

Dieser dritte Teil muss nicht chronologisch gelesen werden, sondern ist durchaus so gedacht, dass man sich in der Lektüre auf unterschiedlichen Ebenen bewegen kann: sei es, dass man sich auf die Darstellung der oder eines paradigmatischen Menschen (bspw. 1.1., 1.2., 1.3.) oder auf die Menschenbilder einzelner Autor\*innen (bspw. 1.1.1., 1.2.1., 1.3.1.) beschränkt oder auf die Kapitel zu einer der Dimensionen des anthropologischen Arguments und ihrer politischen Implikationen (bspw. 1.1., 2.1., 3.1.).

## 1. Der metaphysisch-theologische Mensch

### 1.1 Freiheit: Der Mensch als Teil der göttlichen Ordnung

Im Rahmen des metaphysisch-theologischen Paradigmas stellt der Mensch die Welt und damit sich selbst in einen kosmologischen bzw. theologischen Gesamtzusammenhang, durch dessen Struktur beide geprägt sind. Der Mensch ist Teil eines dem Menschen unerreichten und unverfügbaren, weil göttlichen, jedoch einsehbaren, imitierbaren Ordnungsgefüges. Der metaphysisch-theologische Mensch ist auf die kosmische bzw. göttliche Ordnung verwiesen und durch diese determiniert. Die kosmische bzw. göttliche Ordnung gilt für den einzelnen Menschen wie für die politische Ordnung als normativer Bezugspunkt.

Mit dem Verständnis der Welt bzw. des Menschen als Teil des Kosmos/der göttlichen Ordnung ist die erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen dem stets Seienden und dem stets Werdenen verknüpft. Daraus ergibt sich die spezifische Zwischenstellung des Menschen im metaphysisch-theologischen Paradigma, der als einziges Wesen der werdenden Welt zugleich Anteil am stets Seienden, Göttlichen hat. Gemessen am stets Seienden ist der Mensch in seiner Körperlichkeit ein vergängliches Wesen und nur Abbild, gemessen an der werdenden Welt ist er aufgrund seiner unsterblichen Seele gottgleich. Dem Menschen kommt, weil er über die Einsicht in die höhere Ordnung vermittelt der dem Menschen eigenen Vernunftfähigkeit an dieser teilhat, in der werdenden Welt eine gegenüber der restlichen belebten Natur herausgehobene Stellung zu. In dieser überlegenen Stellung gründet die dem Menschen eigene Würde und damit (moralische) Gleichheit, die bei Platon und Aristoteles im Begriff der Seele bereits enthalten ist (vgl. Pfordten 2016, 13 f.), die aber erst dort begrifflich expliziert wird, wo der Mensch, wie bei Thomas von Aquin, als individuiertes Wesen in den Blick gerät.<sup>1</sup>

1 Bereits im römischen Denken lassen sich ein soziales Verständnis der Würde im Sinne der gesellschaftlichen Wertschätzung (vgl. Wetz 2005, 19) und ein erstmals von Cicero in *De officiis* expliziertes (vgl. Pfordten 2016, 12 f.), an die Teilhabe des Menschen an der göttlichen Ordnung vermittelte seiner Vernunftfähigkeit geknüpftes Verständnis unterscheiden: »Daraus ersieht man, daß körperliches Vergnügen der erhabenen Stellung des Menschen nicht genug würdig ist und verschmäht und zurückgewiesen werden muß; [...] wenn wir bedenken wollen, eine wie überlegene Stellung und Würde in [unserem] Wesen liegt, dann werden wir einsehen, wie schändlich es ist, in Genußsucht sich treiben zu lassen [...]. Auch muß man einsehen, daß wir von der Natur gleichsam mit zwei Rollen ausgestattet sind: die eine davon ist eine gemeinsame daher, weil wir alle teilhaftig sind der Vernunft und des Vorzugs, durch den wir uns auszeichnen vor den Tieren [...]; die andere aber eine, die in besonderem Sinne den einzelnen zugeteilt ist. Wie es nämlich bei den Körpern

Indem der Mensch als Individuum in den Blick gerät, setzt die Immanentisierung des Menschen ein, wodurch zugleich der Begriff der Freiheit (und des Willens) an Bedeutung gewinnt. Erst wo der Wille mit der Vernunft in Konflikt gerät, ist der Mensch als Teil der werdenden Welt »frei«, seine durch die vernünftige Einsicht erkennbare Bestimmung zu verfehlen. Die im metaphysisch-theologischen Paradigma maßgebliche Freiheit ist jedoch die mit der Vernunft verknüpfte Freiheit. Sie ist teleologisch bestimmt und folglich an das Erkenntnisobjekt gebunden, genau genommen an die in der werdenden Welt zur Entfaltung kommende Vernunftfähigkeit. »Frei« im Sinn von autonom kann der metaphysisch-theologische Mensch folglich nicht sein. Frei – das heißt, so weit als möglich frei von den Fesseln der werdenden Welt bzw. des menschlichen Körpers – ist der Mensch im Verständnis des metaphysisch-theologischen Paradigmas, wenn er dem göttlichen Potential in Form des vernünftigen Seelenteils gemäß handelt. Denken und Handeln stehen hier im Einklang, Mensch und politische Ordnung sind in bester (gottähnlichster) Verfassung, wenn ihr (willentliches) Handeln der vernünftigen Einsicht entspricht. Nur ein die Vernunftbegabung realisierender Mensch ist in der Lage, »frei« mit seinesgleichen über die gemeinschaftlichen Belange zu entscheiden.

Diese später als »kollektive Freiheit« (Constant 1972) bezeichnete bzw. als Vorläufer der »positiven Freiheit« (Berlin 2006) oder der »reflexiven Freiheit« (Honneth 2011, 58–80) verstandene Freiheit birgt in Isaiah Berlins Augen die Gefahr des politischen Missbrauchs, denn diese Ansicht ermögliche es, »die tatsächlichen Wünsche von Menschen und Gesellschaften im Namen und zum Wohle ihres »wirklichen« Selbst zu drangsalieren, zu unterdrücken, zu foltern – all dies in dem sicheren Wissen, daß das wahre Ziel des Menschen [...] identisch mit seiner Freiheit sein muß« (Berlin 2006, 213); diese Gefahr des Missbrauchs birgt das antike Freiheitsverständnis allerdings nur dann, wenn man, wie Berlin mit Blick auf die Unterscheidung negativer und positiver Freiheit, vom anthropologischen Standpunkt des naturalistischen Paradigmas aus argumentiert, der das Erkenntnisobjekt und damit die individuelle Natur zum Ausgangspunkt politischen Denkens macht.

### 1.1.1 Freiheit durch Erkenntnis des Guten (Platon)

In Platons Ideenlehre, in deren Rahmen die Ideen unvergängliche und unveränderliche Bezugspunkte des Wissens sind, ein von der sinnlich wahrnehmbaren Welt unabhängigen Status besitzen und die sinnlich wahrnehmbaren Dinge über die Teilhabe an den Ideen bestimmt sind, zeigt sich die Unterscheidung zwischen werdender und seiender Welt besonders deutlich. Vor diesem Hintergrund entfaltet Platon im *Timaios*, dem für Platons Kosmologie maßgeblichen Dialog (vgl. Mesch 2017), den Mythos der Schaffung der Welt.<sup>2</sup> Demnach hat der göttliche Demiurg die Welt als Abbild mit Blick auf das Un-

---

sehr große Unterschiede gibt [...], so zeichnen sich im Geist noch größere Verschiedenheiten ab« (Cicero 2007, 93/95); vgl. zum Begriff der Würde im römischen Denken Pöschl 1989. Hier sind auch bereits individuierende Elemente angelegt, doch bleibt der wohlgeordnete Kosmos, wie bei Thomas von Aquin die göttliche Ordnung, an dem/der der Mensch vermittelt seiner Vernunftfähigkeit Anteil hat, maßgeblich für die anthropologische Argumentation.

