[9] a.O. 10, 6–29. MPL 32, 782–796.

[10] Vgl. 4, 4–7. MPL 32, 698.

[11] 2, 6. MPL 32, 681.

[12] *Serm.* 336, 2. MPL 38, 1472.

[13] *Conf.* 8, 4. MPL 32, 752.

[14] Vgl. *In Joh. Ev. Tr.* 67, 2. MPL 35, 1912.

[15] Vgl. DANTE, *Div. Comedia*, *Paradiso* 32, 62–64.

[16] Vgl. S. WEIL: *Das Unglück und die Gottes-L.* (1953) 151f.

[17] AUGUSTIN, *De Trin.* 12, 7–10. MPL 42, 1004.

[18] a.O. 8, 6, 9. MPL 42, 955.

*Literaturhinweise.* W. LÜTGERT: *Die L. im NT* (1905). – M. SCHMAUS: *Die psychol. Trinitätslehre des hl. Augustin* (1927). – H. ARENDT: *Der L.-Begriff bei Augustin* (1929). – F. CAYRÉ: *Les sources de l'amour divin* (Paris 1933). – G. COMBÈS: *La charité d'après saint Augustin* (Paris 1934). – G. HULTGREN: *Le commandement d'amour chez S. Augustin* (Paris 1939). – A. DAHL: *Augustin und Plotin. Untersuch. zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre* (Lund 1945). – I. BURNABY: *Amor Dei. A*

study of the relig. of St. Augustine (London 21947). – V. WARNACH: Agape. Die L. als Grundmotiv der NT-lichen Theol. (1951). – R. GARRIGOU-LAGRANGE: L'amour de Dieu et la croix de Jésus (Paris 1953). – M. MÜLLER: Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12./13. Jh. bis Thomas v. Aquin (1954). – E. HENDRIKX: Oeuvres de Saint Augustin, in: Bibl. Augustienne 15 (1955) 7–83. – A. SOLIGNAC: La conception augustinienne de l'amour, in: Oeuvres de Saint Augustin 14 (Paris 1962) 617–622. – G. VON RAD: Die Botschaft der Propheten (1970) 87–97.

*[Historisches Wörterbuch der Philosophie: Liebe. HWPh: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 16799  
(vgl. HWPh Bd. 5, S. 290 ff.)]*

**Philosophie** (griech. φιλοσοφία; lat. philosophia; engl. philosophy; frz. philosophie; ital. filosofia; niederl. wijsbegeerte)

*Inhalt.* – I. Antike: A. Der Ursprung des Begriffs 573; B. Platon 576; C. Aristoteles 583; D. Peripatos und Aristoteleskommentatoren 590; E. Hellenismus 592; F. Die Einteilung der Philosophie in der Antike 599; G. Rom 607. – II. Patristik und Mittelalter. A. Griechische Patristik 616; B. Byzanz 623; C. Lateinische Patristik 626; D. Augustinus 630; E. Mittelalter 633. – III. Renaissance, Humanismus, Reformation: A. Die italienische Renaissance 656; B. Humanismus und Reformation 662; C. Die lullistische Philosophie 668; D. Ramismus 671; E. Protestantische Schulphilosophie 674; F. Katholische Schulphilosophie 679. – IV. Neuzeit: A. Frankreich und England im 17. und frühen 18. Jh. 682; B. Leibniz 695; C. Französische Aufklärung 698; D. Deutsche Aufklärung 709; E. Von Kant bis zum Beginn des 20. Jh. 714; F. Die Einteilung der Philosophie von Kant bis zum Beginn des 20. Jh. 731; G. Phänomenologie, Existenzphilosophie und Seinsdenken 742; H. Hermeneutische Philosophie 752; I. Westlicher Marxismus 761; J. Russische und sowjet. Philosophie 775; K. Analyt. Philosophie und Wissenschaftstheorie 786; L. Strukturalismus, Diskursanalyse, Dekonstruktivismus 792. – V. Institutionelle Formen der Philosophie: A. Antike 795; B. Mittelalter 800; C. Renaissance 819; D. 17. und 18. Jh. 823; E. 19. und 20. Jh.: Deutschland 832. – VI. Literarische Formen der Philosophie 848. – VII. Ostasien: A. China und Japan 858; B. Indien 867.

I. Antike. – A. Der Ursprung des Begriffs. – Den Anfang der abendländischen Ph. pflegt man seit ARISTOTELES [1] bei den ionischen Naturphilosophen des 6. Jh. v.Chr. anzusetzen; das Wort und der Begriff <Ph.> (φιλοσοφία [φ.]) sind jedoch erst später, zur Zeit Platons faßbar. Die ionischen Philosophen selbst bezeichneten ihre eigenen Untersuchungen nicht als Ph., sondern als «historie» (ἱστορίη) [2]. Als erster, der sich «Philosoph» genannt und damit das Wort geprägt haben soll, wird schon nach antiker Überlieferung (durch Herakleides Pontikos, einen Platonschüler) PYTHAGORAS namhaft gemacht [3], was jedoch als eine Rückprojizierung aus späterer Zeit angesehen werden muß [4]. Erst im ausgehenden 5. Jh. finden sich zunächst die Verbal- und Adjektivformen <philosophieren> bzw. <philosophisch>, später dann, in den achtziger Jahren des 4. Jh. bei den Sokratesschülern, das Substantiv <Ph.> [5].

Das Kompositum φιλοσοφία aus φιλεῖν (gern haben) und σοφία (Wissen) [6] steht in der langen Reihe der seit Homer gebräuchlichen Wortbildungen von φιλ(ο) mit einem beliebigen Substantiv oder Adjektiv, die das Gefallen und Interesse, die Liebe oder Leidenschaft für bestimmte Dinge oder Bereiche kennzeichnen, wie z.B. das Gefallen am Trinken (φιλοποσία), Essen (φιλοτροφία), Lernen (φιλομαθία), an Reichtum (φιλοπλουσία), Sieg (φιλονικία) und Ehre (φιλοτιμία) [7]. «Die Freude, die im Vorderglied ausgedrückt ist, empfindet man, indem man mit der Sache, die im Hinterglied ausgedrückt ist, umgeht» [8]. Entsprechend bedeuteten auch das zunächst gebräuchliche Verb φιλοσοφεῖν und das Adjektiv φιλόσοφος, daß einem an Wissen (Sophia) gelegen ist. «Sophia» war im 5. Jh. ein weit verbreitetes Wort für Wissen, Kenntnis, Fertigkeiten im Handwerk oder für die Vertrautheit mit einer Sache, im eminenten Sinne dann freilich auch für Klugheit, Urteilsfähigkeit und praktische Umsicht in den wesentlichen Lebensangelegenheiten, vor allem im politischen Bereich [9]. Das Interesse an der Sophia wird naheliegenderweise auch zunächst einem der bekannten «Weisen» (σοφοί) bescheinigt. HERODOT läßt den König Kroisos zu Solon sagen: «Verschiedene Kunde ist zu uns gelangt über deine Weisheit (σοφίη) und deine Reise. Man hat uns erzählt, du habest, weil dir an Wissen liegt (ὡς φιλοσοφέων), viele Länder der Erde besucht, um des Schauens willen» (θεωρήσας εἵνεκεν) [10]. Solche Reisen aus reinem Interesse grenzt Herodot ab von den Reisen um des Krieges oder des Handels willen [11].

Offenbar – sofern wir den spärlichen Quellen vertrauen dürfen – wurden die Termini <philosophieren> und <philosophisch> erst in der attischen Polis gebräuchlich. Die

Demokratisierung in der Mitte des 5. Jh. hatte es mit sich gebracht, daß eine bislang den Adeligen vorbehalten und auf deren spezifische Tüchtigkeit (Arete) abzielende Erziehung zu einem öffentlichen, d.h. die Polis in ihrem Wesen betreffenden Anliegen wurde: Jeder freie Bürger sollte zur «politischen Arete» erzogen werden [12]. Öffentlich auftretende Lehrer, Sophisten (σοφισταί) genannt [13], vermittelten allgemeines und spezielles Wissen, ihre Sophia. Diejenigen, die als Lehrende, Lernende oder überhaupt Interessierte sich mit intellektuellen Dingen beschäftigten, «philosophierten», das hieß, «bildeten» sich [14]. Neben dem Sinn für das Schöne konnte Perikles deshalb die Freude an Bildung als Errungenschaft der attischen Demokratie dem ganzen Volk zusprechen: «Wir lieben das Schöne in Schlichtheit, lieben Wissen und Bildung frei von Weichlichkeit» (φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτέλειας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας) [15].

Die Form, in der man 'philosophierte', war die öffentliche Rede, meistens ein Disput: Man unterhielt sich, stritt sich, griff Behauptungen an oder verteidigte sie oder sprach für beide Seiten. Die wenigen weiteren Belege für «philosophieren» und «philosophisch» im ausgehenden 5. Jh. stehen im Zusammenhang von Disputation in Rede und Gegenrede [16]; «philosophisch» waren bündige und schlagende Argumente, so wie sie der Chor in ARISTOPHANES' «Frauenvolksversammlung» den rebellierenden Frauen rät [17].

Wie die Sophisten und Sokrates in dieser Zeit das Wort «Ph.» verwendeten, können wir nur den späteren Berichten der Schüler des Sokrates entnehmen; erst bei diesen, XENOPHON, ISOKRATES und PLATON, ist das Substantiv φ. überliefert, und zwar eindeutig und ausschließlich im Zusammenhang der sophistischen «Paideia». «Ph.» bedeutete im weitesten und allgemeinen Sinne einfach 'Studium' oder 'Bildung', so wenn Sokrates, von einem Kriegszug nach Athen zurückgekehrt, sich erkundigt, wie es denn jetzt um die Ph. bei den jungen Leuten bestellt sei, ob einer als besonders klug herausrage (σοφία διαφέρων) [18]. Ph. umfaßte die Geometrie (περὶ γεωμετρίαν ἢ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν [19]) gleichermaßen wie die Musik [20], die Astronomie [21] oder andere Fächer. Wer sich mit diesen Dingen beschäftigte, 'philosophierte', d.h. er studierte, bildete sich. «Ich glaubte durchaus, mir die Bildung zu erwerben (φιλοσοφεῖν τὴν φιλοσοφίαν), durch die ich in den Dingen erzogen wurde, die sich für einen Mann gehören, der seine Vollendung (Kalokagathie, ⇨ s.d.) erstrebt», läßt XENOPHON einen Gesprächspartner des Sokrates sagen [22]. Der Bildungseifer der athenischen Jugend und das Gebaren der philosophischen Lehrer ist atmosphärisch auf das Anschaulichste in den Einleitungen der frühen Dialoge PLATONS eingefangen [23]. Diskussionszirkel in Privathäusern, die die Sophisten beherbergten, öffentliche Reden über beliebige Themen und die Freude an Argumentations-Wettkämpfen, in denen es mehr um den Sieg als um die Sache ging, alles konnte «Philosophieren» genannt werden. Doch die philosophischen Umtriebe stießen auch auf Kritik: Ein politischer Pragmatiker wie Kallikles in Platons «Gorgias» warnte vor zu vielem und zu versessenem Philosophieren [24]. Ph. sei «ganz nett (χαρίεν), wenn man sie mit Maß betreibt in jungen Jahren», soweit es um der Bildung willen geschehe, im fortgeschrittenen Alter jedoch wirke sie lächerlich und stehe einem tatkräftigen politischen Wirken entgegen [25].

Angesichts der «Redemeister» und «Alleswiderleger» in Platons «Euthydem» [26], die ihre grotesken Argumentationen mit überrumpelnden Scheinschlüssen «Ph.» nannten und von sich behaupteten, jeden in kürzester Zeit «zur Ph. hinzuführen» [27], indem sie ihn dazu fähig machten, es ihnen gleichzutun, überrascht es auch nicht, daß «philosophieren» und «Ph.» im abfälligen und tadelnden Sinne ganz gebräuchlich war. «Leeres Geschwätz» mußten sich die «Philosophierenden» nicht nur von der Komödie und den sich darin ausdrückenden Ansichten des Normalbürgers vorwerfen lassen [28], sondern auch von den eigenen Berufsgenossen, nämlich von denen, die «Ph.» aus dem beliebigen Feld mehr oder weniger ernsthafter intellektueller Umtriebe herauszuheben sich bemühten: gleichzeitig, und in Konkurrenz zueinander, Isokrates und Platon. Mit ihren Schulgründungen zu Beginn der achtziger Jahre

des 4. Jh. bemühten beide sich um ein neues Erziehungsprogramm; beide wandten sich gegen die übliche und unbedachte Verwendung von <Ph.>, Isokrates konservativ, Platon innovativ.

ISOKRATES hatte sich «gegen die Sophisten» gewandt, also gegen die, die «Ph. treiben» (οἱ περὶ τὴν φιλοσοφίαν διατρίβοντες [29]), und das waren die Gerichtsrhetoren gleichermaßen wie die Politiker und Eristiker, aber auch die über ein Tugendwissen debattierenden Sokratiker. Einer im Disputieren aufgehenden Ph. wie der hohlen Eristik (περὶ τὰς ἔριδας φ. [30]) genauso wie der sokratischen Dialektik – wenn auch in Verkennung dieser – stellt er eine Ph. der Nützlichkeit entgegen: «Man darf, meine ich, ‘Ph.’ nicht das nennen, was uns jetzt weder zum Reden noch zum Handeln nützt, eher nenne ich eine solche Beschäftigung ‘Geistestraining’ oder ‘Vorbereitung für die Ph.’» [31]. Wer tätig sein wolle im Leben, müsse «alles leere Reden und alles Tun unterlassen, das ohne Belang für das Leben ist» [32]. Abgelehnt als Ph. werden deshalb auch die mathematischen Wissenschaften. Die von manchen «sogenannte Ph.» (τὴν καλουμένην φιλοσοφίαν [33]), die bloßen Haarspaltereien, wie sie auch die früheren Weisen in ihren Spekulationen über das Seiende betrieben, verdienten diesen Namen gar nicht. Die richtig aufgefaßte Ph. (τὴν δικαίως νομιζομένην [34]) halte sich nämlich an die Doxa, da es der menschlichen Natur nicht möglich sei, ein Wissen (ἐπιστήμη) zu erlangen, durch das sie einsähen, was zu tun oder zu sagen sei [35]. Die von Isokrates kritisierte dialektisierende und eristische Ph. ist so im wörtlichen Sinne paradox (φ. παράδοξα [36]), nämlich gegen die Doxa, d.h. gegen den gesunden Menschenverstand, und überdies gegen die pragmatischen Erfordernisse politischer Tätigkeit. Mit der Ausbildung zum «gut Reden» (εὖ λέγειν [37]) und dem Festhalten an überkommenen Werten und Moralvorstellungen vertritt Isokrates eine Ph., die bei den Zeitgenossen und in der rhetorischen Tradition bis zum Humanismus sowie in der Pädagogik große Wirkung zeitigte [38]. Sie findet jedoch allenfalls in einer Begriffsgeschichte von <Ph.> einen Platz, kaum aber in einer ‘Geschichte der Ph.’, deren Grenzen bis heute weitgehend durch den Ph.-Begriff bestimmt sind, den Platon prägte. Mag aus der heutigen, nachplatonischen Sicht die isokrateische Konzeption von Ph. als ‘unphilosophisch’ angesehen werden, so war es für die Zeitgenossen im Gegenteil der neue Ph.-Begriff Platons, der Befremden auslöste und auch zu seinen Lebzeiten bei keinem von ihm unabhängigen Schriftsteller akzeptiert war [39].

#### Anmerkungen.

[1] ARISTOTELES: Met. I, 3; vgl. C. J. de VOGEL: Some reflections on the term ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, in: *Philosophia* 1 (Assen 1970) 3–24.

[2] HERAKLIT: VS 22, B 129. B 35; vgl. PLATON: *Phaedo* 96 a 8: ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσιν περὶ φύσεως ἱστορίαν; zur Verwendung von ἱστορία/ἱστορεῖν vgl. B. SNELL: Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplat. Philos. Philol. Unters. 29 (1924) 59–71.

[3] DIOGENES LAERT. I, 10; vgl. CICERO: *Tusc.* 5, 10.

[4] Vgl. W. BURKERT: Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes <Ph.>. *Hermes* 88 (1960) 159–177.

[5] Das einzige Vorkommen des Adjektivs bei HERAKLIT: VS 22, B 35 kann als doxographische Hinzufügung angezweifelt werden; vgl.: Heraclitus. Ed. maior, hg. M. MARCOVICH (Merida 1967) 27; vgl. dagegen: B. GLADIGOW: *Sophia und Kosmos* (1965) 26–31.

[6] Zur frühen sekundären verbalen Auffassung des Adjektivs φίλος in den Komposita vgl.: M. LANDFESTER: Das griech. Nomen <philos> und seine Ableitungen. *Spudasmata* 11 (1960) 110ff.

[7] Zur Vielfalt der Bildungsmöglichkeiten vgl. H. G. LIDDELL/R. SCOTT/H. S. JONES: *A Greek-English lex.* (Oxford 1968) 1931–1942.

[8] LANDFESTER, a.O. [6] 154; vgl. BURKERT, a.O. [4] 172f.

[9] Vgl. SNELL, a.O. [2] 1–19.

[10] HERODOT I, 30.

[11] III, 139.

[12] Vgl. dazu W. JAEGER: *Paideia* (1944, ND 1973) bes. 3. Buch; ferner Art. <Paideia>.

[13] Vgl. dazu: G. B. KERFERD: The image of the wise man in Greece in the period before Plato, in: *Images of man in anc. and mediev. thought.* Festschr. G. Verbeke (Löwen 1976) 17–28.



- [14] H. VON ARNIM: *Leben und Werk des Dion von Prusa*. Einl.: *Sophistik, Rhetorik, Philos. in ihrem Kampf um die Jugendbildung* (1898) 1–112, bes. 63–73.
- [15] THUKYDIDES II, 40.
- [16] GORGIAS: *Frg. B 11*, in: *VS II*, 292, 10; *Dissoi Logoi*, in: *VS II*, 405, 3.
- [17] ARISTOPHANES: *Eccl.* 571.
- [18] PLATON: *Charm.* 153 d 3; vgl. *Menex.* 234 a 5; *Prot.* 335 d 6.
- [19] *Theaet.* 143 d; Plural *φιλοσοφίαι*: *Theaet.* 172 c.
- [20] *Tim.* 88 c.
- [21] *Amat.* 132 b/c; ISOKRATES: *Antid.* 264.
- [22] XENOPHON: *Mem.* IV, 2, 23.
- [23] Bes. PLATON: *Prot.* 309–319.
- [24] *Gorg.* 484 c.
- [25] *Gorg.* 484 c 5–485 a 4; vgl. ISOKRATES: *Panath.* 27f.
- [26] *Euthyd.* 272 a 8.
- [27] 275 a 1; 307 a 2; vgl. die Kritik an den Widerlegungskünstlern *Resp.* 539 b/c.
- [28] Vgl. K. DOVER: *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle* (Berkeley 1974) 10f.; ferner C. NATALI: *ἀδολεσχεία, λεπτολογία and the philosophers in Athens*. *Phronesis* 32 (1987) 232–265.
- [29] ISOKRATES: *C. soph.* 291, 1.
- [30] *Helena* 6.
- [31] *Antid.* 266; vgl. *Helena* 7.
- [32] *Antid.* 269.
- [33] a.O. 271.
- [34] a.O.
- [35] ebda.; zum Ph.-Begriff bei Isokrates insgesamt vgl.: CH. EUCKEN: *Isokrates. Seine Position in der Auseinandersetzung mit den zeitgenöss. Philosophen* (1983) 15ff. 56ff.
- [36] *Antid.* 272.
- [37] 275.
- [38] Vgl. A. BURK: *Die Pädag. des Isokrates als Grundlegung des humanist. Bildungsideals* (1923, ND New York 1968) 200–224; vgl. H. I. MARROU: *Gesch. der Erziehung im klass. Altertum* (1977) 370.
- [39] ARNIM, a.O. [14] 66.

B. *Platon*. – Gegen die Auffassung der Sophisten, Ph. oder Sophia als verfügbares Wissen wie Ware für Geld an Schüler weitergeben zu können [1], versteht PLATON Ph. als ein «Sich-Bemühen» um Wissen. In der «Apologie» steht Sokrates diesen anderen Lehrern gegenüber, indem er – statt der sophistisch üblichen «Zurschaustellung» (*Epideixis*) der Sophia – sein Nichtwissen betont und von seinem Bestreben berichtet, selbst zu erforschen, worin die ihm vom Orakel zugesprochene Weisheit (Sophia) bestehen soll [2]. Dieses Forschen, das Prüfen und Widerlegen im Gespräch, ist für Sokrates eine notwendige Lebenshaltung: «Im Bemühen um Wissen muß ich leben und deshalb prüfen und widerlegen» (*φιλοσοφούντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα* [3]). Für die Athener «philosophierte» Sokrates freilich wie alle Sophisten; seinen Anklägern wirft Sokrates vor, daß sie gegen ihn mangels anderer Vorwürfe die «üblichen Schlagworte gegen alle Philosophierenden» (*τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα*) anführen, nämlich über Gott und die Welt zu reden und im Reden eine schwache Position zur starken zu machen [4]. Im sokratischen Selbstverständnis jedoch steht «Philosophieren» für das Bemühen um das Wissen der Wahrheit. Im «Lysis» heißt es pointiert, wer weise sei, also das Wissen habe, philosophiere nicht mehr [5]. Eine solche Zuspitzung entsprach nicht dem damals üblichen Wortverständnis, nach dem gerade die Weisen (*σοφοί*) oder die, die sich für solche ausgaben, sich mit Sophia beschäftigten, «philosophierten».

