

Die Entdeckung der Autonomie bei den Griechen

In den Perserkriegen ging es zunächst um die politische Freiheit („Freiheit von der Beherrschung durch andere“).¹ Wir Heutigen können schon hier innehalten und uns fragen, ob wir inzwischen tatsächlich all dies erreicht haben, was damals angestoßen wurde: Redefreiheit, Meinungsfreiheit, gleiches Recht für alle. Natürlich steht das inzwischen in unseren Verfassungen. Aber lebt es auch? In staatlichen und wirtschaftlichen Organisationen findet man jedenfalls bis heute noch recht viel „großkönigliches“ Gehabe!

Der zunächst völlig unwahrscheinliche Sieg gegen die persische Übermacht, die die Stadt Athen existentiell bedrohte, hat offensichtlich dort den Sinn für eine „innere Freiheit“ geweckt, die in den orientalischen Großreichen unbekannt war. Schon der Chor in den „Persern“ spricht den gesellschaftlichen Paradigmenwechsel an. Die Befreiung gilt nicht nur für Griechenland, sondern auch in Asien selbst! „Nicht zollen sie mehr die Tribute | Unter herrscherlichem Zwang, | Noch fallen sie nieder zur Erde, | Um sich befehlen zu lassen. | Denn wahrlich! die königliche, sie ist | Ganz vernichtet, die Kraft! | Und nicht mehr in Gewahrsam | Liegt die Zunge den Sterblichen. | Denn losgebunden ist das Volk, | Um frei zu reden, | Da gelöst ist | Das Joch der Macht.“²

Entscheidend für den Sieg waren zweifellos die intelligenten Leistungen des THEMISTOKLES: Vorausschau der persischen Reaktionen, Flottenbau, Evakuierung Athens und dann der listenreiche Durchbruchversuch im Morgengrauen sowie die Fähigkeit, aus der hoffnungslosen Unterlegenheit der eigenen Flotte situativ einen Vorteil zu ziehen. Hinzu kommt der engagierte Einsatz der freien athenischen Kämpfer für das Wohl ihrer Stadt, ein Mut, der sich zweifellos manchmal der Verzweiflung verdankte. Bereits HERODOT macht geltend: Freie gehorchen nur den Gesetzen. Und diese Gesetze sind gleich für alle. Die Orientalen hingegen sind den wechselnden Launen ihrer Herrscher unterworfen. Sie können schon deshalb nicht eigenständig denken und handeln.³ Allgemeiner gesprochen: in den persönlichen

Verstandesleistungen und in den Kräften des Mutes Einzelner liegt der Keim der inneren Freiheit, die sich von jetzt an Bahn bricht.

Innere Freiheit

Das Wort „Autonomie“ („sich selbst Gesetze geben“) war bis dahin nur auf Städte und Staatsgebilde angewandt worden: ist eine Polis autonom oder steht sie unter Fremdherrschaft? Jetzt aber wird der Begriff „autonomia“ auch auf einzelne Menschen bezogen. Die älteste Äußerung dieser Art, die wir kennen, findet sich in der „Antigone“ des SOPHOKLES (aufgeführt ca. 442 v. Chr.). Die beiden Söhne des Ödipus kämpfen um die Herrschaft in Theben. Beide fallen. Antigone, die sich dem Gebot Kreons widersetzt und ihren Bruder Polyneikes bestattet, erwartet die Todesstrafe. Vor der Hinrichtung sagt der Chor der Bürger Thebens zu ihr: „Du lebst nach eigenem Gesetz (*autonomos zosa*), drum allein | zum Lande der Toten gehst du“.⁴ Ihr Frevel bestand darin, „*autonomos*“ zu leben, individuell, nach selbstgesetzter Maxime.

Die Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Freiheit kam offenbar erst unter dem Eindruck der Perserkriege zum Bewusstsein. Die innere Freiheit sollte bald ins Zentrum der Aufmerksamkeit treten und bis heute fortwirken. Was zunächst wie ein Sonderweg der Athener erschien, hat inzwischen – jedenfalls der Intention nach – die ganze Welt ergriffen. – Wie ging es damals weiter?