2 Welchen epistemologischen Status die Ausführungen des *Timaios* im gleichnamigen Dialog haben, ist in der Forschung umstritten (vgl. Mesch 2017, 219 f.). Zu Beginn des *Timaios* hält dieser fest, dass mit Blick auf die Entstehung des Weltalls genau bestimmte Aussagen nicht möglich

vergängliche erschaffen (Platon, *Timaios*, 29a-c), er verlieh »der Seele Vernunft und dem Körper die Seele und gestaltete daraus das Weltall, um so das seiner Natur nach schönste und beste Werk zu vollenden« (ebd., 30b). Dabei besteht eine Hierarchie zwischen Welt und Menschen, für deren Seele der Demiurg das für das Gemisch der Seele des Weltganzen Übriggebliebene mischte, »doch nicht mehr ebenso in derselben Weise Lauteres, sondern Bestandteile zweiten und dritten Grades« (ebd., 41d), deren sterbliche Leiber und das, »was noch zur menschlichen Seele hinzuzufügt werden« musste (ebd., 42e), aber von den »jungen Göttern« geschaffen wurden, die hier selbst nur die bei ihrer »Erzeugung bewiesene Schöpferkraft nachzuahmen« versuchten (ebd., 41c). Die Vernunft ist der göttliche Teil im Menschen, genau genommen in der Seele des Menschen, die Seele aber besteht aus mehreren Teilen, sie wurde durch die »Einkörperung« verwirrt und muss entsprechend auf die richtigen Bahnen geführt werden (ebd., 42e-44c). Der Mensch ist zwar in seiner Körperlichkeit Teil der werdenden Welt, letztlich aber über seine Teilhabe am Göttlichen bestimmt. Über den vernünftigen Seelenteil hält Platon fest:

»Über die vorzüglichste Gattung unserer Seele müssen wir uns aber folgende Vorstellung machen, daß Gott sie jedem als einen Schutzgeist verliehen hat – eben der Teil von welchem wir behaupteten, daß er in unserem Körper die oberste Stelle einnehme und uns von der Erde zu dem Himmel uns Verwandten erhebe, sofern wir ein Gewächs sind, das nicht in der Erde, sondern im Himmel wurzelt.« (ebd., 90a; Herv. F. H.)

Mensch und Stadt sind nur im kosmischen Gesamtzusammenhang zu verstehen und als Teil der werdenden Welt über ihre Nähe oder Entfernung zum Göttlichen bestimmt. Mit Blick auf die politische Ordnung versinnbildlicht das der Mythos über die zwei Weltzeitalter im *Politikos* (vgl. 268d-274e) wie in den *Nomoi* (vgl. 713b-715a), wobei das Ziel formuliert wird, »wir müßten mit Aufbietung aller Mittel die Lebensart, wie sie unter Kronos bestanden haben soll, nachahmen und dem gehorsam, was sich an Unsterblichem in uns befindet, unser häusliches und öffentliches Leben gestalten und das vom Nachdenken Festgesetzte als Gesetz bezeichnen« (ebd., 713e-714a). Der Philosoph, der durch den Umgang mit dem Göttlichen gottähnlich wird (vgl. Platon, *Politeia*, 500c), ist für Platon entsprechend »Mensch an sich« (Platon, *Theaitetos*, 174b) und Herrscher in der besten Stadt (vgl. Platon, *Politeia*, 473c-d), weil er in der Lage ist, die Ideen zu schauen und die eigene Seele wie die politische Ordnung danach auszurichten.

Der Mensch ist bei Platon durch die höhere Ordnung determiniert. Bei Platon findet sich, wie bei Aristoteles, kein Konzept des freien Willens (vgl. Frede 2011, 19; nur zu Platon vgl. Baumgarten 2017, 173) bzw. es existiert in der antiken Philosophie kein umfassendes Äquivalent für den neuzeitlichen Willensbegriff (vgl. Horn u. a. 2004, 763); das

---

seien: »Ihr müßt vielmehr zufrieden sein, wenn wir sie so wahrscheinlich wie irgendein anderer geben, wohl eingedenk, daß mir, dem Aussagenden, und euch, meinen Richtern, eine menschliche Natur zuteil ward, so daß es uns geziemt, indem wir die wahrscheinliche Rede über diese Gegenstände annehmen, bei unseren Untersuchungen diese Grenze nicht überschreiten.« (29c-d) Insofern Timaios von Kritias eingeführt wird »als der Sternenkundigste unter uns und derjenige, der es zur Hauptaufgabe seines Lebens machte, zur Kenntnis der Natur des Weltalls zu gelangen«, lassen sich die Ausführungen verstehen als das mit Blick auf die teleologische Wohlgeordnetheit des Kosmos wahrscheinlichste Erklärungsmodell.

Wollen ist hier vielmehr »the form in which reason desires something. If reason recognizes, or believes itself to recognize, something as a good, it wills or desires it. [...] Thus it is assumed that there is such a thing as a desire of reason and hence also that *reason by itself suffices to motivate us to do something*« (Frede 2011, 20; Herv. F. H.). Vernünftiges Handeln steht nicht im Konflikt mit triebhaftem Handeln; wenn der Mensch den niederen Strebungen folgt, dann aufgrund der ungenügenden Übung des rationalen Seelenteils (vgl. ebd., 22 ff.). Im Begriff der Tugend verschmelzen Wille und Vernunft gewissermaßen, Tugend bedeutet das Streben (das Wollen) der Vernunft zu unterstellen, sodass der Mensch ein Leben entsprechend seiner durch die höhere Ordnung vorgegebene Stellung führt.

Die richtige Anordnung der Seele und der Stadt verweisen aufeinander – selbst der Philosoph kehrt nach der Schau der Ideen in die Stadt zurück (vgl. III.1.3.1) – und damit zugleich die Freiheit der Seele und der Stadt. Ex negativo zeigt sich das dort, wo Sokrates in der *Politeia* mit Blick auf die tyrannische Seele und den dieser entsprechenden Tyrannenstaat, als einem geknechteten Staat, ausführt:

»Wenn nun der Mensch dem Staat ähnlich ist, muß auch in ihm derselbe Zustand herrschen: seine Seele ist voll von Knechtschaft und Unfreiheit und in ihr befinden sich gerade die besten Teile, während nur ein kleiner Teil, der übelste und wahnsinnigste herrscht.« So muß es sein!« Nennst du nun eine solche Seele geknechtet oder frei?« Natürlich geknechtet!« Ein geknechteter, von einem Tyrannen beherrschter Staat kann doch am wenigsten seinem eigenen Willen folgen?« Gewiß!« Und somit kann auch die geknechtete Seele am wenigsten ihrem Willen folgen – die Seele als ganze genommen [...].« (Platon, *Politeia*, 577d-e)

Vernunft und »Wille« und damit Vernunft und »Freiheit« sind bei Platon unauflöslich verbunden; im Kommentar zu dieser Stelle heißt es: »Der Wille des Menschen ist auf das Gute gerichtet, dieses aber erkennen der geknechtete Staat und Mensch nicht, weil in ihnen nicht der vernünftige Seelenteil herrscht; deshalb ist das ›Wollen‹ kein echtes, wahres Wollen; er kann es nicht haben, weil er das richtige Ziel nicht kennt.« (Vretska 2001, 614 Anm. 14) Die geknechtete Seele wie der geknechtete Staat sind in Unordnung; wahres Wollen ist nur möglich, wo die Seele bzw. der Staat in der richtigen Verfassung ist, genau genommen, wo der muthafte Seelenteil, »seinem Wesen nach Helfer der Vernunft, wenn er nicht durch schlechte Erziehung verdorben ist« (Platon, *Politeia*, 441a), dem vernünftigen Seelenteil dient, der über den triebhaften Seelenteil herrscht, wenn der Mensch also tun will, was er nach vernünftiger Einsicht tun soll. In diesem Sinne spricht Sokrates im *Georgias* den Rednern und Tyrannen ab, Macht im Staat zu besitzen, »weil sie nämlich nichts tun, was sie wollen, daß ich es grade heraus sage; jedoch tun sie freilich, was ihnen dünkt, das Beste zu sein« (466d-e). Platon unterscheidet hier gewissermaßen Wollen und Willkür: Wollen ist auf das Gute ausgerichtet, »Ausrichten aber was einen bedünkt ohne Erkenntnis, das räumst auch du ein, sei ein Übel« (ebd., 467a; Herv. F. H.). Nur durch eine konsequente Vernunftorientierung kann man sich von verfehltm Handeln frei machen (vgl. Baumgarten 2017, 170).

Wenn aber nur derjenige frei ist, der will, was er als Gutes erkennt, sprich der das Göttliche in sich verwirklicht, wird verständlich, weshalb die Demokratie, die »sich an der ungemischten Freiheit über das Maß hinaus berauscht« (Platon, *Politeia*, 562d; Herv. F. H.)

in Platons Verständnis notwendig zugrunde gehen muss. Platon lehnt die Demokratie ab, weil die dort praktizierte Freiheit losgelöst von Vernunft und Erkenntnis und damit widernatürlich im Sinne der kosmischen Teleologie ist und die Demokratie in der Folge notwendig zur Tyrannis verkommt. Die Demokratie stellt Gleichheit her, wo keine Gleichheit herrscht. Sie ebnet alle (von Natur bzw. durch die kosmische Ordnung in Abhängigkeit von der Vernunftfähigkeit bestehenden) hierarchischen Beziehungen ein: Der Vater gewöhnt sich, den Kindern zu gleichen, die ihre Eltern nicht mehr achten, der Lehrer fürchtet die Schüler, selbst gekaufte Sklaven und Sklavinnen sind ebenso frei wie ihre Käufer, Frauen wie Männer, ja selbst die Tiere (vgl. ebd., 562e-563c). Demokratie ist gekennzeichnet durch Verzicht auf Herrschaft und Vernunft (vgl. Kersting 1999, 277). Es gibt keinen Gehorsam mehr, »zuletzt kümmern sie sich nicht einmal um die Gesetze, die geschriebenen wie die ungeschriebenen, um nur ja nirgends einen Herrn über sich zu haben« (Platon, *Politeia*, 563d-e). In der Demokratie also maßt sich ein jeder an, frei handeln zu können, was doch nur kann, wer Erkenntnis besitzt und also um das Gute weiß, anhand dessen er sein Handeln ausrichtet, in dessen Seele also die Vernunft herrscht. »Freiheit« setzt insofern in Platons Verständnis Herrschaft voraus, die durch die höhere Ordnung legitimiert und deren Organisation durch die höhere Ordnung einsehbar ist. »Freiheit« bedeutet sich von der falschen Handlungsmotivation zu befreien durch die richtige Anordnung der Seele, auch wenn je nach Grad der Vernunftfähigkeit daraus je nach Stand andere Tugenden folgen.