In der platonischen Darstellung des Sokrates ist zwar von Anfang an die Frontstellung zur sophistischen Wissenskonzeption deutlich, jedoch ohne daß dabei der Begriff von Ph. eine Rolle spielte; die wenigen Okkurrenzen von «Ph.» in den frühen Dialogen lassen nur die übliche weite Verwendung erkennen [6]. Erst in den drei Dialogen der mittleren Zeit «Phaidon», «Symposion» und «Staat» wird der Begriff von Ph. explizit und gewinnt die Konturen, die er in der Folgezeit behält.

Der «Phaidon», vom letzten Gespräch des Sokrates vor dessen Tod berichtend, hebt das Tun des Sokrates begrifflich von dem der anderen «Philosophierenden» deutlich ab, indem er vom «wirklichen» (τῷ ὄντι [7]), «richtigen» (ὀρθῶς [8]), «echten» (γνησίως [9]) und «wahrhaften» (ἀληθῶς [10]) Philosophieren (bzw. Philosophen) spricht. Die «wahrhaften» Philosophen, fordert Sokrates zur Überraschung der Zuhörer, müßten gerne sterben oder gerne tot sein [11]. Die Erklärung dafür leitet er aus der geläufigen Parallele von «Geistesbildung» und Körperbildung ab. Der Körper mit seinen Sinnen trüge, das Denken hingegen erfasse am besten und genauesten ein jegliches und treffe die Wahrheit [12]. Wer, statt den Körper zu lieben (φιλοσώματος [13]), ein «philosophisches» Leben führt, indem er sich mit Logoi, mit Reden und Argumenten beschäftigt (φιλόλογος [14]), der kann schon auf Erden des Glückes teilhaftig werden, das vollkommen erst der genießt, dessen Seele sich gänzlich vom Körper gelöst hat. Die Ph. hat die Aufgabe, die Seele schon im Leben aus dem Körpergefängnis zu befreien, indem sie sie auf das Geistige (νοητόν) lenkt [15]. Die endgültige Trennung der Seele vom Körper im Tod ist für den Philosophen ein ersehntes Glück. «Diejenigen, die sich richtig mit der Ph. befassen, sind um nichts anderes bemüht als zu sterben und tot zu sein» (οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι [16]). Das Philosophieren ist in diesem Sinne ein «vorgezogener Tod» (θάνατος προαιρητικός), wie die spätere an den «Phaidon» anschließende Mystik es ausdrücken wird [17].

Obwohl im «Phaidon» die Grundzüge der Ideenlehre dargelegt werden und auch kein Zweifel darüber gelassen wird, daß allein die Annahme von Ideen das wahre Philosophieren, das διαλέγεσθαι ermöglicht [18], so ist es doch umso auffälliger, daß die Worte «Ph.» und «Philosophieren» nicht explizit inhaltlich auf das Ideenwissen bezogen sind, sondern in den entsprechenden Passagen gänzlich fehlen. Hingegen häufen sie sich in den zwei großen Mahnreden des Sokrates [19]. Dort sind sie mit einem ungewöhnlichen Pathos geladen, das von der Nähe zur Sprache der Mysterienreligion herrührt. «Philosophieren» wird statt einer bloß arbiträren und temporären intellektuellen Beschäftigung eine notwendige Hinwendung des ganzen Lebens zur Rettung der Seele. Der Schlußmythos über die Vergeltungen des Lebens in der Unterwelt kann dem Philosophen die schönsten Wohnorte versprechen [20]. Wenngleich auch die Sophisten mit ihrer Aufforderung zum Philosophieren die Eudaimonie in Aussicht gestellt haben [21], so war doch niemand so weit gegangen, das, was man unter «Ph.» verstand, mit den der Religion vorbehaltenen Heilsvorstellungen zu verknüpfen. Vor diesem Hintergrundbraucht der Vorwurf der Asebie gegen Sokrates nicht unverständlich zu erscheinen. Voll Pathos wird die Ph. als zum Seelenheil notwendig aufgewertet, gleichzeitig jedoch eingeschränkt: Der an den Körper gefesselte Mensch kann sich dem Geistigen nie vollständig zuwenden; sein Wissen kann auf Erden nie vollendet sein; die Ph. ist nur ein Provisorium innerhalb dieser Welt.

Die Differenz zwischen dem menschlich möglichen und einem vollendeten göttlichen Wissen wird im «Symposion» begrifflich untermauert durch eine radikalere Deutung der Ph. als «Streben nach Wissen». Wenn man etwas gern hat (φιλεῖ), dann deshalb, weil es einem zugehörig (οἰκεῖον) ist, so hatte Platon im «Lysis» festgestellt [22], denn φιλεῖν ist eine «aus inniger Gemeinschaft erwachsende Neigung» [23]. Es ist eine alltägliche Erfahrung, daß man nicht immer und ständig über das verfügt, was man gern hat: Die «Weinliebhaber» oder «Knabenliebhaber» mögen, wie alle anderen Liebhaber auch, zeitweilig den Gegenstand ihrer Zuneigung entbehren und deshalb umso mehr nach ihm verlangen. Platon deutet diesen Mangel des Entbehrens als Wesenszug des Liebens (φιλεῖν), indem er es ausschließlich als «Begehren» (ἐρᾶν, ἐπιθυμεῖν) versteht. Da man nur begehrt, was man nicht hat, kann der, der Sophia begehrt [24], sie nicht haben; φ. ist also das Streben nach dem Wissen, das man nicht hat. Waren «Sophia» und «Ph.» bislang durchaus synonym, jedenfalls ohne deutliche Unterscheidung verwendet worden [25], so wird mit Platon die Sophia zum entfernten Ziel der Ph.; die Ph. ist demnach kein Wissen, sondern ein «Mittleres zwischen Unwissenheit und Wissen» [26], der Weg, der zum Wissen führt. Deshalb «philosophiert von den Göttern

niemand und strebt auch nicht danach, weise zu werden», denn sie sind es ja [27]. Das Philosophieren als Streben danach, wissend zu werden, kann so auch eine «Angleichung an Gott» (ὁμοίωσις θεῷ [28]) genannt werden.

Die Deutung des Ph.-Begriffs im «Phaidon» und im «Symposion» ist zwar einschneidend, läßt jedoch die inhaltlichen Ausfüllungen offen, die die «wahre Ph.» konstituieren sollten. Dies wird im «Staat» dargelegt, und in keiner anderen Schrift Platons – außer bezeichnenderweise im 7. Brief, der von dem syrakusischen Versuch der Realisierung des im «Staat» Entworfenen berichtet – häufen sich die Vorkommen von «Ph.» so wie in den mittleren Büchern des «Staats» [29]. Mit gutem Grund lassen diese sich als die Entfaltung des platonischen Ph.-Begriffs lesen. Die leitende Frage des ganzen Dialogs nach der Gerechtigkeit und deren Verwirklichung in einem Staatsgebilde wird durch den langen Exkurs der Bücher V–VII unterbrochen, die darlegen, daß für die Realisierung des gerechten und besten Staates die Herrschaft von Philosophen notwendig sei. «Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt sogenannten Könige und Machthaber echt und hinreichend philosophieren werden, und die politische Macht und die Philosophie in eine zusammenfällt (τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσῃ, δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φ.), all die vielen Naturen aber, die jetzt ausschließlich getrennt nach dem einen oder anderen streben, gewaltsam ausgeschlossen werden, wird es kein Ende mit dem Elend haben für die Staaten, und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht» [30]. Daß eine solche Forderung gegen die gängige Ansicht (παρὰ δόξαν) ist und auf Befremden, wenn nicht gar Spott stößt, liegt an dem schlechten Ruf, den die Ph. und die Philosophen haben. «Unbrauchbar für die Staaten» seien sie, «und die meisten sind verschroben, um nicht zu sagen völlig verdorben» durch ihre Beschäftigung [31]. Diejenigen, «die im Winkel mit Jünglingen flüstern», scheinen nach der gängigen Meinung nicht geeignet zu sein, «tatkräftig einen Entschluß zu fassen» [32]. Im «Theaitet» zeichnet Platon später das Bild des skurrilen Philosophen, der nicht einmal den Weg zum Markt findet und über den thrakische Mägde zu Recht lachen [33]. Im «Phaidon» schon hatte einer der Gesprächsteilnehmer auf Sokrates' provozierende These, die Philosophen müßten mit Freude sterben, lachend repliziert, daß die Leute dies sicherlich vortrefflich fanden, denn ihrer Meinung nach hätten die Philosophen auch nichts anderes verdient [34].

Gegen den schlechten Ruf der Ph. und gegen die Vorwürfe gegen sie (διαβολὴ τῆς φιλοσοφίας [35]) versucht Platon zu bestimmen (ὁρίσασθαι), was der Philosoph ungeachtet der praktizierenden sogenannten Philosophen in Wahrheit ist [36]. Wie alle Liebhaber bei ihren Liebhabereien [37] nicht nur etwas, sondern alles gern haben, was mit der spezifischen Liebhaberei zu tun hat, so beschäftigt sich auch der Wissensliebhaber, der Philosoph, nicht nur mit diesem oder jenem, sondern mit jeglichem Wissen; er ist ein Philomathes, einer, der gerne lernt [38]. Dieses durchaus übliche Verständnis des Philosophen als eines Bildungsbeflissenen, das die Bildungskonsumenten, die Schaulustigen und Hörlustigen (φιλοθεάμονες, φιλήκοοι [39]), die keine Theateraufführung versäumen, mitumfaßt, engt Platon ein auf die, denen es um Logoi und um die Wahrheit geht, und trifft die folgenschwere Unterscheidung: Der Bildungshungrige hat nur *Meinungen* (δόξαι), er ist deshalb kein Philosoph, sondern ein «Philodox» (φιλόδοξος [40]), ein Philosoph hingegen will *Wissen* (ἐπιστήμη). Wissen ist auf das, was «ist», «was sich immer gleichbleibend verhält» [41], gerichtet, Unwissenheit auf das, was «nicht ist», Meinung auf das, was «sowohl ist als auch nicht ist». Da das, was «ist» und sich immer gleichbleibend verhält, in anderen Dialogen als «Idee» bezeichnet wurde, ist das «Wissen» des Philosophen ein Wissen von Ideen und in letzter Instanz ein Wissen der letzten Ursache aller Ideen, der Idee des Guten, die Grund der Wahrheit und des Seins ist [42]. Wenn der Philosoph um das «immer gleich Bleibende» [43] und dessen letzten Grund, die «Idee des Guten», weiß, so ist eine vorläufige Explikation dafür gegeben, daß er mit diesem «Wissen» geeignet ist, die Stabilität des «besten» Staates

aufrechtzuerhalten und diesen vor dem jedem Staatsgebilde drohenden «Verderben» zu bewahren [44].

Gegen den breiten, unkonturierten, von Platon als «verderbt» [45] bezeichneten Ph.-Begriff entwirft das 7. Buch des «Staates» einen systematischen Prospekt der Aufgaben und Beschäftigungen derer, die sich «wahrhaft» Philosophen nennen dürfen, indem der Personenkreis, die Inhalte und das Ziel eingegrenzt werden. Nicht mehr jeder freie Bürger, der sich bildet, wird «Philosoph» genannt, «philosophisch kann die Menge unmöglich sein» [46], sondern wenige, mit besonderem Charakter begabte Naturen (φύσις φιλόσοφος [47]); nicht mehr der, der sich jeder Art von Bildung befleißigt, ist ein Philosoph, sondern der, der einen zeitlich und im Aufbau genau bestimmten Unterricht der Wissenschaften (Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Astronomie, Harmonielehre [48]) befolgt, welcher ihn zu einem höchsten Wissen führt. Ph. ist nicht mehr das Feld der Bildungskonkurrenz, auf dem gegeneinander ad personam polemisiert wird, sondern sie ist sachorientiert an dem «was ist» [49]. Deshalb redet «die Ph. immer über dasselbe» (ἡ δὲ φ. ἀεὶ τῶν αὐτῶν) [50]. Das Ziel der philosophischen Ausbildung, das Wissen des Philosophen, nennt Platon «Dialektik». Der Philosoph ist der Dialektiker, der zu «einer Zusammenschau der gegenseitigen Verwandtschaft der Wissenschaften und der Natur des Seienden kommt» [51], indem er «den Logos des Wesens eines jeglichen erfaßt» (τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας [52]). Die Dialektik ist der Abschluß allen Wissens, sie scheint «wie der Schlußstein über allen anderen Kenntnissen zu liegen und über diese kann keine andere Kenntnis zu Recht aufgesetzt werden, sondern es hat mit diesen Kenntnissen hier ein Ende» [53]. Das «Streben nach Wissen» hat im dialektischen Wissen sein Ziel erreicht, «wo für den Angekommenen Ruhe ist vom Wege und von der Wanderschaft» [54]. «Dialektik» als Ziel der Ph. ist deshalb in den späteren Schriften der von Platon bevorzugte Ausdruck für das den Philosophen charakterisierende Wissen. Sämtliche Okkurrenzen von «Ph.» im 7. Buch des «Staats» beziehen sich auf das, was gemeinhin «Ph.» genannt wird [55] und von dem Platons Konzeption sich abzusetzen bemüht ist. Wenn der Ausbildungsgang der mathematischen Wissenschaften als «wahre Ph.», die zur höchsten Erkenntnis hinaufzieht, bezeichnet wird, so bleibt Platon dem Sprachgebrauch zwar treu, füllt ihn aber mit neuen Inhalten: Ph. ist die Ausbildung, die Beschäftigung mit den Wissenschaften; sie ist «wahr», insofern sie systematisch «zum Sein führt», «die Seele umlenkt aus dem Dunkel zum Wahren» [56]. Es ist eine seltsame Verkehrung der Geschichte, daß mit ARISTOTELES «Dialektik» die Bezeichnung eines untergeordneten Argumentationsverfahrens wird, das nicht die höchsten Prinzipien erschließt, während «Ph.», das Wort, das mit gewissem historischen Recht die allgemeine formale, rhetorische Bildung hätte bezeichnen können, zur Bezeichnung der höchsten Seinswissenschaft, «prima philosophia», avanciert.

In den Schriften nach dem «Staat» mußte es PLATON ein Anliegen sein, seine Auffassung von Ph. zu präzisieren, und das hieß, die Worte «philosophieren» und «Philosoph» deutlich von dem abzugrenzen, womit sie im üblichen Verständnis aufs Engste verknüpft waren, mit dem Sophisten und dessen Lehrtätigkeit. Auf der anderen Seite hatte er den Philosophen mit dem Politiker verbunden, was in der üblichen Sicht geradezu grotesk erscheinen mußte [57]. Obwohl das Philosophieren ursprünglich politischen Zwecken diente, insofern es die intellektuelle Erziehung des Polisbürgers zu seiner Arete war, war dieser Bezug doch im alltäglichen Philosophieren und bei den verschiedenen sophistischen Lehrern mehr oder weniger in den Hintergrundgeraten. Die gemeinsame leitende Frage der Dialoge «Der Sophist» und «Der Politiker» ist deshalb, ob «Philosoph», «Politiker» und «Sophist» dasselbe oder je etwas Verschiedenes bezeichnen [58]. Der Sophist war bislang eine bestimmte Art Philosoph, nämlich ein intellektuell Interessierter, der beruflich lehrte. Nicht jeder, der «philosophisch» war, konnte sich als Sophist bezeichnen, wohl aber war jeder Sophist ein Philosoph. Platon nun bestimmt den Sophisten nach verschiedenen wenig schmeichelnden Charakterisierungen wie «Händler von Wissen» [59] letztlich als «Taschenspieler» und «Trugbildner» [60].

Zwischen zwei sehr nahe Begriffe wird damit die Trennungslinie zwischen Sein und Schein, Wahrheit und Falschheit geschoben; der Sophist wird zum moralisch und intellektuell inferioren Widersacher des Philosophen; all das, was man gängig 'philosophisch' nannte, wird nun als 'sophistisch' inkriminiert. Der wahre Politiker hingegen erweist sich im <Politikos> als Philosoph, nämlich als der, der die dialektische Kunst beherrscht, das «Verschiedene zusammenzuweben» [61] und somit die Einheit eines Staates zu sichern, also als der Philosoph aus dem <Staat>. Die angekündigte Untersuchung dessen, was der «Philosoph» sei [62], unterbleibt; ein Dialog <Der Philosoph> ist von Platon nie geschrieben worden [63]. Indem in diesen Dialogen das als ähnlich Geltende, wie 'Sophist' und 'Philosoph', grundsätzlich und im Wesen unterschieden wird, das als verschieden Geltende, nämlich der 'Philosoph' und der 'Politiker' hingegen sich als eins erweist, wird exemplarisch vorgeführt, was die «dialektische» Arbeit leisten soll: nämlich zu unterscheiden (τὸ κατὰ γένη διαυρεῖσθαι) «und nicht dasselbe für anderes und anderes für dasselbe zu halten» [64].

Mit seiner methodischen und inhaltlichen Präzisierung von Ph. hat Platon im eigentlichen Sinn den Begriff <Ph.> geprägt. Zwei Aspekte bestimmen ihn, die beide auf die ursprüngliche Wortverwendung zurückgeführt werden können, bei Platon zusammengedacht sind, doch im Laufe der Ph.-Geschichte auch wieder getrennt wurden: der praktische und der theoretische Aspekt. Diejenigen, die Ph. als Seinswissenschaft aufnahmen, beriefen sich genauso auf Platon wie die, die an Ph. als vernunftgeleiteter individueller und politischer Lebensbewältigung festhielten. Schon unmittelbar nach Platon konnte der Ph.-Begriff rein 'praktisch' und rein 'theoretisch' verstanden werden, wie es der ps.-platonische Dialog <Erastai> [65] auf der einen Seite, die akademische Sammlung der <Definitionen> und auch die ps.-hippokratische Schrift <Über die alte Heilkunde> auf der anderen Seite dokumentieren.

In den <Definitionen> ist – im Anschluß an <Phaidon> und <Staat> – als Schulgut festgehalten, Ph. sei 1. «das Streben nach dem Wissen des immer Seienden» (τῆς τῶν ὄντων ἀεὶ ἐπιστήμης ὄρεξις), 2. die «Haltung, das zu betrachten, was wahr ist, auf welche Weise es wahr ist» (ἔξις θεωρητικῆ τοῦ ἀληθοῦς, πῶς ἀληθές), und 3. «die Sorge um die Seele nach dem rechten Logos» (ἐπιμέλεια ψυχῆς μετὰ λόγου ὀρθοῦ) [66]. – Ph. als «Wissenschaft von den Prinzipien», wie es dann bei ARISTOTELES und im Peripatos explizit und geläufig wurde, war schon in der Mitte des 4. Jh. gebräuchlich, wie der ps.-hippokratischen Schrift <Über die alte Medizin> zu entnehmen ist [67]. Der Verfasser, Anhänger einer empirischen Medizin, polemisiert gegen solche Ärzte und Wissenschaftler, die glauben, ohne das Wissen, was der Mensch sei, auch nicht «richtig heilen» zu können: «Mit dem, was sie da sagen, wollen sie auf Ph. hinaus, in dem Sinne, wie Empedokles und andere über die Natur geschrieben haben, nämlich was der Mensch vom Ursprung her ist und wie er zuerst entstand und aus welchen Elementen er sich zusammenfügte.» Eine solche Forderung gehöre aber weniger zur Medizin als zur «Schreibkunst». Da στοιχεῖα («Elemente») auch «Buchstaben» bedeuten, konnte sich die Polemik gegen die Elementen-Ph. in den Wortwitz kleiden, sie sei bloße Buchstabenlehre, die nichts mit Medizin zu tun habe. Daß jedoch die Elementenlehre der Naturphilosophen als Ph. bezeichnet werden konnte, verdankt sich einer Rückprojizierung der platonischen Verwendung: Nach den aristotelischen Berichten hatte Platon die obersten Prinzipien «stoicheia» genannt [68], die als oberste Ursachen des Seins zu betrachten waren und um deren Erkenntnis der Philosoph sich bemüht. Jede Erforschung von letzten Elementen und Prinzipien konnte dann als Ph. bezeichnet werden. Im Gegensatz zu Platon, für den diese höchste Erkenntnis gerade die Bedingung für die einzelwissenschaftliche und politische Praxis war, da das richtige Handeln im Wissen um die Natur des Ganzen begründet sein muß, wird hier der Ph. die praktische Bedeutung abgesprochen.