Ohne sogleich einen Begriff dafür zu prägen, werden Gesichtspunkte der „inneren Freiheit“ in der folgenden Zeit weiter ausgeführt. So charakterisiert THUKYDIDES in der Gefallenenrede des PERIKLES die Wesensart der Athener: „Wir tun Gutes, nicht aus Berechnung, sondern aus sicherer, aus zuverlässiger Freiheit.“⁵ Innere Freiheit tritt an die Stelle von Nützlichkeitskalkül. Für Thukydides liegt darüber hinaus das Wesen der athenischen Demokratie in der Freiheit der Lebensgestaltung durch den Einzelnen.⁶ „Wir denken, bevor wir handeln“.⁷

SOKRATES gilt geradezu als Entdecker der inneren Freiheit.⁸ Die „Apologie“ berichtet öfter über die Zivilcourage des Sokrates, die sich nur durch ein hohes Maß an innerer Freiheit – gegen politischen Druck und unter Todesgefahr – verstehen lässt. Für Handlungen dieser Art wurde bald der Begriff „frei“ verwendet: „Das Freie ist das, was über sich selbst herrscht.“ Und: „Freiheit ist Führerschaft des Lebens, Selbstherrschaft über alles, Macht.“⁹ Auch EURIPIDES hat die inneren Aspekte der menschlichen Freiheit reflektiert und dabei ausdrücklich den Willenscharakter bei der Akzeptanz des *Nomos* als eines Standards für menschliches Handeln gemäß Einsicht (*kata gnomen*) hervorgehoben.¹⁰

Platon: Die Wahl der Lebensmuster

Bei PLATON liegt auf „Freiheit“ kein besonderes Gewicht. Das Wort fällt selten und nicht als philosophischer Fachausdruck. Dennoch schrieb R. SAUER, Doktorand bei dem renommierten Frankfurter Philosophen JOHANNES HIRSCHBERGER und mit BRUNO LIEBRUCKS als Zweitgutachter, eine Dissertation über den „Platonischen Freiheitsbegriff“. Für die Frage, ob und ggf. wie Platon über die menschliche Entscheidungsfreiheit dachte, ist es für den Verfasser entscheidend, welche Bedeutung man dem mythischen Motiv der „Seelenwanderung“ in Platons Werk zumessen kann. „Die Seelenwanderung ist bei Platon nicht so unwahrscheinlich, dass man sie unbezogen für mythisches Beiwerk halten könnte.“¹¹ Ist also die bei Platon so häufig thematisierte Wiederverkörperung buchstäblich zu nehmen, oder ist sie bildhafte Einkleidung und „Ausdruck für die Apriorität des menschlichen Geistes“? Bei den zahlreichen Mythen Platons, die die Wiederverkörperung ansprechen, steht die Wahl der Lebensmuster für das nächste Leben im Vordergrund. Im Übergang zwischen zwei Leben ist ein Moment der übergeordneten Einsicht erreicht, aus dem das künftige Schicksal als Ausgleich für die vergangene Lebensweise gewählt wird – ein kurzer Zustand von „Freiheit“ zwischen zwei subjektiv als „notwendig“ empfundenen Lebensformen. – Wie kann das philosophisch verstanden werden? Obgleich die aufgeworfene Frage in der Dissertation nicht überzeugend entschieden

wird, ist es anregend, sie überhaupt ernsthaft zu diskutieren und dann etwa den apriorischen Freiheitsbegriff KANTS (Freiheit als absolute Unbedingtheit) möglicherweise als Abstraktion der „Lebensmusterwahl“ der Platonischen Lehre von der Wiederverkörperung anzusehen!

Auch in anderer Hinsicht kann Platons impliziter Beitrag zur inneren Freiheit gewürdigt werden. Hier ist etwa an die platonische „*sophrosyne*“ als Grundkraft einer Herrschaft über sich selbst zu denken,¹² aber auch an das Höhlengleichnis, in dem Bildung als Prozess der Befreiung gezeichnet wird.¹³ Vor allem aber legt Platon hartnäckig Wert darauf, dass ein mächtiger und willkürlich handelnder Mensch, der von aller Welt als „frei“ angesehen wird, weil er tun und lassen kann, was er will, in Wirklichkeit vielleicht nur der Sklave seiner Wünsche und Emotionen ist.¹⁴ Der Ausgleich erfolgt dann durch die Wahl des nächsten Lebensmusters.¹⁵

Aristoteles:

Der Mensch existiert um seiner selbst willen

ARISTOTELES hat die innere Freiheit präziser charakterisiert: „Ein Mensch ist frei, der um seinen Willen und nicht um eines anderen Willen ist.“¹⁶ „Das Ziel des Handelns liegt in mir“. Diese Freiheit betrifft also nicht nur das Handeln als solches, sondern ist Grundlage der menschlichen Existenz. Die Formel des Aristoteles „Frei ist der, der um seiner selbst willen lebt“ (*eleutheros ho autou heneka*) hat in der Geistesgeschichte mächtig nachgewirkt, vor allem in der lateinischen Version bei THOMAS VON AQUIN: „*liber qui est causa sui ipsius*“; in der Neuzeit, z. B. bei SPINOZA: „*causa sui*“ heißt, „dessen Wesenheit (*essentia*) das Dasein (*existentia*) in sich schließt“; dann auch bei KANT: die Person ist „Zweck an sich selbst“; und bei HEGEL: „Frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin“. In diese Reihe gehört schließlich auch das Deutsche Grundgesetz, wenn vom Bundesverfassungsgericht festgestellt wird, der Kern der Menschenwürde sei ein „Dasein um seiner selbst willen“.¹⁷ Was im alten Athen in Ideenform begonnen hatte, erhält im 20. Jahrhundert Verfassungsrang!

Aristoteles unterscheidet des Weiteren zwischen „unfreiwillig“ (ob aus äußerem Zwang

oder aus Unwissenheit; *akousion*) und „freiwillig“ (*hekousion*). „Als freiwillig darf das gelten, dessen bewegendes Prinzip in dem Handelnden selbst liegt, wobei er ein volles Wissen von den Einzelumständen der Handlung hat.“¹⁸ Zu einem zentralen Begriff der aristotelischen Ethik wird „*prohairesis*“ (meist übersetzt mit „Wahl“ oder auch mit „Willensentscheidung“). Deren Charakterisierungen durch Aristoteles sind verwirrend mannigfaltig, z. B.: „Von Überlegung bestimmtes Streben“, „von Verstand bestimmtes Streben“, „strebender Geist“, „reflektierte Wahl“, zugehörend zum „Freiwilligen“ als Gegenbegriff zum Notwendigen; im Gegensatz zum Wünschen richtet sich *prohairesis* nicht auf Unerreichbares, vielmehr auf das, was zum Ziel führt. Dazu gehören auch die Lebensformen. *Prohairesis* wird unterschieden von der „Meinung“ (*doxa*), da sie für gut und schlecht, nicht für wahr und falsch zuständig ist. „Für die vortreffliche *prohairesis* muß die kognitive Seite, die Vernunft, wahr, die voluntative, das Streben, richtig sein, überdies das Streben dasselbe suchen, was die Vernunft sagt“.¹⁹ *Prohairesis* ist der Ursprung des Handelns, das, woraus das Handeln als „Bewegung“ entspringt. Sie setzt die Handlung in Bewegung. Sie ist Triebkraft der Seele, in Erwägung gebracht hinsichtlich des von uns Abhängigen. „In der *Prohairesis* soll sich der Mensch, zur Einheitlichkeit des Ursprungs (*arche*) versammelt, zeigen als vernünftig gewordene Triebkraft oder aktivierte Vernunft.“²⁰ Die verschiedenartigen Aspekte sind schwer in Übereinstimmung zu bringen, und so ist letztlich rätselhaft geblieben, was mit „*prohairesis*“ genau gemeint ist. CH. CHAMBERLAIN findet dafür eine interessante Begründung:²¹ Sie hänge zusammen mit der Zweiteilung der Seele bei Aristoteles in eine vernunftgeleitete (mit ihren Erkenntnisleistungen) und eine nicht-vernunftgeleitete (als dem Sitz der Emotionen wie Angst, Furcht, Hass oder Wunsch bis hin zu Hunger, Durst und sexuellem Verlangen). Die Doppelheit der Seele sei Grundlage für die ethischen Überlegungen des Aristoteles. Diese enthielten gleichwohl auch Spuren der dreifachen Einteilung der Seele bei Platon in Geist (*nus*), Mut (*thymos*) und Begehren (*epithymia*).²² Die gelegentliche, stillschweigende Vermischung