### 1.1.2 Freiheit durch tugendhaftes Handeln (Aristoteles)

Aristoteles' Vorstellung des Universums stellt grundsätzlich keinen Bruch mit der platonischen Naturphilosophie dar (vgl. Wildberg 2011b, 258) und geht »wie die Kosmologie des *Timaios*, trotz ihres viel weiter gespannten Bogens, nahtlos über in die Zoologie und Anthropologie« (Wildberg 2011a, 87).<sup>3</sup> Der Kosmos ist auch bei Aristoteles in seiner teleologischen Struktur wohlgeordnet. Doch bei Aristoteles sind politische Ordnung und Mensch nur indirekt auf die Gottheit hingeordnet: »Sie sind es nicht im Sinne einer Kausalrelation. Der oberste Bewegter ist kein Schöpfer. Er ist ›bewegt als ein Erstrebtes‹, das heißt er ist das Ziel allen Strebens und Begehrens. Alles strebt – ob bewußt oder unbewußt – zur Ähnlichkeit mit dem letzten Ziel.« (Ottmann 2001, 116) Entsprechend dient die theoretische Einsicht nicht in gleicher Weise wie bei Platon als Maßstab für die Praxis.

Aristoteles wendet sich gegen Platons Konzept der Ideen als für sich und unabhängig von der sinnlich erfahrbaren Realität bestehend, vielmehr sind sie als Substanz stets

3 Platons und Aristoteles' politisches Denken gelten – dem Aristotelischen Selbstverständnis folgend – oftmals als zwei weithin konträre Ansätze (vgl. Sternberger 1990, 292; Ottmann 2005; verstärkt auch durch Poppers (2003) Platon-Interpretation); in diesem Verständnis beginnt die Wissenschaft von der Politik erst mit Aristoteles (Bien 1980, 162–193; Höffe 2001b, 5); Platon-Forscher weisen dies dagegen (vor allem, aber nicht nur mit Blick auf die Spätdialoge, insbesondere den *Politikos* [vgl. dazu Gigon 1965; Pannier 1998]) zurück (vgl. Nitschke 2008b, 12); vor dem Hintergrund der anthropologischen Argumentation erweisen sich die Gemeinsamkeiten zwischen Aristoteles' und Platons politischem Denken als grundlegender als die Unterschiede, die keineswegs geleugnet werden sollen, deren Status aber überdacht werden müsste.

mit konkreten Trägern verbunden, deren Wesen sie ausmachen. Aristoteles verdeutlicht das in seiner *Metaphysik* anhand der Herstellung einer erzenen Kugel: »Ich meine, das Erz rund machen heißt nicht das Runde oder die Kugel machen, sondern etwas anderes, nämlich diese Form, in einem anderen hervorbringen.« (Aristoteles, *Met.* VII 8, 1033a32) Die Unterscheidung zwischen Werdendem und Seiendem bleibt vorausgesetzt, doch verstanden als Stoff und Form bilden sie ein unauflösliches Ganzes, das stets als Gewordenes auftritt:

»Sollte es aber für das Kugel-sein überhaupt eine Entstehung geben, so müßte etwas aus etwas werden; denn alles, was entsteht, muß teilbar sein, und es muß das eine dies, das andere das sein, ich meine das eine Stoff, das andere Form. Wenn nun Kugel die Figur ist, welche vom Mittelpunkt aus nach allen Seiten gleiche Entfernung hat, so ist dabei eines dasjenige, an dem das wird, was der Werkthätige hervorbringt, das andere das, was an jenem ist, das Ganze aber ist das Gewordene, z.B. die ehernen Kugel. Aus dem Gesagten erhellt also, daß dasjenige, was wir als Form oder Wesen(heit) bezeichnen, nicht wird, wohl aber das nach ihr benannte Ganze (Zusammengesetzte), und daß in jedem Werdenden ein Stoff vorhanden ist, und das eine dies, das andere das ist.« (ebd., 1033b12-18)

Auch das Verhältnis von Seele und Körper ist, wie Aristoteles in *Über die Seele* ausführte, eines von Form und Stoff (vgl. Aristoteles, *De an.* II 1, 412a15-25): Die Seele ist die »Vollendung eines natürlichen Körpers, der dem Vermögen nach Leben hat« (ebd., 412a29-30; vgl. auch ebd., 414a15-25). Die Seele macht somit das Wesen eines Lebewesens aus. Trotz des skizzierten Unterschieds zu Platon ist auch bei Aristoteles das, was den Menschen bzw. die Seele des Menschen ausmacht, die Vernunft, genau genommen ist sie »[u]nter dem Erscheinenden [...] das Göttlichste« (Aristoteles, *Met.* XII 9, 1074b16). Beseelt sind alle lebendigen Wesen – Lebendig-Sein kann Vernunft, Wahrnehmung, Ortsbewegung und Stillstand, Nahrungsaufnahme, Schwinden und Wachstum bedeuten (vgl. Aristoteles, *De an.* II 1, 413a 20–25) – aber nur der Mensch verfügt über Vernunft. Und auch für Aristoteles liegt das Glück des Menschen im Tätigsein der Seele gemäß der Vernunft.

Während die Sinneswahrnehmung etwas anderes zum Objekt hat, denkt sich die Vernunft selbst, »die Vernunftkenntnis (bzw. -tätigkeit) ist Erkenntnis ihrer Erkenntnis(-tätigkeit)« (Aristoteles, *Met.* XII 9, 1074b34) bzw. in der Übersetzung von Michael Bordt »das Denken ist des Denkens Denken«; der Gegenstand der Vernunft aber ist »das Göttlichste und Würdigste, und zwar ohne Veränderung« (ebd., 1074b25). Entscheidend nun ist, was Michael Bordt in seinem Kommentar zur entsprechenden Stelle festhält: »Die menschliche Vernunft ist nicht göttlich, insofern sie ein Vermögen ist, sondern insofern sie als Aktualität, als wirkliche Tätigkeit existiert« (Bordt 2006, 146), wobei »[n]ur diejenige Vernunfttätigkeit die beste [ist], die das beste Objekt denkt«, nämlich sich selbst (ebd., 147). Die Vernunft ist auch hier kein autonomes Vermögen: Indem sie sich selbst denkt, hat der Mensch Teil am Göttlichen, in der Vernunfttätigkeit ist der Mensch Mensch.

Aristoteles wendet sich zwar gegen die platonische Annahme, die Seele könne unabhängig vom Körper existieren (vgl. Platon, *Phaidon*, 115d), denn die Vollendung einiger Teile der Seele ist die von Körperteilen selbst (vgl. Aristoteles, *De an.* II 1, 413a 5–8); er geht aber davon aus, dass das rationale Seelenvermögen, die Vernunft, ewig und unsterblich

ist (vgl. ebd. III 5, 430a 24), so ist die Seele als Ganze, anders als bei Platon, vom Körper nicht abtrennbar (vgl. ebd. II 1, 413a3-6), die Vernunft im Denken des Denkens jedoch schon (vgl. ebd. III 4, 429b6-7). Die Besonderheit der Vernunft liegt darin, dass sie als affizierbare, an die Materie gebunden, werdend und vergänglich ist, als unaffizierte, als »materieloses Vermögen« (ebd., 430a8; Herv. i. O.), aber ewig:

»Es muss aber so sein wie bei einer Schreiftafel, in die nichts der Vollendung nach eingeschrieben ist. Genau dies ist bei der Vernunft der Fall. Und sie ist selber Gegenstand des Denkens, ganz so wie die (anderen) Denkgegenstände. Bei dem, was ohne Materie ist, ist das Denkende und das Gedachte nämlich dasselbe, weil das betrachtende Wissen und der Gegenstand, der auf diese Weise gewusst wird, dasselbe sind.« (ebd., 430a1-5)

Mutet diese Passage in der Annahme der Selbstobjektivierung der Vernunft und des Denkens fast nachmetaphysisch an, wird der Dualismus zwischen Werdendem und Seiendem keineswegs überwunden, insofern dem die Vorstellung der reinen Vernunfttätigkeit als göttlich und auf das Unveränderliche gerichtet zugrunde liegt und so »das Denken von ungeteilten Gegenständen in den Bereich [gehört], in dem es das Falsche nicht gibt« (ebd. III 5, 430a26-27).