Im Dialog <Erastai> hingegen, in dem – zum ersten Mal – explizit die Frage gestellt wird, «was ist das eigentlich, die Ph.?» [69], wird lediglich die praktische Seite von Ph. greifbar. Nachdem die erste, das übliche Bildungsverständnis widerspiegelnde Definition, Ph. sei Vielwissen (Polymathie [70]), widerlegt worden ist, weil ein Vielwiser in den

Einzelwissenschaften dem Fachmann unterlegen, also unbrauchbar ist, Ph. aber «gut», d.h. «nützlich» sein muß [71], erfolgt die positive Kennzeichnung, der Philosoph sei derjenige, der dem Staat und dem Haus vorstehe, Ph. sei die «königliche Kunst» (βασιλική τέχνη): «Einerlei ist es, König, Herrscher, Staatsmann, Hausvater, Hausherr, ein Besonnerer und ein Gerechter zu sein. Und eine Kunst ist die Königs- und Herrscherkunst, die Staatskunst, die Kunst der Hausverwaltung, die Besonnenheit und die Gerechtigkeit» [72]. Auf die praktische Dimension verkürzt wird hier die Konzeption der Ph. aus dem <Staat> wiedergegeben, daß die Ph. als Wissen, das ein Urteil über die anderen Künste erlaubt, inhaltlich mit der Befähigung zur Staatsführung verbunden ist; die Dialektik, als Schlußstein und Wissenschaft aller anderen Wissenschaften ist zugleich das Wissen, mit dem der Staatslenker den besten Staat erhalten kann, ist das Wissen um das «Gute». Diese Identifizierung von Politik, Moral und Wissen kennzeichnet PLATONS emphatischen Ph.-Begriff, und es ist gerade die Konzeption der Ph. als das *eine* alles umfassende Herrscherwissen, die unmittelbar nach Platon bei Aristoteles und bis heute heftigste Kritik auf sich zog.

*Anmerkungen.*

- [1] ISOKRATES: C. soph. 212, 7; XENOPHON: Symp. I, 5; PLATON: Prot. 314 a; Symp. 175 d; Meno 91bff.  
 [2] Apol. 20 d–e.  
 [3] 28 e 5; vgl. 28 c 7. d 5.  
 [4] 23 d.  
 [5] Lysis 218 a.  
 [6] Hipp. min. 363 a; Lysis 213 d 6; Charm. 153 d 3.  
 [7] Phaedo 64 b 4.  
 [8] a.O. 64 a 4; 67 d 8; 67 e 4; 80 e 6; 82 c 2.  
 [9] 66 b 2.  
 [10] 64 b 9; 83 b 6.  
 [11] 64 a–b.  
 [12] 65 b–66 a.  
 [13] 68 c 1.  
 [14] Resp. 582 e; Phaedo 89 d Gegensatz: μισόλογος; φιλολογία und φιλοσοφία konvergieren, vgl. G. NUCHELMANS: Studien über φιλόλογος, φιλολογία und φιλολογεῖν (Zwolle 1950) 11f.  
 [15] Phaedo 82 e; 83 a.  
 [16] a.O. 64 a.  
 [17] ELIAS: In Porph. Isag. CAG 18/1, hg. A. BUSSE (1900) 13f.; vgl. dazu: TH. KOBUSCH: Freiheit und Tod. Theol. Qschr. 164 (1984) 185–203, bes. 187–191.  
 [18] Vgl. PLATON: Parm. 135 c.  
 [19] Phaedo 61 a–68 d; 81 b–84 a.  
 [20] 114 c; vgl. Phaedr. 251 e ff. verbunden mit der Reinkarnation.  
 [21] XENOPHON: Mem. I, 6; ISOKRATES: C. soph. 291, 3ff.  
 [22] PLATON: Lysis 222 a–b.  
 [23] J. H. H. SCHMIDT. Synonymik der griech. Sprache 3 (1879, ND Amsterdam 1964) 474; vgl. 488.  
 [24] PLATON: Symp. 203 e ff.  
 [25] Vgl. Euthyd. 304 c 5. e 1; Prot. 335.  
 [26] Symp. 204 b 5.  
 [27] 204 a.  
 [28] Theaet. 176 b; vgl. zur daran anschließenden Tradition Art. ⇒ <Angleichung an Gott>, in: Hist. Wb. Philos. 1 (1971) 307ff.  
 [29] Eine übersichtliche Statistik der Okkurrenzen von φ., φιλόσοφος, φιλοσοφεῖν bei Platon bietet M. DIXSAUT: Le naturel philosophe (Paris 1985) 384–388.  
 [30] PLATON: Resp. 473 c 11–e 2; vgl. Ep. 7, 326 a–b; ferner Euthyd. 305 c.  
 [31] Resp. 487 d.  
 [32] Gorg. 486 a 3.  
 [33] Theaet. 173 c–176 a.  
 [34] Phaedo 64 b; vgl. dazu grundsätzlich DOVER, a.O. [28 zu A.].  
 [35] Resp. 497 a 6.  
 [36] 474 b 5; 484 a 1; 485 e 1; 492 a 1.

- [37] 474 d.  
 [38] 475 b–c; vgl. 376 b 8; 499 e.  
 [39] 475 d.  
 [40] 480 a.  
 [41] 479 a; vgl. 585 c.  
 [42] 504 a.  
 [43] 484 b; 485 b.  
 [44] Vgl. H. J. KRÄMER: Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon. *Philos. Jb.* 74 (1967) 254–270.  
 [45] PLATON: *Resp.* 491 a.  
 [46] 494 a; vgl. 491 a; 503 e.  
 [47] 485 d–486 d; 535 a ff.  
 [48] 521 c–534 e.  
 [49] 500 b.  
 [50] *Gorg.* 482 a.  
 [51] *Resp.* 537 c; vgl. 532 a–b.  
 [52] 534 b.  
 [53] 535 a.  
 [54] 532 e.  
 [55] 529 a; 535 c; 536 c; 539 c; 540 d.  
 [56] 521 c.  
 [57] Vgl. a.O. [31] bis [33].  
 [58] *Soph.* 217 a.  
 [59] 224 d–e.  
 [60] 232 a–236 e; 267 a ff.  
 [61] *Pol.* 305 e–306 a. 311 c.  
 [62] *Soph.* 217 b; 254 b; *Pol.* 257 a–c.  
 [63] Eine dem «Sophistes» und «Politikos» analoge Konstruktion verschiedener dihairetischer Definitionen legt für den «Philosophos» nahe: H. RAEDER: Platons planlagte Dialog «Philosophos». *Studier fra Sprog-og Oldtidforskning* 58 (Kopenhagen 1948).  
 [64] PLATON: *Soph.* 253 a–254 a; vgl. 226 c–227 b; *Resp.* V, 453 a.  
 [65] Im *Corpus Platonicum* in der 4. Tetralogie überliefert, Übers. «Die Nebenbuhler» bei F. SCHLEIERMACHER: *Platons Werke* 3 (1861).  
 [66] PS.-PLATON: *Def.* 414 b.  
 [67] PS.-HIPPOKRATES: *De vet. medicina* 20; dazu: H. DILLER: Hippokrat. Medizin und Att. *Philos. Hermes* 80 (1952) 385–409, bes. 393f. 406f.; CH. LICHTENTHAELER: *Chronolog. und gedankl. Bezugssysteme in und um «Über die Alte Medizin»*. *Et. d'hist. de la méd.* 6 (Genf 1980).  
 [68] ARISTOTELES: *Met.* B, 998 b 10; M, 1081 a 14f; vgl. *Art.* ⇒ «Prinzip» I.  
 [69] PS.-PLATON: *Amatores* 132 c; vgl. dazu PH. MERLAN: Das Problem der Erasten (1963), in: *Kl. Philos. Schr.* (1976) 109–126.  
 [70] 122 c 1; vgl. φιλομαθής *Resp.* 476 b 9.  
 [71] 136 a–d.  
 [72] 138 b.

*Literaturhinweise.* A.-H. CHROUST: *Philosophy: Its essence and meaning in the anc. world.* *Philos. Review* 27 (1947) 19–58. – F. PEREZ-RUIZ: *El concepto de filos. en los escritos de Platon* (Comillas 1959). – W. BURKERT s. Anm. [4 zu A.]. – A. M. MALINGREY: *Philosophia. Et. d'un groupe de mots dans la litt. grecque des Présocrat. au IVE s. après J.-C.* (Paris 1961).

M. KRANZ

C. *Aristoteles*. – Bei ARISTOTELES begegnet das Wort <Ph.> (und seine verschiedenen paronymischen Ableitungen) in vier Bedeutungen: zur Bezeichnung a) einer Haltung, b) einer Tätigkeit, c) einer wissenschaftlichen Disziplin (bzw. mehrerer Disziplinen) und d) einer speziellen schulmäßigen Lehre in Abgrenzung gegen andere Lehren.

1. Wenn es in der <Politik> [1] heißt, der Mensch brauche Tapferheit und Abhärtung für die mußelosen Zeiten großer Inanspruchnahme, Ph. für Zeiten der Muße, Gerechtigkeit und Mäßigkeit jedoch in beiden Situationen, dann bedeutet <Ph.> – wie auch bei anderen zeitgenössischen Autoren – soviel wie «geistige Interessen und die Freude an geistigen Gegenständen und Beschäftigungen haben». <Ph.> bezeichnet sodann im besonderen die theoretische Lebensform des philosophischen Menschen in Absetzung von der des Politikers und Praktikers.

2. <Ph.> meint ferner jede anspruchsvolle geistige und intellektuelle ‘ingeniöse’ Tätigkeit im Sinne von ‘etwas erfinden, ausdenken und ersinnen’. Das Verb <philosophieren> wird hier transitiv und mit einem Akkusativobjekt verbunden gebraucht. Diese Verwendung greift so weit, daß sie auch die Erfindung von kriegstechnischen Einzelheiten umfaßt: «Denn wie die Angreifer darauf sinnen, immer neue Mittel zu finden, durch die sie ins Übergewicht kommen, so stehen auch den Verteidigern nicht nur die schon erfundenen Schutzmittel zu Gebote, sondern sie müssen auch selbst neue ausfindig zu machen suchen und ersinnen [wörtlich: philosophieren]» [2]. In diesem Sinne wird von den Gesetzgebern der Spartaner gesagt, sie hätten vielerlei «philosophiert» (d.h. ausgedacht), um die Mäßigkeit bezüglich Essen, Trinken und Geschlechtsverkehr zu befördern [3]. <Ph.> bedeutet auch sonst, sich grundsätzliche Gedanken über praktische und pragmatische Fragen zu machen, etwa über die Erziehung [4] und die Einrichtungen des öffentlichen Lebens und der Verfassung [5]. Der Gegenstand, über den philosophiert wird, wird jeweils eigens als Thema (‘Ph. über etwas’) genannt; <Ph.> und <philosophieren> werden in solchen Zusammenhängen nicht absolut gebraucht.

Die Ph. wird als intellektuelle und kulturgeschichtliche Errungenschaft, wohl im allgemeinen Sinne von ‘abstrakter Einsicht’, neben den Künsten genannt: Im Laufe der Geschichte ist jede einzelne Kunst und Ph. des öfteren gefunden worden und wieder verlorengegangen [6].

<Ph.> heißt sodann im engeren Sinn «etwas wissenschaftlich anspruchsvoll und spezifisch wissenschaftlichen Standards genügend, d.h. auf grundsätzliche Weise untersuchen»: «Das Problem der Staatsform hat seine eigenen Aporien, wer aber in irgendwelchen Untersuchungen sein Thema philosophisch behandelt und nicht bloß auf das Praktische sein Augenmerk richtet, dem kommt es zu, nichts zu übersehen oder unberührt zu lassen, sondern die Wahrheit über jedes zu Tage zu fördern» [7].

In diesen Bedeutungszusammenhang dürfte auch eine bei uns nur durch Umschreibung wiederzugebende Wortverwendung gehören: Ph. als «grundsätzlich theoretische Bedeutsamkeit und Problematik». Wengleich die Theorien des Parmenides und Melissos, wie die <Physik> darlegt, nicht die Natur betreffen können, so sei es vielleicht trotzdem angebracht, sich mit ihnen zu befassen; «denn eine solche Untersuchung ist von grundsätzlichem philosophischen Interesse» (wörtlich: «Sie enthält Ph.»: ἔχει γὰρ φιλοσοφίαν ἢ σκέψιν) [8]. Ähnlich heißt es in der <Politik>: Alle geben zu, daß es bei der Gerechtigkeit darauf ankomme, das Gleiche zu erhalten. «Aber man darf nicht vergessen zu untersuchen, worin denn die Gleichheit und worin die Ungleichheit der Personen zu bestehen habe. Denn gerade das enthält die entscheidende Aporie und Ph. des Politischen» (ἔχει ... φιλοσοφίαν πολιτικὴν) [9]. Wenn Eth. Eud. I, 1 von wissenschaftlichen Themen die Rede ist, die «nur theoretische Ph. enthalten» [10], so ist nicht an die (noch zu behandelnde) Disziplin <Ph.> zu denken, sondern an die Bedeutsamkeit: Es gibt viele Gegenstände der wissenschaftlichen Untersuchung, in bezug auf deren Sachgehalt und Natur eine Aporie besteht und eine Untersuchung notwendig ist: bei den einen geht es um Erwerb und Verwirklichung, bei den



anderen nur um das Erkennen. «Was nur ‘theoretische Ph.’ enthält» – d.h. von rein theoretischem Interesse ist – ist in einer auf ethische Gegenstände bezogenen Reflexion ihrer Methode entsprechend je nach Gelegenheit mitzubehandeln. Von «grundsätzlicherer Bedeutung» ist für Aristoteles ein Thema dann, wenn es von allgemeinerer Natur ist. So heißt es in der <Poetik>, daß die Dichtung, weil sie mehr auf das Allgemeine gehe, philosophischer sei als die Geschichtsschreibung, die das Einzelne zum Gegenstand hat [11]. In diesen Zusammenhang gehört auch die Unterscheidung zwischen «dem auf philosophische Weise und dem auf unphilosophische Weise Gesagten» (οἱ λόγοι φιλοσόφως λεγόμενοι καὶ μὴ φιλοσόφως [12]). So solle man auch nicht meinen, bei Themen der Ethik und der Politik sei eine Theorie, die über den Aufweis des Wesens hinaus auch noch die Gründe darlegt, überflüssig und bloßes Beiwerk, «denn eben das macht das spezifisch Philosophische an jeder wissenschaftlichen Untersuchung aus» (φιλόσοφον γὰρ τὸ τοιοῦτον) [13]. Diese Überlegung nimmt Aristoteles zum Anlaß eines grundsätzlichen Exkurses über das Verhältnis von Theorie und Erfahrung sowie über die Verblüffungswirkung, die bestimmte abstrakte Deduktionen und Behauptungen für die Männer der Praxis haben; es geht um das Verhältnis von Ph. und praktischer Urteilsfähigkeit. Da es als Charakteristikum des Philosophen gelte, auf keinen Fall etwas einfachhin vorzutragen, sondern immer nur mit Gründen und Argumenten, mischen manche Leute, ohne daß man es merkt, sachfremde und sachleere Behauptungen ein. Dadurch lassen sich dann die, welche praktische Erfahrung und Handlungsfähigkeit sehr wohl besitzen, verblüffen, obwohl es von solchen vorgetragen wird, die ihrerseits in keiner Weise praktische Vernünftigkeit besitzen. Wer nicht imstande ist, in jedem Falle das zur Sache Gehörige vom Sachfremden zu unterscheiden, verrät Mangel an Paideia, an «Bildung» und Kennerschaft. Der sich daran anschließende Hinweis auf die Notwendigkeit «großer Achtsamkeit» in Dingen des Redens über Praxis und auf die Notwendigkeit zwischen solchen Argumenten, die eine Sache selbst deutlich machen, und solchen, die außerdem die Gründe angeben, sowie auf die Notwendigkeit, im Zusammenhang einer Theorie über «Praktisches» mehr auf Erfahrungstatsachen statt auf logische Deduktionen zu achten, macht in aller gebotenen Deutlichkeit auf das Besondere der aristotelischen Art, Ph. zu treiben und zu verstehen, aufmerksam sowie auf den Stand seines Ph.-Begriffs zwischen der praxisfernen Sophistik [14], der realen, durch Erfahrungswissen ermöglichten außerphilosophischen Praxis sowie schließlich einem rein wissenschaftlichen Theorieverständnis.

3. Wenn Aristoteles das Wort <Ph.> absolut verwendet und nicht von ‘Ph. über ...’ spricht, so bezieht sich das Wort ausschließlich auf die theoretischen Wissenschaften und speziell auf eine besondere und ausgezeichnete unter ihnen. Für Aristoteles wesentlich ist die Scheidung und Unterscheidung der Vernunft in ihrer theoretischen und praktischen Funktion und innerhalb der letzteren noch einmal zwischen der technisch-poietischen und der im engeren Sinne praktischen Vernunft. Das hat die Konsequenz, daß 1. gezeigt wird, daß gelingende politische, ethische und technische Praxis auf ihre eigene immanente Vernünftigkeit gegründet werden kann und der Bindung an die Schau der Idee des Guten nicht bedarf, und daß 2. Weisheit und Ph. rein theoretisch zu verstehen sind und folglich von unmittelbarer praktisch-politischer Verantwortlichkeit entlastet werden können.

a) Aristoteles hat die platonische Konzeption des *einen Wissens* aufgegeben, das ununterscheidbar ein königliches, tyrannisches, politisches, despotisch- herrschaftliches, ökonomisches und ethisches und zugleich ein theoretisches zu sein beansprucht, indem es die letzten Gründe alles Seins und Gutseins (und darum auch die Normen des Handelns) erfaßt [15]. Der König muß nicht selbst ein Philosoph von Profession sein, das wäre für ihn nur hinderlich, es genügt, wenn er einen philosophischen Berater und Gesprächspartner zur Seite hat und bereitwillig auf ihn hört. Königliches Wesen besteht in guten Taten und nicht in Reden [16]. Bei den auf das unmittelbar Praktische gerichteten Reflexionen sei es, so betont Aristoteles, nicht in jedem Falle erforderlich, die Gründe und das Warum anzugeben, vielmehr genüge es, das Daß hinreichend aufgewiesen zu haben [17].