der Gesichtspunkte trage zur Schwierigkeit bei, *prohairesis* bei Aristoteles genau zu verstehen. Beide Teile der aristotelischen Seele bedürften der Hilfe des jeweils anderen, um zu ihrer maximalen Leistung (*arete*) zu kommen. Z. B. „*Prohairesis* ist entweder *Nus*, verbunden mit Verlangen (*orektikos nus*) oder Verlangen, verbunden mit Verstand (*orexis dianoetike*).“ In der *prohairesis* begegnen sich also die beiden Seelenvermögen, das Vernünftige und das Nicht-Vernünftige auf verschiedene Weise, und diese „Begegnung“ bildet die Grundlage der Ethik, d. h. des Zusammentreffens von Erkennen und Handeln. Die offensichtliche Unterschiedlichkeit der Verwendung von *prohairesis* bei Aristoteles rührt nun, so Chamberlain, davon her, dass jeweils eine andere Schnittstelle von Vernunft und Wille/Begehren im Blick ist. „Aristoteles scheint den Terminus *prohairesis* zu verwenden, um alle Teile dieses Prozesses anzusprechen, vom abwägenden Auswählen bis zu dem Punkt, an dem Wunsch und Vernunft zusammenkommen.“²³

Bis hierher werden mehrere Schritte auf dem Weg zur inneren Freiheit erkennbar:

- Die Herausdifferenzierung von innerer und äußerer Freiheit aufgrund der Erfahrung der Perserkriege (AISCHYLOS, „Die Perser“);
- begriffliches Verständnis der inneren Freiheit: „*autonomos*“, „über sich selbst herrschen“, „Ursache seiner selbst sein“;
- Anforderung an die Gesinnung der inneren Freiheit: „*prohairesis*“, Vernunft, gegen Begehren (Aristoteles).

Die Umriss der damit angesprochenen inneren Freiheit sind noch nicht recht deutlich geworden. Hier wird die Bemühung der Stoiker einsetzen.

Die Paradoxie der Freiheit bei den Stoikern

Für die stoische Philosophie steht die Freiheit nicht nur in einem gesellschaftlichen, sondern in einem kosmischen Horizont. Ich bin als Mensch Teil der natürlichen Welt, und diese ist von Gesetzen und Notwendigkeiten durchzogen („Schicksal“, *heimarmene*). Auf der anderen Seite wird die innere Freiheit hervorgehoben: der Wille des Menschen ist absolut frei. Wie passen aber äußere Notwendigkeit und innere Freiheit zusammen? Ein spiritueller Gesichtspunkt wie bei Platons

Lebensmusterwahl, der die beiden Extreme in einem höheren Licht zusammenzuführen versucht, bleibt den Stoikern offenbar verschlossen. „Es sind die vom stoischen Materialismus her geprägten Begriffe des Weltgesetzes und der Kausalität, die es ihm schwer machen, der Freiheit eine Bahn zu brechen.“²⁴ Die stoische Ethik kennt „im Prinzip nur das Entweder-Oder“²⁵ und beschränkt die geforderte Autonomie ganz auf den Bereich des Inneren, des Verfügbaren,²⁶ so dass es zu einer „Entwertung des Unverfügbaren“²⁷ kommt. In diesem Bestreben unterscheiden die Stoiker strikt zwischen dem, „was in unserer Kontrolle liegt“ (*to eph' hemin*), und dem, „was nicht in unserer Kontrolle liegt“ (*to ouk eph' hemin*), zwischen dem, „was unser eigenes Tun ist“, und dem, „was nicht unser eigenes Tun ist.“ Das Erstere ist uneingeschränkt und unbehindert frei, das Letztere schwach und sklavisch. Der Stoiker versucht, die äußeren Einflüsse zurückzudrängen und „auf dieser Unabhängigkeit von der Außenwelt ... seine innere Freiheit“ zu begründen. „Er ist frei, gleichviel wie seine äußere Lebenslage ist.“²⁸

Damit ist ein hoher Anspruch des Menschen an sich selbst bezeichnet, dessen stoische Einlösung allerdings schon die Zeitgenossen nicht durchgehend überzeugte.

Im Folgenden wird versucht, den „Widerstreit zwischen Freiheit und Notwendigkeit“²⁹ in Anlehnung an die stoischen Grundgedanken durch die Beschreibung eines inneren Weges zu vermitteln, dessen Etappen den ursprünglichen Widerspruch in fortschreitenden Metamorphosen aufheben.

1. Oikeiosis (Eigenheit)

Der Mensch hat eine Zwischenstellung zwischen Natur- und Vernunftwesen; ihm ist es eigen, alles Weltgeschehen auf sich zu beziehen. Mit anderen Worten: sich selbst zu eigen zu werden, zu sich selbst zu kommen (*suum fieri*).³⁰

Damit ist die Grundsituation des Menschen gekennzeichnet. Er ist nicht einfach Teil der natürlichen Welt, sondern hat sich in der Welt einzurichten, mit dem Vorfindlichen intelligent umzugehen und bei seinem Handeln die Gegebenheiten zu berücksichtigen. Dabei muss er seine Urteilkriterien aus sich selbst gewinnen.