Dabei ist, entsprechend des veränderten Zusammenhangs von Seele und Körper, zwar das theoretische Erkenntnisvermögen auch für Aristoteles das Göttliche im Menschen und sein bester Teil, das theoretische Leben insofern laut *Nikomachische Ethik* unzweifelhaft das Beste (vgl. Aristoteles, *NE* X 7), doch: »Ein solches Leben [...] wäre übermenschlich, denn man kann es in dieser Form nicht leben, sofern man Mensch ist, sondern sofern ein göttliches Element in uns wohnt.« (ebd., 1777b 25 f.). Vor dem Hintergrund der aristotelischen Seelenlehre könnte man sagen, dass das »theoretische Leben« ein Widerspruch in sich ist, weil auch der Philosoph und seine Seele an den Körper und mithin das Leben und seine Mitmenschen gebunden sind (das gilt schon bei Platon, wird bei Aristoteles aber durch die Unterscheidung von praktischem und theoretischem Wissen verstärkt). Doch: Auch wenn es sich beim theoretischen Leben für Aristoteles um keinen dauerhaften Zustand handeln kann, wohingegen das zweitbeste Leben, das politische Leben, das dauerhafte Glück für den Menschen als eines Ganzen bedeutet, bleibt bei Aristoteles, entsprechend der Kennzeichnung des vernunfthaften Seelenteils als ewig und göttlich, die theoretische Schau als eine sich von dieser Welt lösende Tätigkeit, wenn auch zeitlich begrenzt, so doch möglich und höchstes Ziel der menschlichen Natur; der Dualismus zwischen Seiendem und Werdenden wird nicht überwunden.

Wie bereits ausgeführt, findet sich wie bei Platon auch bei Aristoteles kein Begriff des freien Willens (vgl. Frede 2011, 19) bzw. existiert hier kein umfassendes Äquivalent für den neuzeitlichen Willensbegriff (vgl. Horn u. a. 2004, 763). Gleichwohl findet sich bei Aristoteles ein Begriffsbündel, das sich als Vorläufer für den späteren Willensbegriff verstehen lässt (vgl. Kahn 1988). Ansätze finden sich insbesondere im Begriff der »Freiwilligkeit« und der »Entscheidung« (bzw. »Vorzugswahl«).<sup>4</sup> Während Aristoteles, wie er

4 Für eine ausführliche Darstellung von Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit bei Aristoteles vgl. Rapp 2006.

in der *Nikomachischen Ethik* ausführt, als unfreiwillig dasjenige gilt, was unter Zwang oder aus Unwissenheit geschieht, gilt ihm als freiwillig dasjenige, »dessen bewegendes Prinzip in dem Handelnden selbst liegt, wobei er ein volles Wissen von den Einzelumständen der Handlung hat« (Aristoteles, *NE* III 3, 1111a 23–25). Am Freiwilligen haben auch Kinder und die sonstigen Lebewesen Anteil, an der Entscheidung nicht (vgl. ebd., 1111b10). Freiwilligkeit verweist so auf Handlungsfreiheit, wohingegen die auf Entscheidung beruhende Handlung zum Guten strebt und mithin durch die höhere Ordnung determiniert bleibt. Die Entscheidung oder Vorzugswahl ist mit der Vernunft verknüpft, genau genommen mit der abwägend-reflektierenden Vernunft; das Hin und Her unserer Überlegung richtet sich »nicht auf das Ziel, sondern auf die Wege zum Ziel« (ebd. III 5, 1112b10); die Entscheidung ist »ein überlegtes Streben nach dem, was in unserer Macht steht« (ebd., 1113a10). Der Mensch kann »frei« im Sinne von spontan, ohne Zwang und im Wissen um die Einzelumstände handeln, doch dort, wo seinem Handeln eine Entscheidung zugrunde liegt, er also seiner vernünftigen Natur gemäß handelt, handelt er gerade nicht frei im Sinne von spontan, sondern im Sinne von tugendhaft und damit im Sinne einer über den Einzelnen hinausweisenden, höheren Freiheit. »Denn glücklich ist niemand wider seinen Willen, aber Minderwertigkeit ist freiwillig.« (ebd. III 7, 1113b15)

Freiheit und das Gute sind bei Aristoteles unauflöslich verknüpft. Freiheit verweist so auch bei Aristoteles auf die Polis:

»Es ist also offenbar, daß alle die Staatsverfassungen, die den gemeinsamen Nutzen im Auge haben, mit Rücksicht auf das schlechthin Gerechte richtig sind, daß aber alle die, die nur ihren eigenen Nutzen als den der Herrschenden im Auge haben, fehlerhaft sind und alle Abweichungen der richtigen Staatsverfassungen. Sie sind nämlich herrsch, der Staat aber ist eine Gemeinschaft der Freien.« (Aristoteles, *Pol.* III 6, 1279a17–21)

Voraussetzung für die politische Freiheit ist die ökonomische Unabhängigkeit als Freiheit von der existentiellen Notwendigkeit (vgl. ebd. I 2, 1252a30), weil nur derjenige, der von der Sorge um das Alltägliche befreit ist – so er ausreichend Anteil an der Vernunft hat – die notwendigen Tugenden ausbilden kann, durch die es ihm möglich ist, das Gemeinwohl zu verfolgen. Die politische Freiheit, die aus dem Bürgerstatus als Teilhabe »an der richterlichen Entscheidung und der Herrschaft« erwächst (ebd. III 1, 1275a22), bedeutet nicht nach dem selbstgegebenen Gesetz zu leben, sondern die politische Ordnung bzw. die Gesetze nach dem durch die höhere Ordnung vorgegebenen Guten auszurichten. »Die Tätigkeit des Bürgers impliziert somit eine perfekte ethische Ausrichtung und einen optimalen Gebrauch der menschlichen Intelligenz.« (Neschke-Hentschke 2001, 172) Tugendhafte Seele und politischen Ordnung sind untrennbar verknüpft, insofern die richtige Ausrichtung der Seele aber ein durch das Erkenntnisprinzip vorgegebenes ist, ist auch das, was die politisch Freien entscheiden, nicht frei im Sinn von autonom. Nur vor dem Hintergrund der Bindung der »Freiheit« an das Gute bzw. an das Gemeinwohl, trifft theoretisch zu, dass, wie Constant festhält, die Freiheit »der Alten« darin bestand, »gemeinsam mit anderen, aber direkt einen erheblichen Teil der gesamten Souveränität auszuüben«, was bei Constant zumindest anklingt, wenn er festhält, dass »sie die vollständige Unterordnung des einzelnen unter die Herrschaft der Gesamtheit mit dieser kollektiven Freiheit für vereinbar« hielten (Constant 1972, 368); mehr noch bedeutet kollektive Freiheit Unterordnung der individuellen Leidenschaften unter die

Herrschaft der Vernunft durch gewohnheitsmäßiges richtiges Handeln, das sich politisch in vernünftiger Gesetzgebung niederschlägt und durch diese ermöglicht wird.

### 1.1.3 Göttliche Freiheit vs. Freiheit der individuierten Seele (Thomas von Aquin)

Thomas von Aquin schließt mit seinem Denken explizit an Aristoteles an,<sup>5</sup> adaptiert dessen Annahmen aber mehr, als dass er sie übernimmt und verändert sie dadurch grundlegend (vgl. Schönberger 2012a, 50);<sup>6</sup> er hebt dabei das für das metaphysisch-theologische Paradigma kennzeichnende Moment der aristotelischen Philosophie – die Hinordnung des wohlgeordneten Kosmos auf den »unbewegten Bewegter« als Quelle der Vernunftfähigkeit des Menschen – hervor und wendet es im Sinne der christlichen Theologie. In der für die Metaphysik aufschlussreichen, gleichwohl »kurzen und schwierigen Abhandlung« (Forschner 2006, 48), *De ente et essentia* führt Thomas von Aquin entsprechend aus:

»Und da alles, was durch ein anderes ist, zurückzuführen ist auf das, was durch sich ist, also auf die erste Ursache, so muss ein Ding sein, das für alle dadurch Ursache des Seins ist, dass es *nur* Sein ist. Anderenfalls ging man ja bei den Ursachen ins Unendliche [...]. Es ist also klar, dass das Geistwesen Form und Sein ist und dass es das Sein von dem ersten Seienden hat, das nur Sein ist. Und das ist die Erste Ursache – sie ist Gott.« (*De ente* 4, 37; Herv. i. O.)