b) Daß es aber ansonsten in allen Arten des menschlichen Wissens um die Erkenntnis von Gründen und Ursachen geht und daß die Ph. im eigentlichen Sinne Weisheit, Wissen, Kenntnis – eben Sophia – und daher Ursachenwissen in ihrer reinsten Form ist, zeigen die Eingangüberlegungen der *«Metaphysik»*, eine der umfassendsten und eindringlichsten Erörterungen des Wesens der Ph. in der Antike. Aristoteles stellt hier eine Rangordnung der verschiedenen Weisen auf, wie die Menschen sich erkennend mit der Wirklichkeit vertraut machen [18]. Die erste Form ist die Sinneswahrnehmung (αἴσθησις) und hier insbesondere das Sehen, weil dieser Sinn uns am meisten Erkenntnis (γνωρίζειν) vermittelt. Aus vielen einzelnen Wahrnehmungen bilden sich Erinnerungen, aus diesen schließlich Erfahrung (ἐμπειρία), «und es scheint die Erfahrung beinahe der Wissenschaft und der technischen Fertigkeit (τέχνη) sich anzunähern. Insoweit es auf das Handeln ankommt, steht die Erfahrung der Kunstfertigkeit an Wert nicht nach, vielmehr sehen wir, daß die Erfahrenen mehr das Richtige treffen als diejenigen, die ohne Erfahrung nur den allgemeinen Begriff (λόγος) besitzen». Dies liegt darin begründet, daß die Erfahrung ein Erfassen des Einzelnen ist, die technische Fähigkeit ein Erfassen des Allgemeinen, alles Handeln und Geschehen sich aber am Einzelnen vollzieht. Dennoch aber schreiben wir Wissen und Verstehen mehr dem praktischen Wissen (τέχνη) zu als der Erfahrung und sehen die Techniten für «weiser» an als die Erfahrenen, was darin begründet ist, daß die Weisheit (σοφία) einem jeden mehr nach dem Maßstab des Wissens zuzuschreiben ist. Die einen kennen nun die Ursachen, die anderen nicht. Unter den Kunstfertigkeiten wiederum läßt sich folgende Unterscheidung und Rangordnung angeben: Die leitenden Künstler (die «architektonischen» Meister) stehen in höherer Achtung, weil wir meinen, daß sie mehr wissen und ‘weiser’ sind als die bloß ausführenden Handarbeiter, insofern sie die Gründe und Ursachen dessen kennen, was sie tun [19]. Eine weitere Unterscheidung betrifft die Funktion der Künste (τέχναι) im menschlichen Lebenszusammenhang: die einen dienen nur der Besorgung der Notwendigkeiten und Grundbedürfnisse, andere dem Genuß des Lebens. «Wir halten die Letzteren immer für ‘weiser’ als die Ersteren, weil ihr Wissen nicht auf den äußeren Nutzen gerichtet ist». Erst nachdem die Technai entwickelt waren, die sich auf die notwendigen Bedürfnisse und auf die angenehmen Seiten des Lebens beziehen, wurden dort, wo man Muße hatte, die theoretischen Wissenschaften (und – wie man sie später nannte – «die freien Künste») erfunden. Es gehe ihm bei diesen Überlegungen darum, so betont Aristoteles, daß «alle Menschen als Gegenstand dessen, was man ‘Weisheit’ [das heißt Kennerschaft und eigentliches Wissen] nennt, die ersten Ursachen und Prinzipien ansehen» [20]. So gelte der Erfahrene für weiser als der, welcher irgendeine Sinneswahrnehmung besitzt, der Technit für weiser als der Erfahrene, und wieder der leitende Technit vor dem Handarbeiter, die betrachtenden Wissenschaften vor denen, die sich auf eine Hervorbringung beziehen, die theoretischen Künste vor den praktischen. Aristoteles verwendet – unter Berufung auf den allgemeinen Sprachgebrauch – bei diesen Analysen den Begriff des Wissens (der Sophia) komparativisch in Anwendung auf alle Wissensformen von der Wahrnehmung an bis zu seiner höchsten Form; diese, das eigentliche und höchstrangige Wissen, die Sophia im Superlativ und absolut genommen, ist darum die «Weisheit schlechthin». Sie realisiert das, was für alle Wissensformen ausmacht, daß sie Wissen sind, in reiner Form. Auch die Kunstfertigkeiten sind demnach durchaus Formen von Wissen und Sophia. Aristoteles macht mit dieser Deutung einen interessanten eigenen Lösungsvorschlag für das in allen griechischen Versuchen, die Ph. zu definieren, auftretende semantische Problem der Verhältnisbestimmung von Kunst, Wissenschaft, Weisheit und Ph. Dem ‘Weisen’, das heißt dem Kenner und Fachmann, kommen dabei, das ergibt eine Analyse der allgemeinen Vorstellungen und des außerphilosophischen Sprachgebrauchs, folgende Kennzeichen zu: 1. Er muß so viel wie möglich alles wissen, ohne dabei die Kenntnis aller Einzelheiten zu besitzen; 2. er kennt das Schwierige und dem Menschen nicht leicht Durchschaubare; 3. in jeder ‘Wissenschaft’ und Kunst ist der Genauere und die Ursachen zu lehren Fähigere jeweils der ‘Weisere’ (d.h. der bessere Kenner der

Materie); 4. unter den Wissenschaften ist die, welche um ihrer selbst und des Wissens willen gesucht wird, 'in vollere Sinne' Weisheit als die um eines anderen Zweckes willen gesuchte; 5. die mehr leitende und gebietende Wissenschaft ist mehr 'Weisheit'; denn der 'Weise' (der Meister und Fachmann in einer Kunst) dürfe sich nicht befehlen lassen, sondern müsse seinerseits die Anordnungen treffen. Aristoteles zeigt nun, daß alle diese Momente ein und derselben Wissenschaft zukommen. Er spricht ohne jede Bedenklichkeit angesichts (und trotz) des Streits, den Platon mit den Sophisten wegen ihres (von ihnen wirklich erhobenen oder aber ihnen nur unterstellten) Anspruches auf 'Alles-Wissen' und 'Alles-Können' führte, aus, was auch bei Platon implizit mitgedacht worden ist: Für das höchste Wissen, eben die Ph., trifft wirklich zu, alles zu wissen, weil sie das Allgemeine zum Gegenstand hat und insofern auch alles Untergeordnete umfaßt [21]. Wer das Wissen um seiner selbst willen wählt, der wird am ehesten die höchste Wissenschaft wählen. Dies aber ist die Wissenschaft des im höchsten Maße Wißbaren; im höchsten Sinne wißbar, erkennbar und verstehbar aber sind die ersten Prinzipien und die Ursachen; denn durch diese und aus diesen wird alles andere erkannt und in seinem Sein und seiner Beschaffenheit verstehbar, aber nicht dieses Erste aus dem Untergeordneten [22].

Dieses Wissen und die Kennerschaft in seiner reinsten und höchsten Form ist nicht poietisch, also kein auf die Produktion von Dingen und Gütern bezogenes praktisches Können, sondern es ist theoretischer Natur; da es um keines äußeren Nutzens willen gesucht wird, ist es allein frei; es ist ferner von göttlicher Art, da einerseits der Gott es am meisten zu besitzen vermag und da es andererseits das Göttliche zum Gegenstand hat; «denn Gott gilt allen für eine Ursache und ein Prinzip» [23]. Die Ph. ist nicht nur Partizipation am göttlichen Wissen, sie ist selbst ein dem Menschen mögliches göttliches Wissen – einen höheren Anspruch kann man für sie nicht erheben als diesen. Aristoteles sieht sich deshalb auch sofort genötigt, den Vorwurf der Blasphemie abzuwehren [24]. Im Zusammenhang dieser für seinen Ph.-Begriff schlechthin zentralen Überlegungen verwendet Aristoteles an keiner systematisch relevanten Stelle das Wort <Ph.>, er spricht nur von der «gesuchten Wissenschaft» (ἡ ζητούμενη ἐπιστήμη [25]).

c) Über die eigentliche Natur des höchsten theoretischen Wissens handelt der Anfang des 4. Buches der <Metaphysik> mit einer grundlegenden und für alle späteren Diskussionen dieses Problems wichtigen Einteilung der Wissensarten in die theoretische, praktische und poietische Form [26]. Es ist wichtig zu betonen, daß im Gegensatz zu einer weit verbreiteten Annahme [27] an dieser Stelle nicht die Ph. selbst eingeteilt wird in eine theoretische, praktische und poietische; abgesehen davon, daß der Begriff einer poietischen Ph. als solcher sinnlos wäre: Ph. im aristotelischen Sinne, das Wort absolut gebraucht, ist ihrem Wesen nach immer theoretisches Wissen. Aristoteles kennt daher (im Unterschied bereits zu seinen Schülern und spätantiken Kommentatoren) die Zusammenstellung «praktische Ph.» (φ. πρακτική) zur Bezeichnung einer eigenen Disziplin der Ph. nicht. Wenn er bezogen auf die Untersuchungen zur Ethik und Politik von Ph. spricht, so geschieht dies mit der bei ihm auch sonst üblichen zusätzlichen Gegenstandsbezeichnung: Ethik und Politik sind die (durchaus als eine praktische verstandene, aber nicht so bezeichnete) «Ph. über die menschlichen Angelegenheiten» (περὶ τὰ ἀνθρώπινα φ. [28]). Also: Auf systematische wissenschaftliche Disziplinen bezogen gebraucht Aristoteles das Wort <Ph.> einmal in der Zusammenstellung und mit der zusätzlichen Nennung eines zumeist ethischen oder politischen Themas («Ph. über Erziehung» und dgl.), sodann absolut zur Bezeichnung des theoretischen Wissens (und nur dieses) sowie schließlich in der spezielleren Bedeutung, daß *eine* dieser theoretischen Wissenschaften (die) Ph. schlechthin ist.

Eine genaue Betrachtung des aristotelischen Sprachgebrauches zeigt: Aristoteles unterscheidet drei Arten von «Überlegung» (διάνοια) oder «Wissenschaft» (ἐπιστήμη): die poietische, praktische und die theoretische; in keinem Falle wird an dieser Stelle <Ph.> eingesetzt [29], Aristoteles kennt keine «praktische» und noch weniger eine «poietische Ph.».

Nur die theoretischen Wissenschaften (ἐπιστήμαι), nämlich die Naturlehre (Physik), die Mathematik und die Theologie [30] sind Ph. bzw. Philosophien. (Wenn an anderer Stelle stattdessen steht: «Es gibt drei theoretische Philosophien ...» [31], dann ist der Zusatz «theoretisch» nicht als synthetische Spezifikation von Ph. zu verstehen, so als gäbe es auch nichttheoretische Philosophien, sondern als analytische Explikation: Philosophie, sensu stricto et absolute genommen, ist immer theoretisch.) Der Unterschied zwischen den drei Philosophien oder «Teilen der Weisheit» [32] besteht darin, daß die Naturlehre selbständige (abtrennbare), aber bewegliche (d.h. veränderliche) Dinge zum Gegenstand hat; einiges zur Mathematik Gehörige ist zwar unwandelbar, aber es befindet sich an einem materiellen Stoff. Gegenstand der dritten, hier «Theologik» genannten theoretischen Philosophie ist etwas Ewiges, Unbewegliches und für sich Bestehendes. «Denn unzweifelhaft ist, daß, wenn sich irgendwo ein Göttliches findet, es sich in einer solchen Natur findet, und daß die ranghöchste Wissenschaft die ranghöchste Gattung des Seienden zum Gegenstand haben muß» [33]. Diese ist daher die «erste Philosophie» und die «erste Wissenschaft» [34]. – Gäbe es neben den natürlich bestehenden Wesen kein anderes, so würde die Physik die erste Wissenschaft sein. «Gibt es aber ein unbewegliches Wesen, so ist dieses das frühere und die (es behandelnde) Ph. eine frühere und (sogar) die erste und allgemeine, insofern sie eben die erste ist, und ihr würde es zukommen, das Seiende, insofern es bloß Seiendes ist, zu betrachten» [35]. Für diese «erste Ph.» trifft zu, was von der höchsten Weisheit und der gesuchten Wissenschaft gefordert worden war: Sie ist göttlich und allgemein; sie ist die Wissenschaft und Erkenntnis von allem Seienden, nicht zwar von allem Einzelnen, aber doch von den allgemeinsten Prinzipien alles Einzelnen. Die Naturlehre ist ihr gegenüber die «zweite Ph.». Hier zeigt sich nun die engste und höchstrangige Verwendung des Wortes «Ph.» bei Aristoteles: Die «erste Ph.» ist die Ph. schlechthin und ohne jeden Zusatz und wird von den anderen theoretischen Disziplinen als «den (bloßen) Wissenschaften» (wie auch von der Sophistik und Dialektik) unterschieden [36]. Der «erste Philosoph» ist der Philosoph schlechthin [37]. Die Theologik als Ontologik, die als Wissenschaft vom Seienden als solchem im Allgemeinen und nicht von einem besonderen Teil desselben handelt, heißt darum auch «die Wissenschaft des Philosophen» [38]. In bewegenden Sätzen spricht das Eingangsbuch der Schrift «Über die Teile der Tiere» über das Verhältnis der «Ph. über das Göttliche» zu den «empirischen» Wissenschaften von der Art der Tier- und Pflanzenkunde [39].

d) Diese Feststellungen haben ihre Entsprechung in der aristotelischen Theorie der auf die Erkenntnis des Göttlichen gerichteten Lebensweise, also des theoretischen Lebens. Ein solches Leben ist höher, als es dem Menschen, nur von seinen menschlichen Möglichkeiten her betrachtet, zukommt. «Denn so kann er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern nur insofern er etwas Göttliches in sich hat» [40]. So groß aber der Unterschied ist zwischen diesem Göttlichen selbst und dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschenwesen, so groß ist auch der Unterschied zwischen der Tätigkeit, die von diesem Göttlichen ausgeht, und allem sonstigen (sich im Bereich des Menschlichen bewegendem) Tun. «Ist nun die Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so muß auch das Leben nach der Vernunft im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein». Daher sollen wir nicht auf die Mahnung hören, als Sterbliche nur auf Sterbliches uns zu beschränken, «sondern wir sollen, soweit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein und alles zu dem Zweck tun, dem Besten, was in uns ist, nachzuleben. Denn wenn es auch klein ist an Umfang, so ist es doch an Kraft und Wert das, was alles bei weitem überragt». Dieses Göttliche in uns ist unser wahres Selbst; darum wäre es ungereimt, wenn einer nicht sein eigenes Leben leben wollte, sondern das eines anderen. Weil nun aber das, was einem Wesen von Natur eigentümlich ist im Unterschied zu allem anderen, auch für dasselbe das Beste und Genußreichste ist, ist für den Menschen das Leben nach der Vernunft, wenn anders die Vernunft am meisten der Mensch ist, das Glückseligste und Genußreichste [41]. Unter allen Tätigkeiten also ist «die der Weisheit zugewandte eingeständenermaßen die genußreichste und seligste» [42]. In der

Tat bietet die Ph. Genüsse von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit, der Genuß ist aber selbstverständlich, wenn man schon weiß, noch größer, als wenn man erst sucht [43]. Das sind zwei aristotelische Stellungnahmen zum platonischen Ph.-Begriff. Der platonischen «Angleichung an den Gott» aus dem <Theaitet> entspricht die aristotelische Wendung vom «Unsterblichsein»; dem von Platon dem Menschen allein zgedachten (aber letztlich unerfüllbaren) Streben nach Weisheit wird entgegengehalten, daß schon zu wissen befriedigender ist als zu suchen. «Ph. ist der Besitz und Gebrauch der Sophia» (ἡ μὲν φ ... κτήσις τε καὶ χρῆσις σοφίας [44]).

4. Das Wort <Ph.> kann schließlich statt zur Bezeichnung von systematischen Disziplinen dazu dienen, geschichtliche Gestalten der Ph. und philosophische Schulen zu benennen, was das Faktum einer relativen kulturellen Spätstellung zur Voraussetzung hat. So ist im Plural von den «genannten Philosophien» die Rede, von der «Ph. Platons» und der «Ph. der Italiker» [45]. Die «erste Ph.» in diesem Sinne meint dann nicht die ontologische Theologie, sondern die im zeitlichen Sinne anfängliche Ph. [46]. In diesem Sinne ist auch der Titel des verlorengegangenen aristotelischen Dialogs <Über die Ph.> zu verstehen. Referaten bei späteren Autoren ist zu entnehmen, daß Aristoteles zunächst eine Geschichte des philosophischen Bemühens geschildert hat, die, angefangen bei Orpheus und dem Delphischen Orakel, die Stufen der Sophia beschreibt [47], fortfährt mit einer ausführlichen Kritik der Ph. Platons, insbesondere der Lehre der Ideenzahlen [48], um offensichtlich mit einer Darlegung der eigenen Theologie und Kosmologie zu schließen [49].

Analog der Doppelverwendung des Wortes <Ph.> in dem bekannten Diktum Pascals, daß die wahre Ph. darin bestehe, sich über die Ph. lustig zu machen, hat auch Aristoteles in einer oft zitierten geistvollen Wendung – freilich mit entgegengesetzter Zielrichtung – den Verächtern der Ph. das später als «goldener Logos» bezeichnete Argument entgegengehalten, daß bereits die Erörterung der Frage, ob man überhaupt philosophieren solle oder «ob man die philosophische Theorie aufgeben müsse», bereits philosophieren bedeute: «Ob man philosophieren muß und ob man nicht philosophieren muß, philosophieren muß man in jedem Falle» [50].

#### *Anmerkungen.*

[1] ARISTOTELES: Pol. VII, 15, 1334 a 23.

[2] 11, 1331 a 16.

[3] II, 10, 1272 a 22.

[4] VIII, 5, 1340 b 6.

[5] Eth. Nic. VII, 1152 b 1; Pol. VII, 10, 1329 a 41.

[6] Met. XII, 8, 1078 b 11.

[7] Pol. III, 8, 1279 b 12.

[8] Phys. I, 2, 185 a 20.

[9] Pol. III, 12, 1282 b 22f.

[10] Eth. Eud. I, 1, 1214 a 13.

[11] Poet. 9, 1451 b 5.

[12] Eth. Eud. I, 6, 1216 b 35f.

[13] 1216 b 39.

[14] Eth. Nic. X, 10, 1180 b 35.

[15] Vgl. G. BIEN: Das Theorie-Praxis-Problem und die polit. Ph. bei Platon und Arist. Philos. Jb. 76 (1968/69) 246ff.

[16] ARISTOTELES: De monarchia, Frg. 2 (R3 647), in: Fragmenta selecta, hg. W. D. Ross (Oxford 1955) 62.

[17] Eth. Nic. I, 2, 1095 b 3ff.; 7, 1098 b 1ff.; vgl. Eth. Eud. I, 8, 1218 a 15ff.

[18] Met. I, 1, 980 a 21ff.

[19] 981 b 1ff.

[20] b 27ff.

[21] 982 a 21; vgl. MERLAN, a.O. [69 zu B.] 123.

[22] a 29–b 6.

[23] 983 a 7ff.

- [24] 982 b 28ff.  
[25] 983 a 21.  
[26] VI, 1, 1025 b 1ff.  
[27] Aufgrund des mißverständlichen Eintrags bei H. BONITZ: Index Aristot. (1870) 821 a 36f.  
[28] Eth. Nic. X, 10, 1181 b 15.  
[29] Met. VI, 1, 1025 b 25f.; XI, 7, 1064 a 16.  
[30] Met. XI, 7, 1064 b 1.  
[31] VI, 1, 1026 a 18f.; Met. 993 b 21 ist keine Gegeninstanz, da das 2. Buch der Met. nicht von Arist. stammt.  
[32] XI, 4, 1061 b 32.  
[33] VI, 1, 1026 a 19f.  
[34] Vgl. XI, 4, 1061 b 19. 30; Phys. I, 9, 192 a 36; II, 2, 194 b 14; De caelo I, 8, 277 b 10; vgl. Art. ⇒ <Erste Ph.>, in: Hist. Wb. Philos. 2 (1972) 726.  
[35] Met. 1026 a 27ff.  
[36] XI, 3, 1061 b 5.  
[37] b 10.  
[38] 1060 b 31.  
[39] De pari. anim. I, 5, 644 b 22–645 a 4.  
[40] Eth. Nic. X, 7, 1177 b 27ff.  
[41] 1178 a 5ff.  
[42] 1177 a 25.  
[43] c 22–27.  
[44] Protrept., Frg. 5 (R3 52), in: Frg. sel., a.O. [16] 33.  
[45] Met. I, 6, 987 a 29. 31.  
[46] 10, 993 a 16.  
[47] De philos., Frg. 1–8, in: Frg. sel., a.O. [16] 73–77; zum Dialog insgesamt: Della filosofia, hg. übers. M. UNTERSTEINER (Rom 1963).  
[48] Frg. 10f., a.O. 77–79.  
[49] Frg. 14–28, a.O. 83–96.  
[50] Protrept., Frg. 2 (R3 50 bzw. 1483 b 29ff.; 1484 a 7. 17), a.O. 27–29.

#### G. BIEN

*[Historisches Wörterbuch der Philosophie: Philosophie. HWPh: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 26348  
(vgl. HWPh Bd. 7, S. 572 ff.)]*

**Selbstbestimmung** (engl. self-determination; frz. libre détermination de soi-même, auto-détermination) gehört zu den zahlreichen Begriffen, die seit dem 16. Jh. aus der Verknüpfung eines eingeführten Substantivs mit dem in dieser Zeit sprachlich gefestigten Pronomen <selbst> gebildet werden. So entstehen z.B. <Selbststand>, <Selbständigkeit>, <Selbstbetrug> oder <Selbstbildnis>. Im 18. Jh. kommen <Selbsterkenntnis>, <Selbstliebe>, <Selbstsucht>, <Selbstbeherrschung>, <Selbstbesitz>, <Selbstdenken> und viele andere Wortbildungen dieser Art hinzu. <S.> aber findet sich in den philosophischen Wörterbüchern des 18. Jh. noch nicht. Erst in I. KANTS Schriften ist der Ausdruck an zwei Stellen nachweisbar. Er wird dabei nicht als Übersetzung für <Autonomie> ⇒ (s.d.) eingeführt, sondern dient der Erläuterung anderer Ausdrücke. Erst der begriffliche Kontext läßt erkennen, daß <S.> und <Autonomie> partiell zur Deckung kommen. In allen Fällen ist S. Ausdruck und Ziel menschlicher Freiheit ⇒ (s.d.).

In der Anthropologie-Vorlesung definiert Kant die «Begierde (appetitus)» als «die S. der Kraft eines Subjects durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung derselben» [1]. Das «Selbst» dieser S. meint nicht das handelnde (bzw. begehrende) Subjekt, sondern dessen «Kraft»; es ist also bloßes Pronomen der Kraft, das die Selbstbezüglichkeit eines Vorgangs anzeigt, in dem die Vorstellung von etwas Künftigem als Wirkung eben der Kraft angesehen wird, die sich durch diese Vorstellung leiten läßt. Die Dynamik, die der S. nach dieser Stelle innewohnt, verdankt sich allein ihrem Subjekt, nämlich der Kraft. Für sich gesehen kommt in ihr lediglich die Übereinstimmung eines (logischen) Subjekts mit sich selbst zum Ausdruck.