Diese Hinwendung zum „Eigenen“ (*oikeion/proprium*) des Menschen hat eine große Bandbreite. Sie reicht von der „Entfaltung und Erhaltung unseres naturgegebenen Wesens“ bis zur reinen Entfaltung der Vernunft (*logos*) als dem wahren Wesen des Menschen.³¹ *Oikeiosis* vermittelt so „zwischen dem Menschen als Naturwesen und dem Menschen als Vernunftwesen, zwischen seinem vormoralischen Streben und seinem vernünftigen Handeln.“³²

2. Prohairesis (bewusste Entscheidung)

Indem ich mich meiner selbst vergewissere, entsteht die Frage, was ich eigentlich „will“ und „kann“, und wie andererseits mein Handeln im Zusammenhang mit der menschlichen und natürlichen Mitwelt steht. In gleichem Maße wächst mit der Freiheit auch die Verantwortung. Um hier weiterzukommen, genügt es nicht, einfach so zu leben, wie ich mich vorfinde, vielmehr muss ich meinem Leben und Handeln eine eigene Willensrichtung geben. ΕΠΙΚΤΕΤ, selbst als Sklave geboren und später freigelassen, hat den aristotelischen Begriff der „*prohairesis*“ erneuert und zum Kernbegriff seiner Ethik gemacht.³³ *Prohairesis* umfasst eine verstandesmäßige Vorentscheidung darüber, was das Ziel unseres Handelns sein soll, und steht im Mittelpunkt der Lebensgestaltung. Die Frage nach dem Guten und Schlechten ist für Epiktet keine reine Erkenntnisfrage. Sie erhält ihren Wert erst in den grundlegenden Lebensentscheidungen. Hier wird (übrigens mit wechselndem Erfolg) versucht, Erkenntnis und Wille in Einklang zu bringen. SENECA setzt die entsprechende Aufforderung als Motto über seine „Briefe an Lucilius“: „*vindica te tibi*“ („Mach dich für dich selber frei“).³⁴ Dazu sind Unabhängigkeit (*autonomia*) und Unerschütterlichkeit (*ataraxia*) zu erwerben, da innere Freiheit eine geistige Fähigkeit ist, nicht sozialer Status.³⁵ Im Kampf mit sich selbst wird *prohairesis* zu dem Prinzip, das das ganze Leben bestimmen soll und selbst nicht fremdbestimmt ist: das vernünftige, willentliche Selbst, das dasjenige einbezieht, was in unserer Macht liegt.

Es gilt, die inneren Grenzen zu überwinden, und die Maßstäbe des Handelns, die man von außen nicht beziehen kann, in sich selbst zu erzeugen.

3. *Orthos Logos*

(*der aufrechte Logos im Menschen*).

Der Kampf des Menschen mit sich selbst soll ihn in die Lage versetzen, den Logos in sich selbst aufrecht zu erhalten. Im Anschluss an die von HERAKLIT begründete Logos-Lehre verstehen die Stoiker den *Logos* als universelle Kraft, die ebenso in der Natur (im *Kosmos*) wirkt, wie sie auch der Seele des Menschen innewohnt. Der *Logos*, im Lateinischen meist mit „*ratio*“ wiedergegeben, ist dem Menschen eigentümlich. Während bei HERAKLIT die Naturdinge „Werke“ des *Logos* sind, abgeschlossene Manifestationen seines Wirkens, ist der *Logos* in der Seele des Menschen noch am Werk. Es kommt auf den Menschen selbst an, ob er ihn zur Wirkung bringt.³⁶ Die Stoiker fügten hinzu, dass es im Leben darum gehe, den *Logos* in mir aufrecht zu erhalten, also: ihn nicht zum Erliegen zu bringen. Durch den innewohnenden *Logos* herrscht in meiner Seele nicht nur Subjektivität, sondern ein Weltprinzip, durch das ich der Welt nicht fremd gegenüberstehe. Dieses Weltprinzip in der Seele ist nicht statisch zu denken, sondern in Entwicklung, im „Wachsen“.