Hans Blumenberg zeigt eindrücklich, wie sich in der mittelalterlichen Rezeption der aristotelischen Philosophie eine Umkehr des Verhältnisses von Teleologie und Theologie vollzieht und zum Ende des Kosmos führt: »Der Welterschöpfer lässt sich nicht einfach anstelle des unbewegten Bewegters setzen oder mit ihm identifizieren, denn der unbewegte Bewegter setzt die Himmelsphäre, die er bewegt, in ihrem ewigen Sein schon voraus; der Schöpfer ist der radikale Grund des Seienden im ganzen.« (Blumenberg 1957, 70) Das hat Konsequenzen für die Stellung des Menschen in der Welt: Der Mensch steht nicht länger im Mittelpunkt des Kosmos, sondern nur noch der diesseitigen Welt. Damit ist gewissermaßen die Immanentisierung des Menschen eingeleitet: Der entscheidende Unterschied Thomas von Aquins zu Aristoteles (und Platon) mit Blick auf die Stellung des Menschen in der Welt scheint dabei im Prinzip der Individuation zu liegen.<sup>7</sup> Diese Ab-

5 In Thomas von Aquins Denken finden sich zugleich Elemente neuplatonischen Denkens: »Er folgt als Erkenntnis-, Wahrheits- und Wissenschaftstheoretiker im wesentlichen Aristoteles; dies allerdings mit Modifikationen und Anleihen aus stoischer und neuplatonischer Tradition« (Forschner 2006, 36); mit Blick auf Thomas von Aquins politik-theoretischen Überlegungen zeigen sich die neuplatonischen Einflüsse insbesondere in *De regno*, weniger in den entsprechenden Passagen der *Summa theologica* (vgl. Mensching 2017, 244).

6 Gewissermaßen lässt sich verallgemeinern, was Jürgen Miethke mit Blick auf *De regno* und Thomas von Aquins bewusste oder unbewusste Anpassung zentraler aristotelischer Vorgaben an seine eigene Zeit festhält: »Er steht damit als ein herausragendes Beispiel für die unersetzliche Brückenfunktion der mittelalterlichen Theoriesgeschichte auf dem Weg in die Moderne dar.« (Miethke 2017, 47).

7 Zur Individuation bei Thomas von Aquin vgl. O'Donnell 1959; vgl. für die Bedeutung des Individuums in der mittelalterlichen Philosophie den von Jan Aertsen und Andreas Speer herausgegebenen Band *Individuum und Individualität im Mittelalter* (1996). Die Feststellung, dass »das Individuum im Mittelalter zum expliziten Thema der Reflexion wird« (Aertsen 1996, XI), ist demnach erst jüngerer Datums; lange Zeit ging man in Anschluss an Jacob Burckhardt (2009 [1860]) davon aus,

weichung macht eine etwas ausführlichere Erörterung nötig, nicht zuletzt, weil sie auf das naturalistische Paradigma verweist.

Zunächst ist auch bei Thomas von Aquin, das wird in *De regno* deutlich, die diesseitige Welt auf das oberste Sein, auf Gott hingebunden: »In der Körperwelt werden alle anderen Körper durch den obersten Körper, nämlich den Himmel, nach *der Ordnung der göttlichen Vorsehung* regiert und alle Körper durch das von Vernunft geleitete Geschöpf.« (*De reg.* I, 1; Herv. F. H.) Das gilt nicht nur für den Menschen: »In der Vielheit der Glieder ist ein einziges, das alle lenkt: das Herz; innerhalb der Seele hat eine beherrschende Kraft die Führung: die Vernunft«, sondern analog auch für die politische Ordnung, »so muß es auch in der Gesellschaft der Menschen das Beste sein, daß sie von einem geführt wird« (ebd. I, 2). Doch die Norm ist nicht länger der wohlgeordnete auf Gott als letzten Zweck ausgerichtete Kosmos, sondern Gott selbst, der den Kosmos, die Welt und den Menschen ordnet; Gott ist nicht Endzweck, sondern Ursache des wohlgeordneten Kosmos: »Die gleiche Erkenntnis tritt auch zutage, wenn wir die von der göttlichen Vorsehung bestimmte Ordnung betrachten, die das Weltall aufs beste ordnet. Das Gute in der Welt kommt aus *einer vollkommenen Ursache*« (ebd. I, 3; Herv. i. O.). Der Kosmos selbst spielt für die diesseitige Welt und den Menschen keine Rolle mehr bzw. er ist nicht länger Norm für die Verfassung des Menschen und der politischen Ordnung: »Der Mensch ist das Wesen, welches eine ihm teleologisch zugeordnete Wirklichkeitsregion selbst hervorbringen kann, und in dieser Region *ist* er der Sinnbezug der Dinge. Die Teleologie der Welt geht über den Menschen hinaus« (Blumenberg 1957, 71; Herv. i. O.).

Indem der Mensch nicht länger über sein Telos mit der kosmologischen Ordnung verbunden ist bzw. nicht länger Teil der kosmologischen Ordnung ist, gerät der Mensch als Individuum in den Blick. Die menschliche Seele gehört, wie Thomas von Aquin in *De ente et essentia* darlegt, zu den einfachen (nicht zusammengesetzten Substanzen), wobei – mit Ausnahme von Gott – auch die einfachen Substanzen zusammengesetzt sind in dem Sinn, dass sie Form und Stoff als Möglichkeit und Wirklichkeit enthalten.<sup>8</sup> An unterster Stufe der Geisteswesen steht die menschliche Seele, die – und hier liegt der entscheidende Unterschied zu Platon und Aristoteles – aufgrund ihrer Verbindung mit dem Leib, *selbst* durch Vielheit gekennzeichnet ist:

»Und obgleich deren [der menschlichen Seele] Individuation hinsichtlich ihres Anfangs vom Leibe, als der Gelegenheit, abhängt [...], so braucht die Individuation bei der Trennung vom Leibe doch nicht zu verschwinden; denn sie hat ein absolutes Sein, und sobald sie daher ein individuiertes Sein dadurch erworben hat, dass sie Form dieses Leibes geworden ist, bleibt dieses Sein stets individuiert.« (*De ente* 5, 46)<sup>9</sup>

---

dass die Individualitätsidee eine Entdeckung der Renaissance sei (Aertsen 1996, IX). Maßgeblich für die Neubewertung der mittelalterlichen Philosophie ist insbesondere Etienne Gilsons *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie* (1950); vgl. dazu auch Garcia (1994).

8 »Es muss also die Washeit oder Form, die im Geisteswesen ist, in Möglichkeit sein zum Sein, das es von Gott empfängt; und dies Sein ist aufgenommen als Wirklichkeit« (*De ente* 4, 38).

9 Ähnlich heißt es in der *Summa contra gentiles*: »Daher werden die menschlichen Seelen und folglich auch der aufnehmende Verstand, der ein Vermögen der Seele ist, den Körpern entsprechend individuiert, nicht aber so, als wäre die Individuation von den Körpern verursacht« (ScG II, 79).

Ist für Aristoteles und Platon der vernünftige Seelenteil das Göttliche im Menschen, ist bei Thomas von Aquin die Seele selbst individuiert, und zwar aufgrund der Verbindung mit einem spezifischen menschlichen Körper: »Wenn es also verschiedene Körper gibt, müssen sie notwendig jeweils verschiedene mit sich vereinigte Seelen haben. Also wird nicht ein und dieselbe Seele mit mehreren Körpern vereinigt.« (ScG II, 83) Robert O'Donnell bringt es auf den Punkt: »Each man's soul is created by God for his body and for no other.« (1959, 59)

In Thomas von Aquins Denken differenziert sich in Folge der Umkehrung des Verhältnisses von Teleologie und Theologie, die Hierarchie der von Gott geschaffenen Ordnung aus – die Natur des Menschen ist nicht vom Ende, sondern von ihrem Anfang her bestimmt. Hieraus ergibt sich die veränderte Stellung des Menschen in und zu der Welt: Dem einzelnen Menschen ist durch die individuelle Seele von Anfang an ein gottgewollter Platz innerhalb der menschlichen Gesellschaft zugewiesen. Zugleich wird der Mensch als Teil der erschlossenen Welt in der hierarchischen göttlichen Ordnung degradiert: Thomas von Aquin unterscheidet hinsichtlich des Wesens des Menschen zwischen »Mensch«, der die individuellen Unterschiede einschließt, und »Menschheit«, die davon abstrahiert, also das benennt, was den Menschen vor aller Individuation ausmacht: »Das Wesen des Menschen bezeichnet das Wort *Mensch* [*homo*] und *Menschheit* [*humanitas*], doch in je verschiedener Weise« (*De ente* 2, 20; Herv. i. O.). »Homo« und »humanitas« treten hier auseinander. Menschheit bezeichnet dabei das, was den Menschen als Menschen ausmacht:

»Wenn aber die Natur der Art bezeichnet wird mit Ausschluss des gezeichneten Stoffes, der Prinzip der Individuation ist, so wird sie sich nach Weise eines Teils verhalten. Und auf diese Weise wird sie mit dem Wort *Menschheit* bezeichnet. *Menschheit* bezeichnet nämlich das, von dem her der Mensch Mensch ist.« (ebd. 2, 19; Herv. i. O.)