Dem entspricht die Herkunft des Begriffs aus <Bestimmung> (determinatio; auch: definitio, destinatio) ⇒ (s.d.) im logischen und im ontologischen Sprachgebrauch. «Die Bestimmung», so steht es in dem von Kant zu Vorlesungszwecken benutzten Auszug aus der Vernunftlehre G. F. MEIERS, «ist nur eine Vollkommenheit der bloss gelehrten Erkenntnis» [2]. «Das Princip der Vollkommenheit oder der Zusammenstimmung des mannigfaltigen zu einem», so nimmt es KANT in einer dieser Vorlesungen auf, «ist von Wolfen» [3].

In seinem eigenen Sprachgebrauch schließt Kant an die logische Funktion des Bestimmens an; <Bestimmung> ist die zutreffende Kennzeichnung und Abgrenzung von Begriffen. Davon ist die Wesensbestimmung im ontologischen Sinn zu unterscheiden; beides aber fällt unter denselben Terminus. So heißt es von den «Kategorien der Modalität»: Durch sie «werden keine Bestimmungen mehr im Objecte selbst gedacht, sondern es fragt sich nur, wie es sich (sammt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande und dessen empirischen Gebrauche ... verhalte» [4]. Nach dem «Opus postumum» steht diese – wie alle anderen theoretischen Leistungen – unter einem «Princip a priori der S.» [5].

Der Übergang zu den Bestimmungen der praktischen Vernunft macht eine Akzentverlagerung nötig: Der logische Gebrauch hat in einen ontologischen überzugehen, der die «innere Bestimmung» eines handelnden Wesens zum Ausdruck bringt und sich – unter Annahme einer von innen kommenden Aktivität – als der eigentlich praktische erweist. So ist es noch im Sinne logischer «Übereinstimmung» zu verstehen, wenn es heißt: «Mein Privat Wille stimmt mit meinem Willen als allgemeine Regel genommen oft nicht überein» [6]. Primär logisch scheint auch die folgende Definition angelegt zu sein: «Tugend ist die Übereinstimmung der Handlung mit dem Princip der Freiheit, welches allgemein mit sich selbst übereinstimmt. Stimmt eine Handlung mit dem innern Gebrauch der Freyheit zusammen; so stimmt sie auch damit äußerlich überein» [7]. Fragt man aber, wie die Übereinstimmung einer Handlung (oder einer allgemeinen Regel) mit dem «inneren Gebrauch» der Freiheit möglich ist, dann reichen logische oder ontologische Bestimmungsgründe allein nicht mehr aus. Die Bestimmung muß vielmehr als ein aktiver Vorgang der Formgebung oder der Verfügung (Disposition) vorgestellt werden. Und eben dies nennt Kant ebenfalls «Bestimmung»: «Wenn die Vernunft durch das Moral Gesetz den Willen bestimmt, so hat sie die Kraft einer Triebfeder ... Sie hat denn gesetzgebende und auch executive Gewalt» [8].

Diese Bestimmung des Willens durch praktische Vernunft kann freilich nicht auf zwei verschiedene Subjekte verteilt sein. Vielmehr werden gerade in ihr Vernunft und Wille zu einem einzigen Vermögen, das über sich selbst verfügt. Folglich kann die legislative Gewalt «selbstgesetzgebend» [9] genannt werden; Kant verwendet dafür den Ausdruck der «Autonomie». Die exekutive Gewalt käme in einem Akt der «Selbstherrschaft» zum Ausdruck [10]; als «Autocratie», «Selbstzwang» oder als «moralische Nöthigung» wird sie ausdrücklich von der «Autonomie» unterschieden [11]. In beiden äußert sich die «reine Selbstthätigkeit» des Willens, «die durch nichts anderes als sich selbst bestimmt ist» [12].

Nun erfüllt ein Lebewesen, bei dem sich diese Fähigkeit zur autonomen Selbstthätigkeit findet, die Bedingung, ein «vernünftiges Wesen» zu sein. In ihm bestimmen sich nicht nur Vernunft und Wille selbst, sondern, indem sie dies tun, bestimmt sich das «vernünftige Wesen» selbst. Aus der auf sie selbst bezogenen Leistung der Vermögen wird die S. des «vernünftigen Wesens». So jedenfalls ist die einzige Stelle zu verstehen, an der Kant in einer seiner moralphilosophischen Schriften von S. spricht: «Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann – nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum objectiven Grunde seiner S. dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Wesen gleich gelten» [13].

Die S. geschieht demnach durch den Zweck, den sich ein vernunftbegabtes Wesen setzt. Da freies Handeln überhaupt nur unter der Bedingung eigener Zwecksetzung denkbar ist, kann S. auch als die Elementarleistung menschlicher Praxis angesehen werden. Für das Handeln hat die S. die gleiche grundlegende Funktion wie das Selbstbewußtsein für das Wissen: Wann immer der Mensch etwas aus eigenem Antrieb tut, bestimmt er sich selbst: «Die Zeit meiner Dauer ist also die meiner eigenen S. der Zeit» [14]. Hinter dieser empirischen Wirksamkeit steht aber nichts anderes als die «S. der Vernunft» [15].

So verstanden läßt sich «S.» als ein von Anfang an leitender Topos im philosophischen Nachdenken über Bedingungen und Ziele des menschlichen Tuns deuten. Leben und Lehre des SOKRATES belegen die Möglichkeit der Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) mit dem Ziel der Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) [16]. Die sokratischen Schulen haben in dieser Zielsetzung ihre Gemeinsamkeit; Differenzierungen ergeben sich vor allem aus der Entschiedenheit, mit der sie das Ideal der einsichtigen Verfügung über sich selbst vertreten. DIOGENES VON SINOPE wird zum sprichwörtlichen Beispiel einer sich von äußeren und inneren Zwängen distanzierenden Selbstgenügsamkeit, die formal bereits alle Bedingungen der modernen S. erfüllt [17].

Wenn PLATON verlangt, daß der Mensch nicht Diener, sondern Herr seiner Reden und Taten sein soll [18], daß er «in Freiheit und Muße» (ἐν ἐλευθερίᾳ τε καὶ σχολῇ) erzogen werden soll [19], um sein Leben «mit Einsicht» (μετὰ φρονήσεως) führen zu können [20], und wenn er hinzufügt, daß anders der Mensch «sich selbst nicht gefallen» werde [21], dann ist der Topos der S. bereits vollständig ausgebildet. Auch die Übertragung in den öffentlichen Raum ist vorbereitet, wenn die Politik als die «selbstgebietende Kunst» (αὐτεπιτακτική) und die in Gemeinschaft einsichtig handelnden Bürger als die «Eigengebietenden» (αὐτεπιτακτικοί) bezeichnet werden [22]. Es ist die anthropologisch-historisch begründete Selbstsorge (⇒ s.d.; ἐπιμέλεια αὐτῶν), die ihn nötigt, über sich selbst zu herrschen [23]. Indem er aber zum politischen Selbstherrscher (αὐτοκράτωρ) wird, ahmt er nur (wenn auch auf unvollständige Weise) die selbtherrschende (αὐτοκρατής) Bewegung des Kosmos nach [24]. Daß sich im Kosmos stets nur «das Selbe» (ταυτόν) bewegt und bestimmt, gehört zu den auffälligsten Theoriestücken der platonischen Metaphysik [25].

Die Wahl der Lebensweisen durch die geläuterten Seelen, wie sie im Schlußmythos von PLATONS «Politeia» beschrieben wird, läßt sich ebenfalls als S. fassen: «Nicht euch wird der Daimon erlosen, sondern ihr werdet den Daimon selbst wählen» (ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε) [26]. Für die Deutung spricht, daß die Seele nur durch Selbstbeherrschung



(ἐγκράτεια), unter der Anleitung einer aus ihr selbst kommenden vernünftigen Überlegung (φρόνησις), zur Übereinstimmung mit sich und mit anderen kommt [27]. Auch das «Tätigsein der Seele unter der Bestimmung der Vernunft» (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον), das nach ARISTOTELES der auf Gründen beruhenden Entscheidung (προαίρεσις) zugrunde liegt [28], läßt sich als S. interpretieren. Ihren höchsten Ausdruck findet sie in der – durch die wohlgeordnete Polis gegründeten – Autarkie (αὐτάρκεια) ⇔ (s.d.) des auf Theorie eingestellten Menschen [29].

Der Bezug auf das einsichtige und begründende, entscheidende und schließlich handelnde Selbst ist in den antiken Theorien offenkundig. Man muß nicht nur wissen, in welcher Lage man sich befindet, sondern auch, wer man selbst ist, wenn man richtig handeln können soll [30]. Und daß man durch die so oder so getroffene Entscheidung nicht nur erkennen läßt, wer man ist, sondern auch selbst dazu beiträgt, wie und wer man wird, gehört zu den ebenfalls spätestens von Aristoteles benannten Grundvoraussetzungen der Ethik [31]. Daran halten alle antiken Schulen, einschließlich ihrer mittelalterlichen Interpreten, fest [32]. CHRYSIPP definiert die Freiheit (des Menschen) als Vollmacht, «aus sich selbst zu handeln» (αὐτοπραγία) [33]; ihm folgen die Denker der mittleren Stoa wenigstens insofern, als sie das Innere des Menschen mit dieser Vollmacht ausstatten und ihn mit Blick auf seine Vernunft als «Herrn seiner selbst» (αὐτοκράτωρ) bezeichnen [34]. Nach SENECA reicht die Überlegenheit der vernünftigen Seelenkräfte so weit, daß innerhalb einer Lebensordnung eine gewisse Autarkie erreicht werden und der Mensch sein Leben «in seiner Gewalt» («in sua potestate») haben kann [35]. Eine Verschärfung erfährt der Selbstanspruch des Menschen in der Forderung EPIKTETS, alles das zu verachten, was nicht in der eigenen Macht steht (καταφρόνησις τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν) [36]. Wir haben nicht die Macht, uns unsere Rolle (πρόσωπον) auszusuchen, wohl aber, sie nach unserer eigenen Einsicht gut oder schlecht zu spielen. Wenn wir den Willen haben, das Ziel unseres Strebens nicht zu verfehlen, dann steht dies auch in unserer Macht. «Also übe dich in dem, was dir möglich ist» (ὁ δύνασαι) [37]. Damit wird an die Fähigkeit zur Selbstverfügung (αὐτεξούσιον) appelliert [38].

Die neuplatonischen Denker demonstrieren Freiheit und Selbstverfügung in der rein gedanklichen Gestalt des einen Seins, das ganz und gar Werk seiner selbst ist. Weil in ihm Sein und Wirken zusammenfallen, entfällt auch jede denkbare äußere Abhängigkeit. Folglich ist das Eine (τὸ ἓν) «schlechterdings frei»; es ist «die wahrhafte und erste Ursache seiner selbst, und von sich aus und um seiner selbst willen ist er selbst [αἴτιον ἑαυτοῦ καὶ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτὸν αὐτός]; denn primär ist er selbst und über das Sein hinaus er selbst» [39]. Hier also läßt sich ohne jede Einschränkung von einem «Selbstsein» (⇔ s.d.; αὐτοουσία) sprechen, das jedoch dem Menschen, bei dem Wesen (οὐσία) und Selbstverfügung (hier einfach: αὐτό) auseinanderfallen, nicht in vollem Umfang gegeben ist. Wenn aber der Mensch sich ganz auf das in ihm wirkende Sein einstellt, so kann auch er voll und ganz frei (αὐτεξούσιος) genannt werden. Dies gilt freilich nur für sein Wollen, nicht für das den äußeren Gewalten ausgelieferte Handeln. Volle S. hat der Mensch demnach nur im geistigen Bezug auf sich selbst. Dem folgt PROKLOS, wenn er die Freiheit nur dem «In-und-durch-sich-selbst-Stehenden» der geistigen Natur zugesteht; ihr kann sich der Mensch nur in einer Art «freier Dienstbarkeit» (ἐθελοδουλεία) annähern [40].

Im Anschluß an eine von den frühen christlichen Theoretikern nachdrücklich auf den Begriff der Selbstverfügung (αὐτεξούσιον) konzentrierte Diskussion, bei der das frei Über-sich-selbst-Verfügen zu einer Eigenschaft nicht nur Gottes, sondern auch des Menschen wird, sieht AUGUSTINUS die Freiheit des menschlichen Willens in der Eigenständigkeit des Menschen. Er gründet sie im «Sich-durch-sich-selber-Gebrauchen» («ipsa libera voluntate per eam ipsam uti») [41] durch den Willen, entsprechend dem «Sich-durch-sich-selber-Erkennen» der Vernunft. Der Wille («voluntas» – im Unterschied zu dessen Vollzug im «liberum arbitrium») ist die «erste Ursache» («prima causa») [42] des menschlichen Handelns und insofern Ursache seiner selbst. Damit ist sowohl die Reflexivität der menschlichen

Freiheit wie auch ihre Parallelität zu den theoretischen Leistungen des Menschen hervorgehoben. Weit voraus weist die Formel vom 'Gebrauch' des Willens durch sich selbst.

Reflexivität und Parallelität der S. finden in der nachfolgenden Theoriebildung des Mittelalters und der frühen Neuzeit große Aufmerksamkeit; dabei wird <determinatio> zum üblichen Ausdruck sowohl für die Einflußnahme durch wie auch auf den Willen. Aber auch das Moment der Selbstverfügung geht nicht verloren, «durch die sich der Mensch dem zuwenden, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abwenden könnte» («qua se possit homo applicare ad ea, quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere») [43]. Dabei steht das Wollen in einer eindeutigen Ordnung zwischen Denken und Vollenden [44], die auf jeder Stufe den Selbstbezug des Geistes («indicio spiritus») zu erkennen gibt.

Mit besonderem Nachdruck kommt die Philosophie der Renaissance auf diesen Ausgangspunkt beim einsichtigen und begründungsfähigen Selbst zurück. G. PICO della MIRANDOLA läßt Gott zu Adam sagen: «Du sollst deine Natur ohne Beschränkung nach deinem freien Ermessen, dem ich dich überlassen habe, selbst bestimmen» («tibi illam praefinies»). Der Mensch soll sich allein aus sich selbst, frei und ehrenhalber («tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque»), zu der von ihm selbst gewollten Form ausbilden [45]. Wir Menschen sind «unter der Bedingung geboren, das zu sein, was wir wollen» («ut id simus quod esse volumus») [46].

Trotz des theologischen Einspruchs, den insbesondere M. LUTHER gegen dieses Selbstverständnis der menschlichen Freiheit erhebt, wird es zur dominierenden Denkfigur neuzeitlicher Theoriebildung. Zur Rechtfertigung stehen die antiken Autoren zur Verfügung. M. de MONTAIGNE etwa verweist auf Seneca, wenn er die «wahre Freyheit» («vraye liberté») darin bestimmt, «daß einer alles über sich vermag» («pouvoir toute chose sur soy») [47]. Dabei betont gerade Montaigne die Einbindung in einen Lebenszusammenhang, über den weder ein einzelner noch eine Gesellschaft von Menschen verfügt: «Wir wollen nichts frei, nichts unbedingt, nichts beständig», kann er ebenfalls unter Berufung auf Seneca betonen; ja mehr noch: «Aucun ne fait certain dessain de sa vie, et n'en delibérons qu'à parcelles» [48]. «Niemand bestimmt sein Leben zu etwas gewissem,» so wird die Stelle 1753 übersetzt, «wir berathschlagen uns nur Stückweise darüber» [49]. Auch die Ausführung seiner Entschlüsse steht nicht in der Gewalt des Menschen. Doch durch die Betonung der Willensfreiheit, der Selbstgenügsamkeit und durch die Empfehlung, «sich mit sich selbst zu beschäftigen» («s'entretenir de soy»), durch die Gewißheit, daß der Mensch nur zu dem verpflichtet werden kann, was in seinen Kräften steht [50], vor allem aber durch die Betonung der Selbsterkenntnis [51] schafft er ein Pathos nüchtern- realistischer S.: «Ich lebe bloß, damit ich lebe, und mit Ehren zu melden, allein für mich; dieß ist mein letzter Endzweck» («Je vis du jour à la journée; et, parlant en reverence, ne vis que pour moy: mes desseins se terminent là») [52].

Dieses Beharren auf der Möglichkeit des Handelns nach eigenen Vorstellungen findet sich selbst noch bei denen, die der menschlichen Freiheit skeptisch gegenüberstehen und mit Blick auf die Natur (oder auf den Willen Gottes) eine durchgängige Bestimmung alles Geschehens unterstellen (Determinismus, ⇔ s.d.). TH. HOBBS beispielsweise vertritt die These, daß die freiwilligen Handlungen «have their beginning from, and necessarily depend on the will». Damit hat er eine Determination der Handlungen durch den Willen behauptet: «so as the actions of all men are ruled by the opinions of each» [53]. Man braucht von hieraus nur zu fragen, was (oder wer) sich in den vom Willen verfolgten Ansichten äußert, und ist sogleich bei der S.

Diesen Schritt tut B. SPINOZA in seiner Definition des «freien Dinges» («res libera») als desjenigen, «das aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur da ist und allein von sich zum Handeln bestimmt wird» («a se sola ad agendum determinatur») [54]. Die S. kommt hier wohl auch deshalb so klar zum Ausdruck, weil Spinoza die Berufung auf den Willen zu vermeiden sucht. Außerdem ist für ihn die Bestimmung («determinatio») der ontologische

Grundvorgang, ohne den nichts wäre und auch nichts wirken könnte: «Ein Ding, das etwas zu wirken bestimmt ist [determinata est], ist notwendigerweise so von Gott bestimmt worden [fuit determinata]; und was von Gott nicht bestimmt ist, kann sich nicht selbst zum Wirken bestimmen» («non potest se ipsam ad operandum determinare») [55]. Da aber der Mensch in seiner Natur diese Bestimmung Gottes vorfindet, braucht er sie lediglich zu erkennen, um zur S. im Sinne vernunftgeleiteter Erkenntnis zu gelangen. Das führt zum Ziel der S., nämlich zum «tugendhaften Handeln» («ex virtute ... agere»), das nach Spinoza in «nichts anderem besteht, als nach der Leitung der Vernunft zu handeln und zu leben» («ex ductu rationis agere, vivere») [56].

Diese Formel deckt alles ab, was vorher und nachher zum Ziel der S. gesagt wird. Sachlich stimmen ihr auch die Kritiker Spinozas, etwa J. LOCKE und G. W. LEIBNIZ, zu. Umstritten scheint lediglich die weitergehende These, daß sich in der S. nichts anderes als die Selbsterhaltung  $\Rightarrow$  (s.d.) der vernunftbegabten Individuen äußert, die darin stets nur «ihren Nutzen» («suum ... utile») suchen [57]. Doch wenn es bei LEIBNIZ heißt, daß die Natur «immer darauf hinarbeitet, sich in besseres Wohlbefinden zu versetzen» («se mettre mieux à son aise») [58], dann ist er selbst hier nicht so weit von Spinoza entfernt.

Die von Leibniz in der «Monadologie» konzipierte Welt ist ein Universum aus selbstbestimmten Individuen. Die Monaden bestimmen sich in «inneren Tätigkeiten» («actiones internes»), aus einem «inneren Prinzip» («principe interne»), tragen dabei «eine bestimmte Vollkommenheit in sich» («une certaine perfection en elles [ἔχουσι τὸ ἐντελέξ]») und sind durch eine «Selbstgenügsamkeit» («Suffisance [αὐτάρκεια]») ausgezeichnet [59]. Jede Monade ist das «substantielle Zentrum» («centre substantiel») einer Welt, die in dem «Gott» genannten «zureichenden Grund» («raison qui suffit pour déterminer») ihr substantielles Zentrum überall (und nirgends eine Peripherie) erkennen läßt [60]. Daß es sich hier tatsächlich um S. handelt, wird deutlich, wenn Leibniz über die Freiheit spricht, die allen mit Vernunft – und damit auch mit Selbsterkenntnis («connaissance de nous même») [61] – ausgestatteten Individuen zukommt. Freiheit aber besteht in dem «Vermögen, sich selbst zu bestimmen» («puissance de se déterminer») [62]: «Soweit ein Mensch die Möglichkeit hat, in Übereinstimmung mit einer Entscheidung oder Wahl seines eigenen Geistes [de son propre esprit] zu denken oder nicht zu denken, sich zu bewegen oder nicht zu bewegen, insoweit ist er frei» [63]. Dabei bereitet es Leibniz keine Schwierigkeit, in der getroffenen Entscheidung auch «verworrene» («determinations confuses») oder «nicht wahrnehmbare Bestimmungen» («determinations insensibles») einzuräumen [64]. Gleichwohl sind Ursprünglichkeit («spontanité») [65] und Einsichtigkeit («cette Détermination intelligible de la volonté») [66] die ausschlaggebenden Kriterien der S.