4. *Homologoumenos zen*

(*in Übereinstimmung leben*)

Wer mit „aufrechten Logos“ durchs Leben geht, integriert die großen Gegensätze des Lebens. Er ist dann ganz bei sich selbst und zugleich ganz in der Welt. SENECA: „Darin verrät sich am meisten seine [des Menschen] unglaubliche Torheit: bald zeigt er sich so, bald so, und – was ich als den Gipfel der Schande ansehe – niemals gleicht er sich selbst. Es ist schon etwas Großes, nur immer ein und denselben Menschen darzustellen.“³⁷ Andererseits kennzeichnet EPIKTET wahre Freiheit als Einfügung in Gottes Weltordnung.³⁸ Identität mit sich selbst und Ergebung in die Weltordnung sind für die Stoiker zwei Seiten derselben Medaille. Sie zu integrieren, war schon für ZENON das Ziel des Lebens und Handelns: „in Übereinstimmung zu leben“ (*homologoumenos zen*), d. h. in Übereinstimmung mit sich selbst, dem *Kosmos*, der Natur, dem *Logos*, mit Gott. Dann stimmt der eigene Wille mit dem Willen Gottes überein, und wahre Freiheit entsteht in der Einheit von Mensch und *Kosmos*.

In dieser Stufenfolge betrachtet – was die Stoiker selbst so nicht getan haben – löst sich der harte Gegensatz zwischen absoluter Freiheit und absoluter Vorbestimmtheit schrittweise auf.

oikeiosis (Eigenheit): Sich in der Welt einrichten, handeln aus den Gegebenheiten; die Herausforderung annehmen, mit dem Vorfindlichen eigenständig und intelligent umgehen.

prohairesis (sich bewusst entscheiden): Innere Grenzen überwinden, Handeln als Selbstbefreiung; innere Freiheit erwerben; das eigene Bewusstsein aktiv umwenden.

orthos logos (aufrechter Logos): Handeln aus sich selbst heraus und zugleich im Zusammenhang mit dem Logos in der Welt; das Sein des Kosmos zum Maßstab des individuellen Handelns machen.

homologoumenos zen (in Übereinstimmung leben): Integration des Eigenseins in das All als Ziel des Lebens. Koinzidenz von Ich und Welt: ich bin ein anderer Mensch geworden.

Die von den Griechen entdeckte innere Freiheit zu verwirklichen, ist bis heute eine Aufgabe geblieben. Aus gesellschaftlich gegebener Eigenständigkeit der Einzelnen wurde es zunächst möglich, die politische Freiheit Athens zu sichern („Salamis“). Im Zusammenhang damit erwachte das Bewusstsein der Athener auch für die inneren Bedingungen der Freiheit, die dann immer genauer herausgearbeitet wurden (z. B. von THUKYDIDES), parallel zu ausdrücklichen Hinweisen darauf, dass Freiheit ihren Ursprung im Inneren hat (SOPHOKLES, EURIPIDES, SOKRATES). Im weiteren Verlauf wurde es zu einer Herausforderung für die Philosophen, Charakter und Bedingungen der inneren Freiheit begrifflich zu klären (PLATON, ARISTOTELES). Die Stoiker schließlich versuchten von verschiedenen Ausgangspunkten aus, den Menschen als freies Wesen zu verstehen und diese Freiheit in einer immer widriger werdenden Umwelt zu behaupten. Die Paradoxie zwischen Freiheit und Notwendigkeit zu lösen, blieb dabei letztlich eine Herausforderung. Wie eine Lösung unternommen werden könnte, wurde am Schluss durch die erwähnte Stufenfolge angedeutet. – Die Aufgabe ist inzwischen nicht kleiner geworden und gerade heute besonders aktuell: „Im Einklang

zu leben“ war schon für die Stoiker kein rein theoretisches Problem. Es ist in individueller, sozialer, ökonomischer und ökologischer Hinsicht zu einer Hauptforderung an unsere heutige Lebenspraxis geworden.