Mensch (»homo«) dagegen bezeichnet gerade nicht das Allgemeine: »Gehörte nämlich Gemeinsamkeit zum Begriff des Menschen, dann würde man bei jeglichem, in dem Menschheit zu finden ist, auch eine Gemeinsamkeit finden. Und das ist falsch: [...] was immer in ihm ist, ist individuell bestimmt.« (ebd. 3, 24)

Dabei unterscheidet Thomas von Aquin mit Blick auf den Menschen als Einzelwesen noch einmal zwischen Einzelnatur und Person, die er in der *Summa theologica* mit Boethius als »Einzelsubstanz der vernunftbegabten Natur« versteht. Person bezeichnet das »*Einzelwesen, das nicht näher bestimmt ist*« und dient »zur Bezeichnung der logischen Beziehungen der allgemeinen Naturen, die durch die Namen *Gattung* und *Art* bezeichnet werden«: »[D]er Name *Person* [...] ist nicht bestimmt zur Bezeichnung des Einzelwesens von Seiten der Natur, sondern um das in dieser Natur fürs sich bestehende Wirkliche zu bezeichnen.« Das bedeutet, »daß eine jede von ihnen in göttlicher Natur für sich besteht, von den anderen unterschieden« (*S.th.* I, q. 30, a. 4 resp.; Herv. i. O.). Anders gesagt: Die Person bezeichnet das Individuum in seiner Zugehörigkeit zur Menschheit, verbindet also das Besondere und das Allgemeine:

»Der mehr oder weniger gut veranlagte Körper ist [...] die Veranlassung, daß Gott eine vollkommeneren oder weniger vollkommene Seele schafft. Die Menschenseelen sind

untereinander verschieden der Substanz nach, aber sie sind nicht wesentlich, dem Artwesen nach, sondern nur unwesentlich verschieden.« (Gredt 2012 [1935], 358)

Im Begriff der Person bleibt das Individuelle als Allgemeines mit der göttlichen Natur verbunden, aber durch die Individuation der Seele trotzdem individuell. Das gerade macht den besonderen Status der Person aus: »Als Person ist der Mensch nicht mehr Teil eines Ganzen – sei es einer Tradition, eines Staates oder der Natur.« (Schönberger 2012a, 106) Hier scheint bereits die doppelte Objektivierung des Menschen im naturalistischen Paradigma auf, das allerdings dem Individuum als Individuum (nicht als Person) Vernunftfähigkeit zuspricht und damit die moralische Gleichheit der Menschen als Erkenntnisobjekte behauptet.

Entsprechend der Verknüpfung von Individuellem und Allgemeinem im Begriff der Person ist die Würde als Wesensmerkmal zwar, insofern sie in der Gottesebenbildlichkeit gründet, als göttliche Mitgift zu verstehen, sie kommt dem Einzelnen aber nicht gleichermaßen zu. Bereits auf Ebene der Person führt das Prinzip der Individuation zu Ungleichheit. Das wird deutlich, wo Thomas von Aquin »die Würdigkeit einer Person in doppeltem Sinne«, die Würde an sich und die soziale Würde, unterscheidet: »Einmal schlechthin und an sich; und so hat derjenige die größere Würdigkeit, der die größere Fülle geistiger Gnadengaben besitzt. In anderer Weise [...] mit Rücksicht auf das Gemeinwohl.« (*S.th.* II-II, q. 63, a. 2 resp.) Die Person ist gleich nur in ihrer Zugehörigkeit zur Menschheit, die ihre Würde ausmacht, nicht aber hinsichtlich des Grads an Würdigkeit; zur Herrschaft bestimmt sind bestimmte Personen, und zwar aufgrund ihrer gottgegebenen, individuellen Vorzüge. Der Einzelne ist als Teil der Menschheit über die Teilhabe am Göttlichen bestimmt, die von Person zu Person variiert. Dazu kommt: Der Mensch kann seine Bestimmung verfehlen (vgl. *S.th.* I-II, q. 1, a. 7). Es ist (auch) die Entscheidung des Einzelnen, die zur Erfüllung oder Verfehlung des (ungleichen) Potentials führt und die auf die Existenz eines eigenständigen Willens<sup>10</sup> bzw. die Grenze der Determination und damit die Frage nach der Freiheit verweist.

Für Thomas von Aquins Willensbegriff ist neben der *Summa* auch die *Quaestiones disputatae de malo* von Interesse, insofern hier die durch den Willen aufgeworfene Frage nach der Verantwortlichkeit für das eigene Handeln besonders deutlich wird. Thomas von Aquin führt Kahn zufolge den christlichen Willensbegriff zur Vollendung, indem er den Willensbegriffs des Augustinus mit Aristoteles' Philosophie des Geistes verbindet (vgl. Kahn 1988, 238). Durch diese Synthese fallen bei Thomas von Aquin unter dem Begriff der »voluntas« die in Aristoteles' Handlungstheorie klar unterschiedenen Konzepte in eins, sodass er »establishes a close connection between the will and the concept of freedom that is unparalleled in Aristotle or in any Hellenistic Greek discussion of *boulēsis*« (ebd., 242) (vgl. III.1.1.2). Der Wille ist auch laut Thomas von Aquin in der Vernunft, doch Verstand und Wille sind zwei Wirkgründe menschlicher Akte. Ein Akt lässt sich aus zweierlei Perspektiven betrachten: Betrachtet man die Bewegung des Seelenvermögens,

10 Thomas von Aquin unterscheidet Wille als »Mitfolge« und Wille als »Ursprungsgrund« (*S.th.* I, q. 41, a. 2 resp.); ersterer kommt auch Gott zu; was im Göttlichen Wille ist, geht nach Weise der Liebe hervor im Gegensatz zum Hervorgang aus dem Verstand, was auf Grund der Ähnlichkeit erfolgt (vgl. ebd. I, q. 27, a. 4, resp.); als Ursprungsgrund kann der Wille nicht göttlich sein, weil er Ursprungsgrund für Dinge ist, die vielgestaltig sind (vgl. ebd. I, q. 41, a. 2 resp.).

die vom Gegenstand ausgeht, »der den Akt artlich bestimmt [...], dann ist das erste Prinzip der Bewegung aus dem Verstand; denn auf diese Weise bewegt auch das erkannte Gute den Willen selbst«, dagegen ist, wenn die Bewegung des Seelenvermögens von der Ausübung des Akts her betrachtet wird, »das Prinzip der Bewegung aus dem Willen. [...] Denn ich erkenne, weil ich will.« Das heißt, der Verstand erkennt zwar das Wahre in den Dingen und der Wille strebt auf dieses Gut, das stets eins ist: »Auch der Wille, insofern er Natur ist, will etwas naturhaft; so strebt der Wille des Menschen naturhaft zur Seligkeit« (*S.th.* I, q. 41, a. 2, ad 3) und: »Der Wille dessen dagegen, der Gottes Wesen schaut, hängt mit Notwendigkeit Gott an« (ebd., q. 82, a. 2 resp.); aber der Wille wird, »was den Gegenstand anbelangt, zu einigen Dingen aus Notwendigkeit bewegt, nicht aber zu allen Dingen. Aber was die Ausübung des Aktes betrifft, wird er nicht aus Notwendigkeit bewegt« (*De malo* I, q. 6, a. 1 resp.). Dort, wo der Wille zum Ursprungsgrund wird, entfernt sich der Mensch vom Göttlichen:

»Was daher durch den Willen gewirkt wird, ist nicht ein So-beschaffenes, wie beschaffen das Wirkende ist, sondern als Wie-beschaffenes er es will und [als ein Wie-beschaffenes] der Wirkende jenes erkennt. Der Wille ist also für jene Dinge Ursprungsgrund, die so oder anders sein können; für *die* Dinge aber, die nur so sein können, ist die Natur Ursprungsgrund. Was aber so und anders sein kann, ist weit entfernt von der göttlichen Natur, das gehört zum Wesen des Geschöpfes.« (*S.th.* I, q. 41, a. 2 resp.; Herv. i. O.)