Auch LOCKE steht Spinoza nicht fern, wenn er als allgemeines Motiv hinter allen menschlichen Handlungen die Vermeidung von Unlust («uneasiness») annimmt. Diesem «great motive» schreibt er sogar eine Festlegung des Willens zu [67], ohne damit dessen Freiheit in Abrede zu stellen. Denn die Bestimmung des Willens kann stets nur durch das Bewußtsein des jeweils Handelnden erfolgen: «What is it determines the will? the true and proper answer is, The mind. For that which determines the general power of directing ..., is nothing but the agent itself exercising the power it has that particular way» [68]. Auf die nähere Frage, was genau es im Bewußtsein des Handelnden ist, das ihn bestimmt, kann auch Locke nur die Auskunft geben, daß es «sein eigenes Denken und Urteilen» («his own thought and judgment») ist [69]. Da es letztlich aber das Bewußtsein ist, durch das eine Person zu ihrem Selbst («self», «personal self») gelangt [70], kann es der Sache nach bei der S. bleiben.

Die bei Leibniz und Locke verstärkend nachgezeichnete Gedankenfigur findet auch in der deutschen Sprache ihren Niederschlag. CH. WOLFF gibt den Übergang von der theoretischen zur selbstbezüglichen praktischen Bestimmung in einer alternativen Formulierung zu erkennen: Die Seele sei entweder durch einen Vorgang «determinirt ... oder sie determinirt sich» [71]. CH. A. CRUSIUS definiert die Freiheit als «eine Kraft, sich zur Handlung zu

determinieren», und verwendet zur Bezeichnung dieser Leistung ein Verb, nämlich «selbstdeterminieren» [72].

Nachdem der sachlich seit langem vorgegebene Begriff durch KANTS beiläufige Verwendung eine terminologische Fassung erhalten hat, wird er schnell zu einem Grundbegriff der praktischen Philosophie. Es ist vor allem F. SCHILLER, der den Ausdruck begeistert aufgreift: «Es ist gewiß», so schreibt er an Körner [73], «von keinem sterblichen Menschen kein größeres Wort gesprochen worden als dieses Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme Dich aus Dir selbst». S. ist ihm die «Form der pr[aktischen] Vernunft» überhaupt; in ihr äußert sich der «reine Wille» in seiner «sich selbstbestimmenden Kraft». Doch für Schiller ist die Leistung der S. nicht auf die Moralität beschränkt; er sieht sie bereits in der theoretischen Bestimmung der Natur durch die transzendentalen Handlungen des Verstandes am Werk und hält sie zugleich auch für den Grund des ästhetischen Erlebens: «Diese große Idee der S. strahlt uns aus gewissen Erscheinungen der Natur zurück, und diese nennen wir Schönheit» [74]. Wie stark sich Schiller selbst unter die Idee der S. stellt, gibt eine tadelnde Bemerkung J. W. GOETHES zu erkennen; derzufolge war der Freund «im höchsten Gefühl der Freiheit und S. ... undankbar gegen die große Mutter [Natur]» [75].

J. G. FICHTEs Denken scheint von der moralisch- praktischen Funktion der S. völlig unbeeindruckt, wenn er zunächst die logische Leistung der Bestimmung in den Vordergrundrückt: Damit das sich selbst setzende Ich überhaupt zur anschaulichen und begrifflichen Bestimmung eines Objekts gelangen kann, muß es zunächst «durch sich selbst» bestimmt sein. Dies geschieht in der «Selbstaffektion»  $\Leftrightarrow$  (s.d.). Sie besteht in einer «freien Selbstthätigkeit» des Ich, und für sie wird auch der Ausdruck «S.» gebraucht [76]. Erst wenn zu dieser vorgängigen Bestimmtheit durch sich selbst eine nicht durch das Selbst hervorgerufene Empfindung (eine «Affection», ein «Leiden») hinzutritt, kann aus der S. ein «bestimmtes Handeln» hervorgehen. Da Fichte auch diesen Vorgang «S.» nennt, kommt es (vor jeder praktischen S.) zu einer theoretischen S. der S. Während die S. als «Selbstaffektion» «spontan» erfolgt und kein «Leiden» enthält, ist die objektbezogene S. durch etwas anderes veranlaßt – ohne dadurch aber begründet zu sein; eben deshalb ist auch diese Bestimmung des Selbst durch ein Objekt letztlich doch wieder nur eine S. Da sich diese beiden Arten von S. wechselseitig selbst bestimmen, ließe sich sogar noch eine dritte Art von S. abgrenzen: «Beide Arten von Thätigkeit müssen sich gegenseitig bestimmen: 1) die in sich selbst zurückgehende muss bestimmen die objective ...; 2) die objective muss bestimmen die in sich selbst zurückgehende. Soviel objective Thätigkeit, soviel sich selbst bestimmende zur Bestimmung des Objectes. Aber die objective Thätigkeit lässt sich durch Bestimmung des Objectes bestimmen, mithin durch sie die in der S. vorkommende» [77]. Die spontane S. des Ich wird in der Empfindung auf ein Objekt übertragen, das damit eine Eigenschaft erhält. Und erst im Bezug auf die Eigenschaft von Objekten kann sich das Ich auch als konkret bestimmt erfahren [78].

In dieser «Wechselwirkung» liegt schließlich der «letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich» [79]. Es zeigt sich, daß der ursprünglich alle Wirklichkeit erzeugende Akt der Selbst-Setzung des Ich ein Akt der S. ist: «das sich selbst setzende, das, was bestimmend und bestimmt zugleich ist, ist das Ich» [80]. «Das Ich bestimmt ... sich selbst durch absolute Spontaneität» [81]. Folglich kann Fichtes Philosophie von ihrem systematischen Ursprung her eine Philosophie der S. genannt werden. Dies um so mehr, als das Ich in seiner S. «absolut bestimmend» auftritt und folglich prinzipiell auch über seine praktischen Leistungen verfügt. Es ist der «Trieb des Bestimmens», der es in Gang setzt und der es in eine ganz analoge «Wechselwirkung» von S.en treibt wie in der theoretischen S. [82]. Auf diese Weise kommt es zur Konkretisierung der S. in der Setzung eigener Zwecke.

Das «Bestimmtsein des Subjects zur S.» tritt in moralisch-praktischer Absicht jedoch erst in Beziehung auf andere Subjekte hervor. Es bedarf einer «Aufforderung zum freien

Handeln» durch andere; die hat ihren primären Ort in der «Erziehung» [83]. Mit der Aufforderung durch andere erfährt sich das Subjekt nicht nur überhaupt erst als freies und vernünftiges Wesen; es kommt so auch zum Selbstbegriff seiner Individualität ⇒ (s.d.), in der auch die «articulierte Leiblichkeit» des einzelnen Ausdruck findet [84]. So werden in der Handlung des sich in Gemeinschaft selbst bestimmenden Menschen Sinnlichkeit und Vernünftigkeit vereinigt [85]. Entscheidend für die S. ist auch hier das Bewußtsein des Subjekts, daß «ganz allein in ihm der Grund» liegt [86]. Fichte erkennt, daß der Anspruch auf Begründung, der immer nur durch einzelne Menschen erhoben und erfüllt werden kann, von der S. nicht getrennt werden kann. Deshalb behält der Begriff auch in seinen späteren Schriften seine grundlegende Funktion, selbst dort, wo er als Terminus gar nicht vorkommt [87].

Mit der Verwendung durch Kant, Schiller und Fichte wird der Begriff «S.» zum festen Bestandteil des philosophischen Vokabulars. Daran hat auch G. W. F. HEGEL Anteil, der zwar die Distanz zur «abstrakten S.» seiner Vorgänger kenntlich macht [88], selbst aber bei der Explikation der Willensfreiheit auf den Terminus nicht verzichten kann: Die «S. des Ich» bestehe darin, sich «als bestimmt, beschränkt zu setzen und bei sich, d.i. in seiner Identität mit sich und Allgemeinheit zu bleiben, und in der Bestimmung, sich nur mit sich selbst zusammenzuschließen» [89]. Dabei warnt Hegel davor, das sich jeweils bestimmende Ich (oder den sich bestimmenden Willen) in diesem Akt schon für etwas «Fertiges und Allgemeines» zu halten [90]. Vielmehr gewinne das Selbst erst in der Tätigkeit der S. seinen realen Gehalt. Eben dies war freilich auch schon die Überzeugung Fichtes, der er durch die These von der Wechselwirkung, durch die Unverzichtbarkeit der Aufforderung durch andere wie auch durch den individuierenden Leibbezug Rechnung zu tragen versuchte.

Die Selbstverständlichkeit, mit der «S.» nach ihrer terminologischen Verwendung durch Kant und seine Nachfolger in die philosophische Sprache aufgenommen wird, führt zu einer geringen Aufmerksamkeit gegenüber dem nicht weiter auffälligen Begriff. Erst H. COHEN versucht dem Ausdruck eine eigene systematische Pointe zu geben, indem er ihn von der Selbstgesetzgebung abgrenzt. Dabei versteht er die ethische Selbstgesetzgebung als den elementaren Vorgang, in dem einem Selbst das praktische Vernunftgesetz vorgeschrieben wird. Das Selbst ist hier nur der Adressat, aber nicht schon die Voraussetzung des Gesetzes. In der S. tritt nun aber das Selbst als der konkrete Bedingungen mitbringende Träger auf; es wird Subjekt, das sich auf einzelne Handlungen bezieht und somit dem allgemeinen ethischen Gesetz erst seinen individuierten Inhalt gibt. Erst in der S. tritt «ein eigener Wert und eine eigene Bedeutsamkeit» des Individuums hervor [91]. In ihr vollzieht sich der Übergang der Vernunft in die Wirklichkeit des Handelns: «Das Problem der Wirklichkeit ist das Problem der Einzelheit. Die S. soll sich für das einzelne Handeln bewähren» [92].

Cohen begründet seine terminologische Entscheidung u.a. mit einem Hinweis auf ein Bedeutungselement des Wortes «S.»: «Bestimmung erinnert zunächst an die Stimmung; deren Willkür und Subjektivität sie zu bewältigen hat» [93]. Für M. HEIDEGGER scheint darin ein Anlaß gelegen zu haben, den Ausdruck «S.» zu vermeiden. In Anlehnung an Schellers Sympathielehre spricht er von der «Gestimmtheit des Daseins» und sucht in ihr eine «Grundstimmung des Daseins» [94], das seine «Bestimmtheit» vielleicht dadurch findet, daß es auf die «Stimme des Seins» hört [95]. Die ontologische Leistung der Bestimmung soll die S. ersetzen; an die Stelle der Ethik tritt die Existentialontologie.

Die darin zum Ausdruck kommende Kritik an der sogenannten 'Reflexionsphilosophie' ist von E. TUGENDHAT aufgenommen und in einer sprachanalytische Verfahren aufgreifenden Untersuchung der S. erneuert worden. Dabei wird unterstellt, das «Selbst» der S. sei bisher als eine Art dinglicher Substanz, als «Ichkern» begriffen worden [96]. Durch den Aufweis zweier unterschiedlicher «Existenzbegriffe, mit zwei verschiedenen Grammatiken», hält Tugendhat es jedoch für möglich, selbstbezügliche Ausdrücke zu verwenden. So rechtfertigt er Heideggers Rede vom (menschlichen) «Dasein», das die Möglichkeit hat, «es selbst oder

nicht es selbst zu sein» [97], und gesteht auch der S. eine verständliche Bedeutung zu. Den «Bezugspunkt» bilden nunmehr «nicht mehr irgendwelche Bestimmungen meines Seins, sondern nur noch mein Sein als solches». Die für die S. praktisch grundlegende Frage «was will ich?» soll nun nicht länger besagen: «was will 'das Ich'?, sondern: wer (bzw. wie) will ich sein?» [98]

Damit ist ein Begriffsverständnis rehabilitiert, das die S. in die Nähe der Selbstverwirklichung  $\Rightarrow$  (s.d.) rückt. Schon KANT geht davon aus, daß es der praktischen Vernunft darum geht, etwas «wirklich zu machen» [99]. Dieser Verwirklichung hat COHEN den notwendigen Bezug auf das einzelne Selbst gegeben. Sein Schüler E. CASSIRER hat diesen Bezug verdeutlicht und zugleich den «Gegenpol», nämlich das «Du» und «Er», betont, «dessen das Ich bedarf, um an ihm sich selbst zu finden und sich selbst zu bestimmen» [100]. S. und Selbstverwirklichung kommen dabei auch deshalb zur Deckung, weil jeder Akt des Persönlichkeitsbewußtseins an den «Faktor des Wirkens» gebunden ist [101]. Cassirers Schüler E. WEIL verstärkt den Akzent auf der Individualität, wenn er sagt, daß Freiheit gar nichts anderes sei «als die S. [auto-détermination] des Individuums, und diese S. versteht sich nur als Bestimmung der Vernunft zur Vernunft» [102].

Doch die dem Wort von Schiller mitgegebene Emphase kommt eigentlich erst in der modernen Pädagogik zur Geltung. Seit 1960 werden S. und Selbstverwirklichung, zusammen mit Emanzipation und Mündigkeit, zu den meistgenannten Curricularzielen. Das Motiv dazu wird in einem Diktum TH. W. ADORNOS erkennbar: «Die einzig wahrhafte Kraft gegen das Prinzip von Auschwitz wäre Autonomie ..., die Kraft zur Reflexion, zur S. ...» [103]. H. MARCUSE hat die Stichworte zur pädagogisch-politischen Aufladung des Begriffs gegeben: Er hat «Autonomie» mit «S.» gleichgesetzt, hat ihr eine «Neubestimmung der Bedürfnisse» unter den Bedingungen einer Überflußgesellschaft unterlegt und sie der Erwartung individueller und gesellschaftlicher Befreiung assoziiert: «S. wird in dem Maße real sein, wie die Massen in Individuen aufgelöst worden sind, befreit von aller Propaganda, Schulung und Manipulation, fähig, die Tatsachen zu kennen und zu begreifen und die Alternativen einzuschätzen» [104].

Ende des 19. Jh. findet der Begriff der S. zunehmend Eingang in die Sprache der Politik. Nachweisbar ist er in der Auseinandersetzung um die Auslegung des Artikels 19 des österreichischen Staatsgrundgesetzes von 1867. Darin war jedem «Volksstamm» die «Gleichberechtigung» und ein «unverletzliches Recht auf Wahrung und Pflege von Nationalität und Sprache» zugesichert. K. RENNEN [105] und andere sozialistische Theoretiker machten daraus den Anspruch auf S., ohne dabei den Souveränitätsanspruch des umfassenden Staatsgebildes in Frage zu stellen. Die «Volkstämme» wurden nach Analogie von Einzelpersonen begriffen, deren S. eine übergeordnete Gesetzgebung nicht ausschließt. Nach Renner ist die S. ein innerstaatliches, also staatsrechtliches, aber kein völkerrechtliches Prinzip. Diese Bedeutung als ein Grundsatz der Selbstverwaltung – unterhalb der Ebene voller staatlicher Souveränität – hat es bis heute.

Mit der Auflösung der europäischen Staatenordnung im Ersten Weltkrieg wird «S.» zu einem prominenten Terminus der internationalen Politik. Das S.-Recht wird zum zentralen Gegenstand von Verträgen und Verfassungen, so etwa in den Vorfriedensvereinbarungen des Deutschen Reichs mit den Kriegsgegnern im Oktober 1918 oder im Artikel 2 der Weimarer Verfassung. Zuvor hatte der amerikanische Präsident W. WILSON die S. zu einem verpflichtenden Grundsatz staatlichen Handelns erklärt und damit eines der wesentlichen Motive für die Gründung des «Völkerbunds» benannt. Dennoch wurde die S. nicht zu einem verbindlichen Bestandteil der Satzung des Völkerbunds. Nach dem Urteil einer 1920 eingesetzten Kommission konnte die S. zwar als ein «politisches Prinzip von höchster Gegenwartsbedeutung», aber nicht als Satz des Völkerrechts gelten. Nach D. STERNBERGER verhilft erst die Anerkennung des Postulats der freien Wahlen durch die

Großmächte auf der Konferenz von Jalta der S. zur Durchsetzung als politisches Prinzip [106].

Die Vereinten Nationen haben das Recht auf S. in ihre politischen Ziele aufgenommen; doch auch hier bleibt der juridische Status unklar: Im Interesse ihrer «freundschaftlichen Beziehungen» werden die Mitglieder zur gegenseitigen Achtung «der Völker und ihrer S.» aufgefordert [107]. Eine bindende Verpflichtung der Mitgliedstaaten ergibt sich daraus nicht. S. ist kein «Rechtssatz», aber immerhin ein «Grundsatz» des Völkerrechts, dem niemand ausdrücklich widersprechen darf, dessen Verletzung aber noch nicht sanktionsfähig ist [108]. Aus der Sicht des Völkerrechts besteht die besondere Schwierigkeit, daß durch die S. primär innerstaatliche Probleme berührt sind; von außen ist schwer über Selbstverwaltungsfragen im Inneren eines souveränen Staates zu entscheiden, auch wenn, wie dies durch die UN-Satzung geschieht, die Souveränität unter der normativen Auflage einer Anerkennung der S. steht. Allein die Frage, wer im Fall einer Klage als Rechtssubjekt anzuerkennen ist, wirft schwierige Sach- und Verfahrensprobleme auf. Hinzu kommt die politische Dynamik des S.-Anspruchs, der sich auch von nicht staatsfähigen Minderheiten erheben läßt. Nachdem die Vereinten Nationen die S. auch als individuelles Menschenrecht anerkannt und damit auch den moralisch-praktischen Ursprung des Begriffs rechtsfähig gemacht haben, ist die S. gleichermaßen ein völkerrechtliches und ein verfassungsrechtliches Grundprinzip.

*Anmerkungen.*

- [1] I. KANT: Anthropol. I, 3, § 73. Akad.-A. 7, 251; vgl. H. PILOT: Moral. Identität im Blick auf Kants Theorie der Autonomie, in: B. KIENZLE/H. PAPE (Hg.): Dimensionen des Selbst. Selbstbewußtsein, Reflexivität und die Bedingungen von Kommunikation (1991) 230–297.
- [2] G. F. MEIER: Auszug aus der Vernunftlehre § 24 (1752) 356.
- [3] I. KANT: Moral Mrongovius II. Akad.-A. 29, 1/1, 622.
- [4] KrV B 266.
- [5] Akad.-A. 22, 82.
- [6] a.O. [3] 627.
- [7] a.O. 631.
- [8] 626.
- [9] 629.
- [10] Kant verwendet die Ausdrücke «Selbstherrscher» und «selbtherrschend» mit Bezug auf das Staatsrecht: Die Met. der Sitten I, Rechtslehre (1797) §§ 51f. Akad.-A. 6, 339. 341.
- [11] a.O. [3] 626; KpV A 149; Met. der Sitten II, Tugendlehre, Einl. Akad.-A. 6, 383. 405.
- [12] Refl. zur Met. Akad.-A. 18, 182.
- [13] Grundleg. zur Met. der Sitten (1785). Akad.-A. 4, 427.
- [14] Akad.-A. 23, 39.
- [15] Akad.-A. 17, 704. 707. 711.
- [16] XENOPHON: Memor. I, 2, 14; IV, 5, 1. 3; 8, 11.
- [17] Dazu: V. GERHARDT: Moderne Zeiten. Dtsch. Z. Philo. 40 (1992) 597–609.
- [18] PLATON: Theaet. 173 c.
- [19] 175 d/e.
- [20] 176 b.
- [21] 177 b.
- [22] Polit. 260 e; 275 c.
- [23] 274 d.
- [24] 274 a.
- [25] Tim. 35 a–39 e.
- [26] Resp. X, 617 d f.
- [27] Phaedo 108 a; Phaedr. 256 b.
- [28] ARISTOTELES: Eth. Nic. I, 1098 a 7f.; II, 1106 a 3ff.; vgl. Art. ⇔ «Prohairesis». Hist. Wb. Philos. 7 (1989) 1451–1458.
- [29] Pol. II, 1261 b 10–15.
- [30] PLATON: Euth. 4 b/7 c; ARISTOTELES: Eth. Nic. II, 1104 a 8–10; III, 1111 a 3–10.