Das Verfassungsgebot der Unantastbarkeit der Menschenwürde bezeugt dies exemplarisch. War bisher dieser zentrale Begriff nur schwer definitiv zu fassen,³⁹ so zeigt die kürzlich erschienene Bonner Dissertation von CHRISTOPH GROOS durch Rückgriff auf die bisherige Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts auf Äußerungen der „Mütter und Väter“ des Grundgesetzes und auf die Geistesgeschichte, dass unter der „Würde des Menschen“ eben die „innere Freiheit“ zu verstehen ist.⁴⁰ Damit ist auch begründet, warum „Menschenwürde“ nicht zufriedenstellend definiert werden kann. Das wird ja im Grundgesetz auch gar nicht erst versucht. Der ehemalige Verfassungsrichter ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE begründet diesen Verzicht so: „Das Recht erfasst den Menschen als das in Freiheit gesetzte autonome Individuum, das seine Bestimmung selbst suchen und wählen, aber auch verfehlen kann, ohne vom Recht eine Vorgabe für diese Wahl zu erhalten. Das Woraufhin der Freiheit bleibt vom Recht unbeantwortet, es formuliert und verwirklicht um der subjektiven Freiheit und der Autonomie des Einzelnen willen keine verbindliche positive Sozialidee, wie sie vorher in der *eudaimonia* bestand. An die Stelle des ethisch-materialen Rechts, wie es zur Ordnung Alt-Europas gehörte, tritt das formale, Freiheit und Autonomie ummantelnde Recht, das auch zur Beliebigkeit freisetzt.“⁴¹ Für den an der Vorbereitung des Grundgesetzes beteiligten THEODOR HEUSS ist die Menschenwürde (also: die innere Freiheit) als die „Mitte des Seins“ anzusehen und darf keinesfalls aus einer staatlichen Ordnung abgeleitet erscheinen, sondern muss in sich selbst ruhen.⁴² In dem vorbereitenden Verfassungsentwurf von Herrenchiemsee vom August 1948 findet sich sogar der weitreichende Satz, der auf CARLO SCHMID zurückgeht: „Der Staat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Staates willen.“⁴³ Wie weit die innere Freiheit im Sinne des Grundgesetzes bereits Lebenswirklichkeit geworden ist, muss dahingestellt bleiben.

Aber immerhin zeigt das Grundgesetz die Richtung an, in der das unaufgelöste Dilemma der Stoiker einer Lösung zugeführt werden kann.

Anmerkungen:

- 1) Hans Krämer, „Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike“, in: Joseph Simon (Hrsg.), Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems, Freiburg/München 1977, S. 241
- 2) Aischylos, Die Perser, Verse 582ff., Übersetzung: Schadewaldt
- 3) vgl. Herodot 7, 103
- 4) Sophokles, Antigone; Vers 821. Übersetzung: W. Willige
- 5) Thukydides II 40
- 6) Jochen Bleicken, Die Athenische Demokratie, Paderborn 1995, 3. Aufl., S. 366
- 7) Thukydides II 40
- 8) Samuel Vollenweider, Freiheit als neue Schöpfung, Göttingen 1989, S. 23
- 9) Pseudo-Platon, Definitiones 415 a und 412 d
- 10) M. van Straaten, „What did the Greeks Mean by Liberty?“, in: Theta-Pi. A Journal for Greek and Early Christian Philosophy, Volume III, 1974, S. 123
- 11) Rainer Sauer, Untersuchungen zum platonischen Freiheitsbegriff, Diss. Frankfurt 1961, S. 33
- 12) Platon, Der Staat, 430d-431d
- 13) Karl-Martin Dietz, Wie Freiheit entsteht. Vom Freiraum zur Lebensform; Heidelberg 2013
- 14) Platon, Der Staat, 557bff.; R. F. Stalley, „Plato's Doctrine of Freedom“, in: Proceedings of the Aristotelian Society, 98, 3 (1998), S. 145-158, hier S. 148
- 15) Platon, Der Staat, 557 e-558a, 565b, 559d-562a; R. F. Stalley, a. a. O., S. 147f.
- 16) Aristoteles, Metaphysik, 982 b 25f.
- 17) Ernst-Wolfgang Böckenförde, Vom Wandel des Menschenbildes im Recht, Münster 2001, S. 34
- 18) Aristoteles, Nikomachische Ethik, III 13, 1111 a 23f.. Übersetzung: Bonitz
- 19) Gottfried Höffe, „Prohairesis“, in: ders., Aristoteles-Lexikon, Stuttgart 2005, S. 493-495
- 20) Helmut Kuhn, „Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik“, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen 1960, S. 125-127
- 21) Charles Chamberlain, „The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics“, in: Transactions of the American Philological Association 114 (1984), S. 147-157