Hier ist die Kontingenz menschlichen Handelns (und Erkennens) angesprochen, der gleichwohl mit der göttlichen Natur der Dinge ein normativer Maßstab entgegengesetzt wird, durch den kontingente Erkenntnis als wahr oder falsch, kontingente Handlungen als gut oder schlecht bewertet werden können; der Wille wird so zu dem, wie Thomas von Aquin mit Augustinus festhält, »durch den man sündigt oder recht lebt« (ebd., q. 82, a. 2). Er beziehe sich folglich auf Entgegengesetztes und wolle nicht mit Notwendigkeit, was immer er will (vgl. ebd., q. 82, a. 2 resp.). Die Meinung, der Wille sei durch Notwendigkeit gelenkt, bezeichnet Thomas von Aquin entsprechend als häretisch: »Denn sie nimmt den menschlichen Akten den Wesenszug des Verdienstes von Lohn und Strafe. Denn es scheint doch das nicht verdienstlich oder strafwürdig zu sein, was einer so sehr aus Notwendigkeit heraus tut, daß er es nicht vermeiden kann.« (*De malo* I, q. 6, a. 1, resp.)

Der Mensch ist zwar bei Thomas von Aquin nach wie vor durch die höhere Ordnung determiniert, auch »liegt die Wurzel der ganzen Freiheit in der Vernunft begründet« (*De ver.* I, q. 24, 2; zitiert nach Schönberger 2012a, 140), weil der Urteilende mittels Vernunft über sein Urteil urteilen kann, das heißt seine Zwecke als wahr oder falsch erkennen kann; die Freiheit bleibt so an die Vernunft gebunden. Doch als Person ist der Mensch zugleich »frei« der (göttlichen) Determination zu folgen oder nicht und hier deutet sich das neuzeitliche Freiheitsverständnis an:

»Im Begriff der Person wird ein noch ursprünglicheres eigenes Ursprungsein des einzelnen Individuums gedacht. Nicht, als ob solche Individuen keine Natur hätten und erst selbst frei darüber entscheiden müssten, was sie sind. Aber sie können sich zu dieser ihrer Natur noch einmal verhalten. Sie können sich deren Wesensgesetze in Freiheit zu eigen machen oder gegen sie verstoßen und »aus der Art schlagen«. Als denkende

Wesen sind sie deshalb nicht nur benennbar als Zuhörige zu ihrer Art, sondern als Individuen, die ›in einer solchen Natur existieren‹. Das heißt: Sie existieren als Personen.« (Spaemann 2019, 47)

Personen sind frei, insofern sie »Herrschaft haben über ihr Tun, und nicht bloß zum Tun getrieben werden wie die anderen, sondern durch sich selbst tun« (S.th. I, q. 29, a. 1 resp.) – das entspricht der »Freiwilligkeit« bei Aristoteles; auch handelt der Mensch nach dem, was die Vernunft erkennt, doch, und hier liegt der Unterschied, es liegt in der Verfügung des Willens, ob und damit auch was er erkennen will. Anders als bei Aristoteles kann sich der Mensch nach Thomas von Aquin, wenn auch nicht gegen das erkannte Gute entscheiden, so doch willentlich von der Erkenntnis des Guten abwenden.

Bei Thomas von Aquin deutet sich so bereits die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, die das naturalistische Paradigma prägt, an. Erkenntnis und willentliches Handeln können hier auseinandertreten, indem das Individuum sich aktiv von der Erkenntnis des Guten abwendet, sich also selbst kontingente Ziele setzt; gleichwohl bleiben Erkenntnis und willentliches Handeln insofern verbunden als, wer das Gute erkennt, auch danach handelt; entsprechend bedeutet die aktive Abwendung von der Erkenntnis des Guten eine Abweichung – infolge individueller Fehlbarkeit – von der nach wie vor verbindlichen, weil göttlichen Norm. Der Mensch ist im metaphysisch-theologischen Paradigma durch die höhere Ordnung determiniert, an der er durch Vernunft teilhat und der er sich selbst wie die politische Ordnung mittels Vernunftgebrauch angleicht. Bei Thomas von Aquin erfährt das jedoch durch das Prinzip der Individuation eine Abwandlung; der Mensch bleibt zwar determiniert, hat aber als individuiertes Wesen die »Freiheit«, der Bestimmung willentlich zu entsprechen oder sie zu verfehlen, und kann sich entsprechend aus eigener Schuld, von dem ihm durch die göttliche Ordnung mittels Vernunfterkennnis Vorgegebenen abwenden, wobei das Ausmaß der möglichen Entsprechung wiederum Gott gegeben und von Individuum zu Individuum verschieden ist.

Mit Blick auf die Verkehrung von Teleologie und Theologie und das Prinzip der Individuation ließe sich, wie bereits in Teil I angesprochen, aus dem metaphysisch-theologischen Paradigma ein theologisches Paradigma isolieren und als Zwischenparadigma zwischen metaphysischem und naturalistischem Paradigma konzipieren; so spricht etwa J. B. Metz (1962) mit Blick auf Thomass Denkform von einer Wende von der antiken Kosmozentrik zur christlichen Anthropozentrik, was im vorliegenden Verständnis durchaus seine Berechtigung hat, insofern bei Thomas von Aquin die Immanentisierung des Menschen eingeleitet wird. Doch aufgrund der gleichbleibenden Struktur des durch den Menschen nicht veränderbaren Erkenntnisprinzips und der daraus folgenden Determiniertheit des Menschen – weil es also nicht die Natur als eine durch den Menschen selbst veränderliche, sondern Gott als dem Menschen unverfügbare Größe ist, durch die der Mensch bestimmt wird und damit determiniert ist – sowie der daraus folgenden Konzeption der Vernunft und des Erkenntnisobjekts, scheint die Zusammenfassung im metaphysisch-theologischen Paradigma sinnvoll und berechtigt.

## 1.2 Wissen = Macht: Angleichung durch Vernunft als entdeckendes Vermögen

Im metaphysisch-theologischen Paradigma ist die Vernunft als entdeckendes Vermögen konzipiert; sie ist »Abbildnerin oder Entdeckerin der Wirklichkeit« (Schmidinger 2006, 156). Der Vernunft ist von vornherein ein Rahmen vorgegeben bzw. dem Erkenntnis-subjekt sind in seiner Erkenntnis Grenzen gesetzt, da sich die Vernunft in der Einsicht des stets Seienden bzw. in der nachahmenden Teilhabe erschöpft. Die Vernunft ist das den Menschen kennzeichnende und auszeichnende Vermögen und folglich distinktives Merkmal in Abgrenzung zur restlichen belebten Natur, der Mensch gilt als das vernunftbegabte Wesen. Die Erkenntnis des Seienden ist höchste Erkenntnisform und als Norm für die Praxis zugleich handlungsleitend, die göttliche Herkunft verbürgt Verbindlichkeit und Verpflichtung.

Der Vernunftbegabung des Menschen steht nicht nur die körperliche Sinneswahrnehmung gegenüber, die, insofern sie auf das Werdende gerichtete ist, demgegenüber als defizitär gilt, sondern mit den Leidenschaften zugleich ein körperliches Strebevermögen. Die Vernunft steht, als der den Menschen auszeichnende Teil, in einem Überordnungs- bzw. Leitungsverhältnis zum körperlichen Erleben. Auch Vernunft und Leidenschaften stellen keine Gegensätze dar, es kommt vielmehr darauf an, sie ins richtige Verhältnis zu setzen. Die Beherrschung der Leidenschaften durch die Vernunft ist als inner-seelischer Vorgang konzipiert und adressiert so den Menschen als Ganzen. Die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt ist im metaphysisch-theologischen Paradigma im Dualismus zwischen seiender und werdender Welt und der entsprechenden Unterscheidung zwischen Vernunft und Sinneswahrnehmung/Leidenschaften angelegt; aber entsprechend der Kontinuität des körperlichen und geistigen Modus des Zugriffs auf die Welt fallen Erkenntnissubjekt und -objekt hier *im* Erkenntnisprozess in eins, weil Erkenntnis und Annäherung an die höhere Ordnung in eins fallen, da der Mensch, indem er die höhere Ordnung erkennt, die Seele danach ordnet.

Die in der Angleichung an die höhere Ordnung in Form der Beherrschung der Leidenschaften durch den vernünftigen Seelenteil angesprochene Dynamik bedeutet »Entwicklung« nur in Form der Erfüllung der menschlichen Natur in einem teleologischen Verständnis. Entwicklung ist im metaphysisch-theologischen Paradigma nur als *Entfaltung* bzw. *Realisierung* eines bereits vorhandenen Potentials denkbar. Eine Emanzipation von der höheren Ordnung ist aufgrund der Unverfügbarkeit der göttlichen Ordnung nicht denkbar; vielmehr bedeutet ein Abweichen von der höheren vernünftigen Ordnung ein Abweichen vom Menschsein, das sich gerade über die nachahmende Teilhabe am Göttlichen bestimmt.