- [31] ARISTOTELES, a.O. 1114 b 2.
- [32] H. KRÄMER: Die Grundleg. des Freiheitsbegr. in der Antike, in: J. SIMON (Hg.): Freiheit (1977) 239–270.
- [33] CHRYSIPP: Frag. mor., Frag. 355. SVF 3, 86.
- [34] CICERO: De off. I, 11f.
- [35] SENECA: De tranq. an. 11, 3.
- [36] EPIKTET: Enchirid. 19.
- [37] Ench. 14.
- [38] Diatr. I, 1, 23.
- [39] PLOTIN: Enn. VI, 8 (39), 14.
- [40] PROCLUS: De provid. 24 (vgl. PLATON: Symp. 184 c).
- [41] AUGUSTINUS: De lib. arbitrio II, 19, 51.
- [42] III, 18, 49.
- [43] z.B. ERASMUS VON ROTTERDAM: Diatr. de lib. arbitrio (1526) I b, 10. Ausgew. Schr., hg. W. WELZIG (1967ff.) 4, 36.
- [44] III c, 4, a.O. 140.
- [45] G. Pico della MIRANDOLA: De hominis dignit. [1485]. Op. omn. (Basel 1557, ND 1969) 314.
- [46] a.O. 315.
- [47] M. de MONTAIGNE: Ess. III, 12 (1580, 51588), hg. A. THIBAUDET/M. RAT (Paris 1962) 1022; dtsch.: Versuche III, 12, übers. J. D. TIETZ (1753/54, ND 1992) 3, 297; SENECA: Ep. 90: «Potentissimus est, qui se habet in potestate».
- [48] Ess. II, 1, a.O. 320.
- [49] dtsch.: a.O. 1, 661.
- [50] Ess., Au lecteur, a.O. 9; dtsch.: An den Leser, a.O. 1, XLIII f.; Ess. II, 6, a.O. 360; dtsch.: a.O. 1, 751; Ess. I, 7, a.O. 67; dtsch.: a.O. 1, 46.
- [51] Ess. II, 2, 6, a.O. 322. 360; dtsch.: a.O. 1, 665. 752; Au lecteur, a.O.: «car c'est moy que je peins»; dtsch.: a.O. 1, XLIV: «denn ich male mich selbst ab».
- [52] Ess. III, 3, a.O. 807; dtsch.: a.O. 2, 820.
- [53] TH. HOBBS: De cive (Philos. elem. of a true citizen) 6, 11 (1642). Engl. works, hg. W. MOLESWORTH (London 1839–45, ND 1961) 2, 78.
- [54] B. SPINOZA: Eth. I, def. VII.
- [55] Eth. I, prop. XXVI.
- [56] IV, prop. XXIV.
- [57] a.O.
- [58] LEIBNIZ: Nouv. ess. [1704] II, 21, § 36. Akad.-A. VI/6 (1962) 188.
- [59] Monad. [1714] §§ 11. 17f.
- [60] Princ. de la nat. et de la grâce, fondés en raison (1714) §§ 7f. 12f.
- [61] Monad. § 29.
- [62] Nouv. ess. IV, 17, § 4, a.O. [58] 483.
- [63] II, 21, § 8, a.O. 174.
- [64] 20, § 6, a.O. 166.
- [65] 21, § 72, a.O. 211.
- [66] § 48, a.O. 197.
- [67] J. LOCKE: An essay conc. human underst. (1690) II, 21, § 29, hg. A. C. FRASER (Oxford 1894) 1, 330.
- [68] a.O.
- [69] § 49, a.O. 346.
- [70] II, 27, § 9–11, a.O. 445f.
- [71] CH. WOLFF: Vern. Ged. von Gott, der Welt und der Seele des Menschen [Dtsch. Met] (111751) § 879.
- [72] CH. A. CRUSIUS: Anweisung vernünftig zu leben § 39 (1744, ND 1983) 544f.
- [73] F. SCHILLER: Br. an Ch. G. Körner (18. 2. 1793). Nat.ausg. (1943ff.) 26, 190–199; vgl. auch schon: Br. (8. 2. 1793), a.O. 177–183; dazu: KÖRNER'S Antwort vom 15. 2. 1793, a.O. 34, 228–230.
- [74] an Körner (18. 2. 1793), a.O.
- [75] J. W. GOETHE: Erste Bekanntschaft mit Schiller (1794). Ged.ausg., hg. E. BEUTLER 12 (Zürich 21962) 621.
- [76] J. G. FICHTE: Grundl. der ges. Wiss.lehre (1794, 21802) Deduct. der Vorst. VI. Akad.-A. I/2 (1965) 378.



- [77] Ded. VII, a.O. 379.  
 [78] Vgl. Grundl. III, § 10, 21, a.O. 438.  
 [79] § 5, II, a.O. 410.  
 [80] § 10, 15, a.O. 434.  
 [81] § 10, 20, a.O. 436.  
 [82] 19, a.O. 435.  
 [83] Grundl. des Naturrechts nach Princ. der Wiss.lehre (1796) § 3. Akad.-A. I/3 (1966) 347.  
 [84] § 4, Coroll.; § 6, a.O. 349. 366.  
 [85] § 4, Coroll., a.O. 355.  
 [86] § 4, a.O. 349.  
 [87] P. L. OESTERREICH: Aufforderung zur nat. S. – Fichtes Reden an die dtsh. Nation. Z. philos. Forsch. 46 (1992) 44–55.  
 [88] G. W. F. HEGEL: Grundlinien der Philos. des Rechts (1821) Einl. § 15.  
 [89] § 7.  
 [90] a.O.  
 [91] H. COHEN: Ethik des reinen Willens (31921) 349.  
 [92] a.O. 348.  
 [93] 347.  
 [94] M. HEIDEGGER: Sein und Zeit (1927) §§ 29ff.; vgl. Die Grundbegr. der Met. (Vorles. im WS 1929/30). Ges.ausg. 29/30 (1983) 35ff.  
 [95] HEIDEGGER: Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?', in: Wegmarken (1967) 102. 106. Ges.ausg. 9 (1976) 307. 311 u.ö.  
 [96] E. TUGENDHAT: Selbstbewußtsein und S. (1979) 146ff. 196.  
 [97] a.O. 191; vgl. HEIDEGGER: Sein und Zeit § 4 (1927) 12.  
 [98] 219.  
 [99] I. KANT: KpV A 160.  
 [100] E. CASSIRER: Philos. der symbol. Formen 2 (1925) 216, (71964) 209.  
 [101] a.O. 246/239; vgl. Determinismus und Indeterminismus in der mod. Physik (1937), in: Zur mod. Physik (1957) 358.  
 [102] E. WEIL: Philos. polit. (Paris 1955) 27.  
 [103] TH. W. ADORNO: Erzieh. nach Auschwitz (1966). Ges. Schr. 10 (1977) 679.  
 [104] H. MARCUSE: One-dimensional man (Boston 1964); dtsh.: Der eindimens. Mensch (1967). Schr. 7 (1989) 263.  
 [105] K. RENNER: Das S. der Nationen in bes. Anwend. auf Österr. (Wien 1902).  
 [106] D. STERNBERGER: Grund und Abgrund der Macht (1962). Schr. 7 (1986) 54.  
 [107] UNO-Charta, Art. I, Abs. II.  
 [108] Vgl. H. RASCHHOFER: Das S.-Recht. Sein Urspr. und seine Bedeut. (1959).

V. GERHARDT

*[Historisches Wörterbuch der Philosophie: Selbstbestimmung. HWPh: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 35752  
 (vgl. HWPh Bd. 9, S. 335 ff.)]*

**Selbsterkenntnis** (griech. γνῶσις/ἐπιστήμη ἑαυτοῦ; lat. notitia/cognitio sui, noscere/cognoscere seipsum; engl. self-cognition, self-knowledge; frz. connaissance de soi/de soi-même; ital. conoscenza di se stesso)

I. *Antike*. – Die philosophische Erörterung grundsätzlicher Möglichkeiten und Probleme menschlicher und göttlicher S. in der antiken Philosophie knüpft in den meisten Fällen an beim delphischen Spruch: Γνῶθι σεαυτόν («Erkenne dich [selbst]»), der auf der Wand in der Vorhalle des delphischen Apollontempels gestanden hat und als Forderung des Gottes an den Menschen verstanden wurde [1]. Die ursprüngliche Bedeutung des Spruches war: «Erkenne, o Mensch, daß du kein Gott bist!» oder «Erkenne dich, Mensch, als Sterblichen, in deiner Sterblichkeit!» [2]. Diese Deutung läßt sich belegen durch die Nähe zum anderen delphischen Spruch Μηδὲν ἄγαν («Nichts zu sehr»), durch viele Ermahnungen in der klassischen griechischen Dichtung und Spruchweisheit, wonach der Mensch sich seiner Sterblichkeit, Unvollkommenheit und Begrenztheit (im Unterschied zum vollkommenen Göttlichen) bewußt sein möge [3], sowie durch zahlreiche antike Zeugnisse, die dem delphischen Spruch tatsächlich diesen Sinn beilegen [4].

Im Umkreis der ersten umfassenden Erörterung der S. durch PLATONS Sokrates findet sich eine andere, in der Antike ebenfalls berühmt gewordene Interpretation des delphischen Spruchs, wonach das «Erkenne dich selbst!» bedeutet, der Mensch solle seine Seele erkennen, und vor allem den Teil der Seele, in dem das Wissen und die vernünftige Einsicht ihren Sitz haben. Durch diesen Teil sei der Mensch mit Gott verwandt, und, dies erkennend, erkenne er am genauesten auch sich selbst [5].

Eine dritte Bedeutung des delphischen Orakelspruchs ist die Warnung vor der Überschätzung der individuellen Möglichkeiten durch den einzelnen Menschen, wie sie z.B. Sokrates in XENOPHONS «Memorabilien» dem Euthydemos gegenüber äußert [6].

Die philosophische Problematik der S. hat erst PLATON ausgeleuchtet, wobei er Sokrates in der «Apologie» den Ausgangspunkt beim delphischen Orakel nehmen läßt: Dieses hat Sokrates als den weisesten aller Menschen bezeichnet, und zwar wegen seiner Einsicht in die Begrenztheit des menschlichen Wissens oder in die Unwissenheit des Menschen [7]. Ohne Zweifel ist mit diesem Bewußtsein des Nichtwissens eine Art von S. gemeint, denn nach Platons Dialog «Charmides» besteht die S., welche dort vorübergehend als das Wesen der Besonnenheit (σωφροσύνη) diskutiert wird, darin, daß man weiß, was man weiß und was man nicht weiß [8]. Allerdings wird die Möglichkeit einer absoluten S. des Menschen (im Sinne eines rein formalen Wissens des Wissens und des Nichtwissens) im «Charmides» bezweifelt und auch ihre Nützlichkeit für die Gesamttugend ohne das Wissen des Guten und des Bösen in Frage gestellt [9]. Diese Relativierung des Ausgangspunkts des sokratischen Philosophierens durch Platon selbst, welche die absolute S. als für den Menschen unerreichbar und auch (ohne das Wissen des Guten) für nicht nützlich darstellt, ändert offenbar nichts daran, daß die dem delphischen Gebot entsprechende S. nach Platon ein anzustrebendes Ideal für den Menschen ist [10].

Zweifelloso liegt die Konzeption von einem vollkommen sich selbst erkennenden göttlichen Geist, der gerade durch diese Bezogenheit auf sich selbst das höchste Prinzip von allem ist und aufgrund dieser vollkommenen S. auch ein Leben höchster Glückseligkeit führt, bei ARISTOTELES [11] auf derselben Linie wie die philosophische Erörterung der menschlichen S. bei Platon. Auch bei ihm verweist die unvollkommene S. des Menschen schon auf das Urbild einer göttlichen Realität der Ideen und des göttlichen Geistes, in der Denkendes und Gedachtes dasselbe sind und in der die vollkommene S. verwirklicht ist [12]. Die Forderung nach S. im Sinne des delphischen Orakels spielt daneben eine bedeutende Rolle in der Ethik des Aristoteles, z.B. hilft die S. die entgegengesetzten Fehlhaltungen der Kleinmütigkeit (Selbstunterschätzung) und der Eitelkeit (Selbstüberschätzung) zu vermeiden [13]. Der unvollkommene Mensch braucht nach Aristoteles einen Freund, in dem er sich spiegeln kann,

um sich selber zu erkennen, die vollkommene Gottheit dagegen hat als Gegenstand ihrer glückseligen Betrachtung nur sich selber und erkennt sich vollkommen [14].

In der hellenistischen Ära wird der Begriff der S. nicht in größerer Breite weiterentwickelt. Zu notieren ist, daß der Stoiker CHRYSIPP die S. in Zusammenhang mit der Naturphilosophie, der Physik, gebracht hat und daß er der Ansicht war, der Mensch könne, wenn er in Übereinstimmung mit der Natur leben wolle (ein Grundgebot stoischer Ethik), sich selber nur erkennen, indem er auch die Natur des Weltganzen (von dem der Mensch nur ein Teil ist) durch die Physik kennenlerne [15]. Gewisse skeptische Zweifel an der Möglichkeit der S. beziehen sich gerade auf die Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung, der dann wieder ein höheres Gewicht zukäme, wenn man die S. mit der Physik in Verbindung bringen wollte. Apologeten wie TERTULLIAN und MINUCIUS FELIX haben sich mit diesem Skeptizismus auseinandergesetzt, um ihn zu widerlegen [16].

Die kaiserzeitliche Philosophie, welche im 1. Jh. v.Chr. einsetzt, hat sich dann des Begriffes der S. und des delphischen Gebotes «Erkenne dich selbst!» wieder in höherem Grade angenommen und dabei, weil sie vor allem an den theologischen Implikationen der menschlichen S. interessiert war, vermehrt auf den (ps.-)platonischen «Alkibiades I» zurückgegriffen. Das zeigt sich schon bei CICERO, wenn er darauf hinweist, daß die Philosophie als Mutter aller Künste und Wissenschaften uns auch die Erfüllung der schwierigsten Aufgabe, der S., beibringt, daß das delphische Gebot nur von einem Gott herkommen kann und daß der Mensch bei seinem philosophischen Streben nach S. schließlich zum Ergebnis gelangt, sein wahres Wesen liege in seiner Geist-Seele, die selbst als ein Göttliches zu bezeichnen ist: «Deum te igitur scito esse» [17]. Es war vermutlich ANTIOCHOS VON ASKALON, der an Cicero die Gedankenwelt des großen «Alkibiades»-Dialogs (Ps.-)Platons vermittelt hat [18].

PHILON VON ALEXANDRIEN vergleicht die delphische Forderung nach S., welche die ganze Glückseligkeit des Menschen begründet, mit dem aus dem 2. Buch Mose bekannten Gebot, über sich selbst zu wachen [19]. Für ihn ist der geistige Weg der S. identisch mit einem Rückzug aus dem Gefängnis der sichtbaren Welt. Wer sich selbst erkennen will, muß die sinnlich wahrnehmbare Welt verlassen und sich auf die Analyse des Menschen konzentrieren, wobei er von der Sinneswahrnehmung über den Körper und die Seele schließlich zum Intellekt und seinen Überlegungen gelangt. Weder die Erforschung der Himmelsphären noch die Erforschung des Lebens auf der Erde kann zum Ziel der S. führen, sondern einzig und allein das Studium des Menschen und seiner innersten geistigen Fähigkeiten [20]. Von der Erkenntnis des geistigen Prinzips im Menschen kann man nach Philon auch zur Erkenntnis des geistigen Prinzips gelangen, welches das Weltall regiert [21]. Folgt dieser Gedankengang Philons der platonischen Tradition, so gibt es andere Stellen, welche wieder stärker die Schwierigkeit für den Menschen, sich selbst zu erkennen, betonen und das delphische Gebot im Sinne der Erkenntnis der menschlichen Schwachheit deuten [22]. Letztlich führt aber auch die S. als Erkenntnis der menschlichen Nichtigkeit zur Erkenntnis der Ewigkeit, Identität mit sich selbst und Transzendenz Gottes als des Grundes der Welt und Schöpfers des Menschen [23].

PLUTARCH schrieb einen heute verlorenen Traktat «Über das Γνωθι σαυτόν und die Unsterblichkeit der Seele» [24]. Er verteidigt gegen den Epikureer Kolotes die Suche des Sokrates nach S. [25]. Die S. sei wichtiger und schwieriger als alle anderen Erkenntnisse, und niemand könne Erkenntnis von anderem gewinnen, wenn er nicht über S. verfügt [26]. Zudem weist Plutarch gerne auf die moralisch positiven Konsequenzen einer Befolgung des delphischen Gebotes hin. Das Gebot informiert uns über die Schwächen unserer Natur und unserer Bildung, bewahrt uns vor Anmaßung und davor, dem Schmeichler zu erliegen oder andere anzuschwärzen [27]. In seiner Schrift «Über das E in Delphi» erwähnt Plutarch die verschiedenen philosophischen Forschungen und Diskussionen, zu denen das delphische Gebot Anlaß gibt, und faßt dieses Gebot als eine Begrüßung des Menschen durch Gott im

Tempel auf, wodurch der Mensch auf seine zerbrechliche und schwächliche Natur hingewiesen und dadurch auch zur Erkenntnis der Ewigkeit und des vollkommenen Seins Gottes geführt werde [28].

Namhafte Vertreter der späteren Stoa haben sich nachdrücklich mit dem Thema der S. und des entsprechenden delphischen Gebotes befaßt, und zwar vorwiegend unter moralphilosophischen Aspekten. Nach SENECA sind die Spiegel dazu erfunden worden, daß der Mensch sich selber erkenne und sich dadurch in seinem Wesen bessere [29]. Besonders im Falle des Zorns soll die S. in Form der Selbstspiegelung helfen, die Häßlichkeit dieses Affektes zu erkennen und ihn zu vermeiden [30]. Allerdings kann die Selbstspiegelung auch dazu dienen, einen Menschen an seine höhere, bessere Natur zu erinnern, an welcher er festhalten soll [31]. Von diesen Voraussetzungen aus empfiehlt Seneca, teils pythagoreischem, teils sokratischem Vorbilde gemäß, eine Art Selbstprüfung im Sinne einer Selbsttherapie [32]. Indem der Mensch sich durch S. der Schwäche und Vergänglichkeit seines Leibes und der Schwäche seiner von Leidenschaften bewegten Seele bewußt wird, vermag er die Ruhe des Gemüts zu erlangen, die auch durch die richtige Einschätzung der eigenen Kräfte und Fähigkeiten erreicht wird [33]. Auch bei Seneca findet die Seele die Erfüllung ihrer S. in der Erkenntnis der Verwandtschaft des Besten in ihr, der Vernunft, mit dem Göttlichen des Weltgrundes [34].

EPIKTET hat die S. vor allem als Rückkehr zu sich selbst (ἐπιστρέφω ἐπὶ σεαυτὸν ζητεῖν) bzw. als Einkehr in sich selbst gefordert, denn alles Äußere wie materielle Güter, Schicksalsschläge des Lebens, gesellschaftliche Geltung hänge nicht oder nur zum Teil von uns ab [35]. Indem der Mensch sich in sein Inneres wendet, gewinnt er Zugang zur Philosophie, lernt aber auch seine Grenzen, seine Sterblichkeit und Endlichkeit erkennen und ihr gegenüber seine Vernünftigkeit adäquat einzuschätzen. Schließlich gelangt er dazu, seine Verwandtschaft mit dem Göttlichen in seinem vernünftigen Seelengrunde einzusehen [36].

Auch bei MARK AUREL spielt die S. in der Ethik noch eine große Rolle. Er bemitleidet die Mehrzahl der Menschen, die wie Eintagsfliegen dahinleben und sich selbst nicht erkennen [37]. Besonders töricht findet er es, wenn der Durchschnittsmensch eher die Ansichten anderer über ihn für wichtig hält, als sich danach zu richten, was ihm seine S. über ihn selbst mitteilt [38]. Auch Mark Aurel wählt entschlossen den Weg der S. nach innen, um sich zu erneuern und schöpferische Kräfte zu gewinnen [39]. Er bewahrt den Menschen davor, das Maß zu verlieren, und lehrt ihn gleichzeitig, seine Grenzen nicht zu überschreiten und doch den eigenen göttlichen Charakter zu erkennen, auch wenn kein anderer Mensch ihn anerkennt [40].

Eine zentrale, vorwiegend anthropologisch-metaphysische Bedeutung erlangt die vom delphischen Gebot geforderte S. auch in all jenen spätantiken synkretistischen Religionsbewegungen teils heidnischer, teils christlicher Observanz, welche man unter dem Begriff der 'Gnosis' zusammenzufassen pflegt. Immer wieder wird in gnostischen Texten derjenige gepriesen, der die vollkommene S. erreicht hat [41]. Der Aufstieg zur S. vollzieht sich nach gnostischen Vorstellungen oft so, daß das über sich selbst nachdenkende Ich sich am Ende so erkennt, wie Gott es erkennt, daß es sich in Gott als dem Absoluten erkennt, daß es vom äußeren zum inneren Menschen vordringt und damit das wesenhafte Ich und den vollkommenen Menschen in Gott erkennt; wahre S. ist wahre Erkenntnis Gottes [42]. In der Gnosis, wie übrigens auch in den hermetischen Traktaten, ist der Prozeß der S. gleichzeitig auch ein Prozeß der Reinigung des Seelischen und seines geistigen Grundes vom Sinnlichen und vom Körperlichen [43]. Von der S. her gelangt gnostisches Denken auch immer wieder zur anthropologischen und bes. kosmologischen Spekulation; der Mensch, der ja Teil des Universums ist, muß, um sich selbst zu erkennen, das Ganze kennen, d.h. er muß sich für den Ursprung der ganzen Welt interessieren [44].

Ebenfalls im 2. Jh. n.Chr. wird im mittleren Platonismus die theologische Spekulation weitergeführt; so begreift der Mittelplatoniker ALBINOS aus der Gaios-Schule die oberste

Gottheit als sich selbst erkennenden göttlichen Geist, dessen Gedanken die ewigen Ideen sind [45], während der ebenfalls der Gaios-Schule zugerechnete APULEIUS VON MADAURA den schlechten Menschen als denjenigen charakterisiert, der sich selbst nicht kennt [46].