- 22) vgl. Der Staat, 4, 435bff.; Phaidros, 246aff.; Timaios, 69c-71a
- 23) Chamberlain, a. a. O., S. 153f.
- 24) Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Bd. 1, Freiburg 1976/11, S. 274
- 25) Max Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Bd. 1, Göttingen 1978/5, S. 153
- 26) Georg Wöhrle, „Der ‚freie Sklave‘. Antike Sklaverei und das Konzept der ‚inneren Freiheit‘“, in Elisabeth Herrmann-Otto (Hrsg.), Unfreie Arbeits- und Lebensverhältnisse von der Antike bis in die Gegenwart. Eine Einführung, Hildesheim 2005, S. 39
- 27) Malte Hossenfelder, „Die Philosophie der Antike 3, Stoa, Epikureismus und Skepsis“, in: Wolfgang Röd (Hrsg.), Geschichte der Philosophie, Bd. 3, München 1985, S. 45
- 28) Pohlenz, a. a. O., S. 155
- 29) Hirschberger, a. a. O., S. 271
- 30) Seneca, epistulae morales, 75, 18
- 31) Pohlenz, a. a. O., S. 114f.
- 32) Maximilian Forschner, Oikeiosis. Die stoische Theorie der Selbstaneignung, S. 169
- 33) Pohlenz, a. a. O., Bd. 1, S. 332-334
- 34) Seneca, epistulae 1, 1
- 35) R. F. Stalley, a. a. O., S. 156ff.
- 36) Näheres über Heraklit und seine Logos-Lehre bei Karl-Martin Dietz, Metamorphosen des Geistes, Band 3: Heraklit von Ephesus und die Entwicklung der Individualität, Stuttgart 2004
- 37) Seneca, epistula 120, 22, Übersetzung: Ernst Glaser-Gerhard
- 38) Vollenweider, Freiheit in der Stoa, S. 30f.
- 39) Christoph Enders, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung, Tübingen 1997, S. 412
- 40) Christoph Groos, Innere Freiheit. Eine Rekonstruktion des grundgesetzlichen Würdebegriffs, Göttingen 2011; s. dazu auch Karl-Martin Dietz, „Menschenwürde als innere Freiheit“, in: die Drei 3/2013, S. 25-32.
- 41) Ernst-Wolfgang Böckenförde, Vom Wandel des Menschenbildes im Recht, Münster 2001, S. 17
- 42) Nach Enders, S. 412
- 43) Böckenförde S. 25

KARL-MARTIN DIETZ, Heidelberg

(Fehl-)Entscheidung an der Rhône:

Warum Hannibal die riskante Alpenroute wählt

Die Wahrheit eines Verfahrens ist nur eine Theorie über die Wirklichkeit.

FERDINAND VON SCHIRACH

Auch wenn das militärische Genie Hannibals unbestritten bleibt, so bedeutet diese Einschätzung keineswegs, dass er in allen militärischen Entscheidungen immer richtig lag.

KARL CHRIST

Fragestellung

HANNIBALS Überquerung der Alpen zu Beginn des Zweiten Punischen Krieges (218 - 201)³ gilt als eine der bemerkenswertesten militärischen Leistungen in der Antike.⁴ Zu Recht? Mit einer kompletten Armee nahm er in bewusster Entscheidung in Angriff, was bis dahin noch kein Heerführer gewagt hatte,⁵ jedenfalls nicht mit einem solch großen Heer. Und das auch noch im Herbst „bei winterlichen Bedingungen“.⁶ Es stellt sich natürlich immer wieder die Frage nach den Gründen seiner Strategie. Der Ausgangspunkt: Einen Tag nach Überquerung der Rhône, am 26. August 218 v.Chr.,⁷ brach er mit 38.000 Infanteristen, 8000 Kavalleristen und 37 Elefanten⁸ auf, um das Gebirge – auf welcher Route auch immer⁹

– zu überqueren. Zwar kamen schon POLYBIOS Zweifel, ob denn der eingeschlagene Weg wirklich so gefährlich gewesen sei.¹⁰ Andererseits erwähnt er hohe Verluste, wonach nur 20.000 Infanteristen und 6000 Reiter, aber alle 37 Elefanten¹¹ Italien erreicht hätten. Doch trotz der herben Einbußen hat sich dieses Vabanquespiel als fester Bestandteil in unserem Geschichtsbild verankert, und zwar gepaart mit großer Bewunderung. Allein den Gewaltmarsch überhaupt bewältigt zu haben, ließ den Feldherrn schon zu Lebzeiten zur Legende werden und begründet bis heute seinen heldenhaften Ruf. Allerdings wussten Historiker zu allen Zeiten kaum eine befriedigende Antwort auf eine in diesem Kontext doch entscheidende Frage zu geben: Warum nur ist der Karthager, der