Noch einmal systematisch durchdacht wird die S. in der letzten Phase der antiken Philosophie, dem Neuplatonismus. PLOTIN beginnt in seiner Schrift «Über die erkennenden Wesenheiten und das Jenseitige» (Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα) mit Ausführungen über «das sich selbst Erkennende» (τὸ νοοῦν ἑαυτό) [47]. Er geht hier von den Schwierigkeiten aus, die in PLATONS «Charmides» und von SEXTUS EMPIRICUS bezüglich der Möglichkeit der S. aufgeworfen worden waren [48]. Sie hängen nach PLOTIN mit der falschen Voraussetzung zusammen, daß bei aller Erkenntnis Subjekt und Objekt voneinander verschieden sein müssen. Wäre dies wahr, so wäre allerdings S. nicht möglich [49]. Daß aber S. möglich ist und auf welcher Stufe der Seinshierarchie, zeigt Plotin folgendermaßen: Bei den drei ursprünglichen Wesenheiten fragt Plotin zunächst bezüglich der Seele, ob sie die Fähigkeit zur S. besitze. Nun ist die Erkenntnisweise der (menschlichen) Seele durch Sinneswahrnehmung und diskursiven Verstand bestimmt, und für sie gilt die Trennung von Subjekt und Objekt. Die Seele vermag jedoch von den Sinneswahrnehmungen zu abstrahieren und über den diskursiven Verstand zum intuitiven Geist aufzusteigen, und auf der Ebene des Geistes wird auch für die Seele S. möglich [50]. Auf der Ebene des (göttlichen) Geistes und in ihm selbst gibt es nun keinerlei Trennung zwischen erkennendem Subjekt und erkennbarem Objekt mehr: Denkendes, Akt des Denkens und Gedachtes sind im (göttlichen) Geist eines und dasselbe; daher darf man sagen, daß der (göttliche) Geist sich selbst vollkommen erkennt [51]. Die diskursive Intelligenz der Seele erkennt den Geist nur in Abbildern, aber der Geist erkennt sich selbst wesentlich; er ist ganz auf sich selbst bezogen, damit aber auch auf den göttlichen Grund in seinem Innern [52]. Der göttliche Geist weist noch über sich selbst hinaus auf einen absolut einfachen göttlichen Urgrund (das Eine-Gute), welcher sich selbst nicht mehr in der Weise des Geistes erkennt, aber auch nicht unwissend ist, da es in ihm als dem vollkommenen Einen nichts gibt, was er wissen könnte oder müßte [53]. Eine Art ureinfaches Selbstbewußtsein, eine Urbezogenheit auf sich selbst hat Plotin dem höchsten Prinzip doch wieder zugewiesen [54]. – Die delphische Aufforderung zur S. richtet sich also auch nach Plotin an den Menschen wie an alle vielheitlichen Wesen, die die Aufgabe haben, ihre Teile zu unterscheiden und zu zählen sowie den einheitlichen Grund zu finden, aus dem heraus sie leben [55]. Es gilt, die aus dem Ganzen (der Weltseele) herausgetretenen Einzelseelen, die ihren göttlichen Ursprung vergessen haben, wieder zu ihm zurückzuführen, wozu Plotin einen Aufstiegsweg und eine Askese des Erweckens und der S. entwickelt hat [56].

Plotins Schüler PORPHYRIOS hat dem Thema der S. und besonders dem delphischen Gebot ein eigenes Werk in vier Büchern gewidmet, wovon einige Seiten bei JOHANNES STOBAIOS erhalten sind [57]. Er hat in diesem Werk, aber auch in den Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά («Sententiae ad intelligibilia ducentes») und im «Brief an Marcella» vor allem die mit der Befolgung und Interpretation des Gebots verbundene anthropologische Analyse und die Pädagogik des Aufstiegswegs zum Göttlichen mittels der S. weiterentwickelt. Die anthropologische Analyse, welche sich aus dem Prozeß der S. ergibt, legt folgendes frei: Zunächst einmal muß der Mensch erkennen, daß er nicht sein Leib und seine äußeren Güter ist; im Vergleich zur Seele sind diese sichtbaren Dinge nur eine äußere Hülle. Wer sich mit diesen Äußerlichkeiten identifiziert, zeigt gerade, daß er über sein wahres Selbst unwissend ist. Wer sich selbst wahrhaft erkennt, der unterscheidet das, was wir selber eigentlich sind, nämlich Geist und Intellekt, der vollkommene Mensch, nach dessen Verwirklichung wir streben, von dem, was bloß unser ist, dem Körper und den äußeren Gütern; wir unterscheiden so, uns selbst erkennend, zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen, dem Unsterblichen und dem Vergänglichen in uns und an uns [58]. Sich selbst zu erkennen, heißt auch, den Körper als Gefängnis zu beurteilen, der ein göttliches Wesen gefangen hält [59].

Die Forderung nach S. ist auch noch im späteren und spätesten Neuplatonismus ein zentrales Anliegen der Philosophie: So bestimmt IAMBLICHOS in seinem *«Protreptikos»*, daß es die erste Pflicht des Philosophen sei, sich sich selbst zuzuwenden und die eigene Vernunft zu vervollkommen, die zweite aber, den Göttern zu gehorchen und zu dienen [60]. Gemäß einer alten, auf die Sieben Weisen zurückgeführten Tradition, die Iamblichos in seiner *«Lebensbeschreibung des Pythagoras»* erwähnt, ist die schönste und die schwierigste Aufgabe der Philosophie (wie des menschlichen Lebens überhaupt) die S. [61].

PROKLOS zeigt sein besonderes Interesse am Thema der S. dadurch, daß er Platons Dialog *«Alkibiades I»* einen eigenen Kommentar gewidmet hat. Nach Proklos ist denn auch die dem delphischen Gebot gehorchende Bemühung um S. der didaktische Anfang und Ausgangspunkt der platonischen Lehre in den Dialogen und überhaupt jeder Philosophie [62]. Die Interpretation, die Proklos von Platons Dialog gibt, soll zeigen, wie der Mensch durch den Prozeß der S. schrittweise von der Unwissenheit und den bloßen Scheinmeinungen befreit, durch Rückwendung auf sich selbst und durch grundsätzliche Umkehr zur Erkenntnis seiner selbst und zur Erkenntnis des göttlichen Grundes seiner selbst geführt wird [63]. In den *«Elementen der Theologie»* erscheint dann der Gedanke des Aufstiegs zum Göttlichen durch S. wieder, wobei hier nun die ontologischen Grundstrukturen herausgearbeitet werden, die diesen Aufstiegsweg ermöglichen: Alles Seiende, das fähig ist, sich zur S. umzuwenden und sich selbst zuzuwenden, muß unkörperlich sein und eine vom Körper trennbare Substanz haben; alles, was sich selbst bewegen kann, hat auch die Fähigkeit, sich zu sich selbst umzuwenden, und jedes Seiende, das sich selbst erkennen kann, hat auch die Fähigkeit, sich in vielfacher Weise zu sich selbst umzuwenden, und das ist eben bei der sich selbst bewegenden Seele der Fall [64]. Das Problem und die Aufgabe der S. stellt sich auch nach Proklos gerade auf der Ebene der Seele, weil diese eine Mittlerstellung einnimmt zwischen dem Körperlichen und dem rein Geistigen. Im Unterschied zu allem Körperlichen kann die Seele schon sich selbst erkennen, weil sie dem Wesen nach gleichzeitig Leben und Erkenntnis ist; sie ist eine Erkenntnis, die sich selbst erkennt, loslösbar von den Körpern, aber den unteilbaren geistigen Prinzipien noch unterlegen [65]. Proklos hat nicht nur das Verhältnis der Seele zum Körper, der keine S. haben kann, sondern auch dasjenige zum Geist, der über vollkommene S. verfügt, sorgfältig analysiert: Jedes Wesen, das von einem höheren Prinzip herkommt, wendet sich notwendigerweise zu demjenigen Prinzip um, von dem es herkommt. Der ursprüngliche Geist erkennt nur sich selbst, Intellekt und Intelligibles sind bei ihm der Zahl nach eines; dagegen erkennt die Seele, indem sie den Geist als ihr Ursprungsprinzip erkennt, gleichzeitig auch sich selbst. Indem die Seele sich selbst erkennt, bezieht sie sich gleichzeitig auf die geistigen Prinzipien, von denen sie herkommt, und erweist sich andererseits als unkörperliche, vom Körper trennbare Substanz, bei der Leben und Erkenntnis eines sind [66]. Die Ausführungen zur S. in der *«Theologia Platonis»* zielen hauptsächlich darauf ab, daß die Seele, indem sie in sich selbst eindringt und sich dort sammelt, nicht nur sich selbst und alle übrigen Dinge sieht, sondern auch Gott selbst als ihren Ursprung erkennt; die Seele darf nur nicht nach unten schauen, sondern muß immer tiefer in sich selbst eindringen; so wird sie schließlich die ganze Seinshierarchie erkennen, d.h. über den Bereich des göttlichen Geistigen (*νοῦς*) noch hinaus zu den Henaden und zum Ur-Einen gelangen [67]. Auch in seinem *«Timaios»*-Kommentar [68] und in seiner späteren Schrift *«De providentia et fato»* [69] hat sich Proklos in ähnlicher Weise über die anthropologische und die theologische Bedeutung der S. geäußert.

Im griechischen Sprach- und Kulturbereich ist die neuplatonische Spekulation über S. von ORIGENES VON ALEXANDRIEN und den drei großen Kappadokiern [70], besonders aber vom spätantiken Theologen DIONYSIOS AREIOPAGITES [71] weiterentwickelt und mit der christlichen Ethik und Theologie verschmolzen worden. Im lateinischen Sprach- und Kulturbereich hat AUGUSTINUS am mächtigsten weitergewirkt.

Anmerkungen.

- [1] ARISTOTELES: Frg. 3, in: Arist. ... fragm., hg. V. ROSE (21831) [DIOG. LAERT. II, 5, 23] (aus Περὶ φιλοσοφίας); für Apollon als Urheber des Spruchs: z.B. KLEARCH: Frg. 69 a–d, in: Die Schule des Arist., hg. F. WEHRLI (21969) 29; CICERO: De leg. I, 58; De fin. V, 44; Tusc. disp. I, 52; V, 70; PLUTARCH: De E apud Delph. 17, 392 a.
- [2] Dazu W. BURKERT: Griech. Relig. der arch. und klass. Epoche (1977) 232; W. SCHADEWALDT: Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee, in: Hellas und Hesperien (21970) 1, 676f.
- [3] PINDAR: Pyth. 8, 95f.; EURIPIDES: Alc. 799; vgl. SOPHOKLES: Trach. 473; Frg. 590, in: Trag. graec. fragm. 4, hg. S. RADT (1977) 441; Trag. adesp. 308, in: Trag. graec. fragm., hg. A. NAUCK (21889) Suppl., hg. B. SNELL (1964) 898f.; EPICHRM: Frg. 263, in: Comic. graec. fragm. I/1, hg. G. KAIBEL (1899) 140; ANTIPHANES: Frg. 289, in: Comitorum Attic. fragm., hg. T. KOCK II/1 (1884) 127.
- [4] PLUTARCH, a.O. [1] 21, 394 c; SENECA: Cons. ad Marc. 11, 3.
- [5] PLATON: Alc. 1129 b–133 c.
- [6] XENOPHON: Mem. IV, 2, 24ff.; Cyr. VII, 2, 15ff.; vgl. auch: ARISTOTELES: Rhet. II, 21, 1395 a 18; MENANDER: Frg. 203, in: MENANDER: Reliquiae, hg. A. KÖRTE/A. THIERFELDER 2 (21959) 80; PLUTARCH: De cap. ex inim. util. 5, 89 a; De tranqu. 13, 472 c; PLAUTUS: Stichus 123ff.; OVID: Ars amat. 2, 493ff.; IUVENAL: Sat. 11, 27; AUSONIUS: Lud. sept. sap. 138ff.
- [7] PLATON: Apol. 20 e–23 b.
- [8] Charm. 164 c–176 a; Begriff der S. (τὸ γινώσκειν ἑαυτόν): 164 d. 165 b. 167 a.
- [9] 164 c–171 c (Disk. der Möglichkeit der S.); 171 d–175 a (Nutzen der S.); 175 a–176 a (Zusammenfassung).
- [10] Phaedr. 229 e; Phileb. 19 c. 48 c; Tim. 72 a; Leg. XI, 923 a.
- [11] ARISTOTELES: Met. XII, 7. 9.
- [12] Dazu F.-P. HAGER: Der Geist und das Eine (1970) 53ff.
- [13] ARISTOTELES: Eth. Nic. IV, 9, 1125 a 22.
- [14] Mag. mor. II, 15, bes. 1213 a 14.
- [15] CHRYSIPP: SVF 3, 69 (Frg. 281f.) [CICERO: De fin. 3, 21f., 72f.].
- [16] TERTULLIAN: De anima 17, 11–12; Apologet. 48, 5. 9; MINUCIUS FELIX: Oct. 5, 4–6; 13, 1–3; 17, 1.
- [17] CICERO: De leg. I, 22, 58; De fin. V, 16, 44; Somn. Scip. 8, 26, hg. A. RONCONI (Florenz 21966) 54; Tusc. disp. I, 22, 52; 26, 64f.; 28, 70; V, 25, 70.
- [18] Vgl. P. COURCELLE: Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard 1–3 (Paris 1974f.) 1, 33ff.
- [19] PHILO ALEX.: Leg. ad Gaium 69; De migrat. Abrah. 8. 13. 136–138; De fuga et invent. 46.
- [20] De somniis I, 54–58; De migrat. Abrah. 184–186.
- [21] De opif. mundi 69.
- [22] Legum alleg. I, 91f.; De mutat. nom. 10; De posterit. Caini 66; De Abrah. 74; De special. leg. I, 44.
- [23] De special. leg. I, 10. 263; Legum alleg. III, 48; De somniis I, 59–60; De sacrif. Abelis et Caini 55; De somniis I, 212; II, 232; Quis rerum divin. heres 29f. 69f.
- [24] Vgl. PLUTARCH, «Lampriaskatalog» Nr. 177; dazu: Art. «Plutarch». RE 21/1 (1949) 636–961.
- [25] PLUTARCH: Adv. Colot. 17. 20.
- [26] a.O. 20f.
- [27] De discern. adulat. ab amico 1. 25; De inimic. utilit. 5.
- [28] De E apud Delphos 2. 17. 21.
- [29] SENECA: Nat. quaest. I, 17, 4.
- [30] De ira II, 36, 1; III, 12, 3.
- [31] De dem. I, 1, 1.
- [32] CICERO: Cato maior de senect. 11, 38; SENECA: Ep. 25, 5f.; De otio I, 1; De ira I, 14, 3; III, 36, 1–4; Ep. 26, 4f.; 43, 3–5; 83, 2.
- [33] Ad Marciam 11, 1–4; Ep. 116, 5; De tranqu. animi 6, 1–5.
- [34] Ep. 41, 8; 65, 15f.; 92, 1. 27; 120, 14–18; vgl. CICERO: Somn. Scip., a.O. [17].
- [35] EPIKTET: Enchirid. 10; Diss. III, 17, 1; 24, 106.
- [36] Diss. I, 6, 23; II, 6, 3; 8, 11f.; III, 1, 24; 15, 9–12.
- [37] MARK AUREL: Εἰς ἑαυτόν III, 10, 2; VI, 21, 2.
- [38] XII, 4, 1.
- [39] IV, 3, 1–9.
- [40] VI, 11. 67, 1.

- [41] Thomas-Evang., Log. 3. 5. 39. 67. 84. 111, hg. A. GUILLAUMONT u.a. (1959) 3. 5. 25. 39. 45. 55.  
 [42] ZOSIMOS: Περὶ ἀρετῆς 12, übers. aus dem Syr., in: M. BERTHELOT: La chimie au MA (1893, ND 1967) 2, 260; vgl. Acta Thomae 15, hg. M. BONNET, in: Acta Apost. apocr. 2/2 (1903) 121, 9; 109. 112, a.O. 221, 9; 223, 9.  
 [43] HERMES TRISMEG.: Tract. I, 18. 21; vgl. X, 15; XIII, 10.  
 [44] So auch: CLEMENS ALEX.: Strom. I, 14, 60, 3.  
 [45] ALBINOS: Intro. in Plat. X, 3.  
 [46] APULEIUS: De Plat. et eius dogm. II, 16, 242.  
 [47] PLOTIN: Enn. V, 3 (49), 1, 1ff.  
 [48] PLATON: Charm. 164 d–169 c; SEXTUS EMP.: Adv. math. VII, 310.  
 [49] PLOTIN, a.O. [47].  
 [50] Enn. V, 3 (49), 2–4; bes. 2, 14; 4, 24.  
 [51] Enn. V, 3 (49), 5ff.; bes. 5, 7. 43.  
 [52] a.O. 6, 31. 39; 7, 1.  
 [53] a.O. 10ff.; bes. 12, 7; Enn. VI, 9 (9), 6, 43; V, 6 (24), 6, 31.  
 [54] Enn. V, 4 (7), 2, 12–26; VI, 8 (39) 15, 30; 16, 14–18. 19–21. 31–40; 17, 21–24.  
 [55] Enn. IV, 3 (27), 1, 8; VI, 7 (38), 41, 19.  
 [56] Enn. IV, 8 (6), 4, 10; V, 8 (31), 2, 41; VI, 9 (9), 2, 33; 7, 28.  
 [57] PORPHYRIUS: Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτόν, in: JOH. STOBÆUS: Anthol. III, 21, 26; III, 22, 27.  
 [58] Anthol. III, 21, 28.  
 [59] Sententiae ad intellig. duc. 40, 6.  
 [60] IAMBLICHUS: Protr. 21; vgl. auch: De myst. X, 286, 11.  
 [61] De vita Pythag. 18, 83.  
 [62] PROCLUS: In pr. Alc. 1, 3.  
 [63] In Alc. 4, 19; 5, 13; 7, 3; 15–18; 20, 1; 85, 7; 250, 16; 277, 10.  
 [64] Elem. theol. 15–17. 83.  
 [65] a.O. 190. 197.  
 [66] 31. 167. 186. 188.  
 [67] Theol. Plat. I, 3.  
 [68] In Plat. Tim. comm., hg. E. DIEHL 1–3 (1903–06) 2, 129, 19; 286, 26; 296, 12; 3, 330, 18.  
 [69] De provid. et fato 18, 1; 23, 11; 30, 11; 31, 9; 51, 6.  
 [70] Vgl. COURCELLE, a.O. [18] 1 (1974) 97ff.  
 [71] a.O. 177ff.

*Literaturhinweise.* E. G. WILKINS: ‘Know thyself’ in Greek and Latin lit. (1917, ND New York/London 1979); The Delphic maxims in lit. (1929) 49ff. – U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: Erkenne dich selbst, in: Reden und Vortr. (41926) 2, 171–189. – H. F. NORTH: Sophrosyne. Self-knowledge and self-restraint in Greek lit. (Ithaca 1966). – H. D. BETZ: The Delphic maxim γνῶθι σαυτόν in Hermetic Interpret. Harvard theol. Review 63 (1970) 465–484; dtsch. in: Hellenismus und Urchristentum. Ges. Aufsätze 1 (1990) 92–111; The Delphic maxim ‘Know yourself’, in the Greek magical papyri, a.O. 156–172. – P. COURCELLE: Le ‘Connais-toi-même’ chez les Néoplatoniciens grecs, in: Le Néoplatonisme, Coll. int. au CNRS (Paris 1971) 153–166; s. Anm. [18]. – K. KRÉMER: S. als Gotteserkenntnis nach Plotin (204–270). Int. Studies Philos. 13/2 (1981) 41–68. – H. TRÄNKLE: ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ. Zu Ursprung und Deutungsgesch. des delph. Spruchs. Würzb. Jb. Altertumswiss. NF 11 (1985) 19–31. – J. ANNAS: Self-knowledge in early Plato, in: D. J. O’MEARA (Hg.): Platonic investig. (Washington, D.C. 1985) 111–138. – W. BEIERWALTES: S. und Erfahrung der Einheit. Plotins Enn. V 3 (1991). – H. OOSTHOUT: Modes of knowledge and the transcendental. An introd. to Plotinus’ Enn. 5. 3 (Amsterdam 1991). – M. REISER: Erkenne Dich selbst! S. in Antike und Christentum. Trierer theol. Z. 101 (1992) 81–100. – J. HALFWASSEN: Geist und Selbstbewußtsein. Stud. zu Plotin und Numenius. Abh. Akad. Wiss. Lit. Mainz, Geistes- soz.wiss. Kl. (1994).

F.-P. HAGER

[*Historisches Wörterbuch der Philosophie: Selbsterkenntnis. HWPh: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 35967*  
 (vgl. HWPh Bd. 9, S. 406 ff.)]