Das durch die Vernunft generierte (theoretische oder praktische) Wissen ist im metaphysisch-theologischen Paradigma unmittelbar handlungsleitend. Es ist nicht nur Norm, vielmehr handelt der Vernünftige qua Vernunftgebrauch gut und richtig. Insofern der Einzelne sich durch den Vernunftgebrauch im Erkenntnisprozess an das Göttliche angleicht bzw. seine Natur realisiert, gewinnt er im Rahmen aller hier behandelten Theorien durch das so erlangte Wissen zugleich Macht – sowohl über die eigene Seele bzw. die triebhaften Anteile in ihr bzw. über den Körper als auch politisch, wo sich die durch Wissen generierte Macht unmittelbar in Herrschaft übersetzt. Das handelnde, das politische Subjekt tritt hier nicht als eigenständige Größe in Erscheinung. Der »Sub-

jekt«status steht in Abhängigkeit zur Teilhabe an der höheren Ordnung und wird nicht jedem gleichermaßen zuteil, sondern bemisst sich an der Realisierung des göttlichen Potentials und damit des Potentials des Menschen als Erkenntnissubjekts. Der Mensch ist »Subjekt« nur im Rahmen des Vorgegebenen, in der konkreten politischen Ordnung in einem aktiven, nicht aber autonomen Sinn.

Mit Blick auf die Verantwortlichkeit lässt sich dabei eine Bewegung beobachten: Be ruht ein Abweichen von der durch Vernunft einsehbaren Ordnung bei Platon auf Unwissenheit und gilt als unverschuldet, so gilt Aristoteles der zu schlechten Handlungen führende charakterliche Zustand als selbstverschuldet, schlechte Handlungen aber als unbewusst. Ein schlechter Charakter handelt nicht willentlich, er vollzieht die schlechten Handlungen notwendig; der Vortreffliche dagegen handelt überlegt, das heißt, er entscheidet sich aktiv und handelt stets richtig. Mit Thomas von Aquin schließlich kann der Einzelne aktiv, wenn auch nicht gegen die rationale Erkenntnis, so doch willentlich vom Guten abfallen, der Wille löst sich hier ansatzweise von der Vernunft; ein solches Abweichen von der göttlichen Vorsehung gilt als Sünde.

### 1.2.1 Zusammenfall von Wissen und Macht (Platon)

Besonders anschaulich wird das Verständnis der Vernunft als entdeckendes Vermögen im platonischen Höhlengleichnis im 7. Buch der *Politeia*. Der Mensch steigt auf zur Schau der Idee des Guten und ordnet die eigene Seele wie die menschliche Ordnung danach: »In der Welt des Erkennbaren ist die Idee des Guten die höchste und nur mit Mühe erkennbar; [...] sie muß jeder schauen, der im eigenen wie im öffentlichen Leben vernünftig handeln will.« (Platon, *Politeia*, 517b-c) Das Höhlengleichnis verdeutlicht dabei zugleich die Zugehörigkeit des Menschen zu zwei Welten, da er zwar durch die Vernunft Anteil an der göttlichen Ordnung hat, aber nach der Schau zurückkehrt in die werdende Welt. Theoretisches Wissen übersetzt sich hier unmittelbar in richtiges Handeln »im eigenen wie im öffentlichen Leben«; das gilt gleichwohl nur für den gerechten Staat der *Politeia*. Doch auch in den anderen politischen Schriften Platons ist der dauernde Bezugspunkt, worauf Clemens Kauffmann hinweist, das Verhältnis von Wissenschaft und politischem Gestaltungsvermögen, das Platon von je verschiedenen Standpunkten aus analysiert (vgl. Kauffmann 2008, 21). Wolfgang Wielands These von der Idee des Guten als eines alles umfassenden Gebrauchswissens (vgl. Wieland 1982, 285) aufgreifend hält Kauffmann fest: »Das oberste Wissen ist kein propositionales Wissen, das in Aussagen mitgeteilt werden könnte, sondern ein Gebrauchswissen. [...]. [Der Dialektiker] versteht [...] mit ihnen [den Ideen] umzugehen und den richtigen Gebrauch von ihnen zu machen. Wissen weist sich durch die Bewährung in der Tat aus« (Kauffmann 2008, 27). Mehr noch als diese Annahme der Bewährung der Theorie in der Praxis scheint die Schau der Ideen und damit die theoretische Reflexion bei Platon selbst immanent praktisch, insofern sich der Mensch als sterbliche Natur *im* Erkenntnisprozess Gott angleicht und seine eingekörperte Seele, sprich sich selbst als Teil der werdenden Welt, danach ausrichtet bzw. die Leidenschaften der Vernunft unterstellt.

Die durch das Erkenntnisprinzip »Kosmos/Gott«, als einem transzendenten Prinzip, bedingte Unterscheidung zwischen stets Seiendem und stets Werdendem übersetzt sich mit Blick auf den Modus des Zugriffs auf die Welt hinsichtlich der *Wahrnehmung* in die Unterscheidung zwischen Vernunft und Sinne als geistiges und körperliches Erkennt-

nisvermögen: »[D]as eine, stets gemäß demselben Seiende ist durch Vernunft mit Denken zu erfassen, das andere dagegen durch Vorstellung vermittelt vernunftloser Sinneswahrnehmung vorstellbar, als entstehend und vergehend, nie aber wirklich seiend« (Platon, *Timaios*, 28a). Deutlich wird dies auch im *Phaidon*, wo Sokrates die Frage stellt, wann die Seele die Wahrheit treffe?

»Denn wenn sie mit dem Leibe versucht, etwas zu betrachten, dann offenbar wird sie von ihm hintergangen. [...] Und sie denkt offenbar am besten, wenn nichts von diesem sie trübt, weder Gehör noch Gesicht noch Schmerz und Lust, sondern sie am meisten ganz für sich ist, den Leib gehen lässt und soviel irgend möglich ohne Gemeinschaft und Verkehr mit ihm dem Seienden nachgeht.« (Platon, *Phaidon*, 65b-c)

Hier wird aber zugleich deutlich, dass zwar ein Dualismus zwischen Seiendem und Werdendem und zwischen zwei Modi des rezeptiven Zugriffs auf die Welt, dem Denken und der Sinneswahrnehmung besteht, dem aber kein strikter Dualismus zwischen Leib und Seele entspricht (auch wenn Platon davon ausgeht, die Seele könne unabhängig vom Körper existieren [vgl. ebd., 115d]); vielmehr kann die Seele nur »soviel irgend möglich« ohne den Leib, aber also nicht gänzlich ohne ihn, etwas betrachten.

Das wird auch deutlich mit Blick auf das der Vernunft gegenüberstehende körperliche *Strebevermögen*, die Leidenschaften; in Platons Bild der dreigliedrigen Seele, die aus einem vielköpfigen Tier, einem Löwen und einem Menschen zusammensetzt ist (vgl. Platon, *Politeia*, 588c-e), ist das Verhältnis zwischen göttlichen und animalischen Anteilen in die Seele selbst verlagert, wenn Platon den triebhaften, den muthaften und den vernünftigen Seelenteil unterscheidet und fordert, der vernünftige Seelenteil müsse mit Hilfe des muthaften über den triebhaften herrschen. Diese Sichtweise wird durch die neuere Platon-Forschung bestätigt, die zeigt, dass sich der metaphysische Dualismus der Zwei-Welten-Lehre nicht einfach in einen anthropologischen Substanzdualismus zwischen Körper und Seele übersetzen lässt; demnach ist das Verhältnis zwischen Leib und Seele im gesamten Werk nicht frei von Widersprüchen (vgl. Robinson 2000) und ist insbesondere im Spätwerk eine deutliche Abschwächung des Leib-Seele-Dualismus zu konstatieren (vgl. Müller 2015). Gerald Hartung spricht von einer »dualistischen Konzeption, die den Menschen in dieser Spannung zwischen seiner physischen Gestalt und seiner ideellen Form begreift. Der Möglichkeit nach ist der Mensch mehr, als er in den Grenzen seiner wirklichen Gestalt und Lebenspraxis zum Ausdruck bringt« (Hartung 2008, 16/17). Entsprechend ist es auch nicht das Ziel, den triebhaften Teil zu überwinden oder einfach nur zu beherrschen, sondern durch den vernünftigen Gebrauch zu entwickeln und damit die verschiedenen Anteile in ein harmonisches Verhältnis zu bringen (vgl. Platon, *Politeia*, 443c-444a).

Die Konzeption der Teilhabe am Göttlichen impliziert folglich in sich eine *Dynamik*. Körper und Seele, Tierisches und Göttliches stellen Anteile dar, die durch Vollendung in die richtige Balance zu bringen sind. Müller spricht mit Blick auf Platon von einer »anthropologischen Mittelstellung«, die »nicht statisch, als ein Festgestelltsein auf eine mittlere Seinssphäre begriffen wird, sondern *dynamisch*, d. h. mit der Möglichkeit des

Falls bzw. Abstiegs« (Müller 2017, 201; Herv. F. H.). Ziel ist die Angleichung an das von Gott vorgegebene kosmologische Ganze, mithin die Angleichung an das Göttliche:<sup>11</sup>

»Nun sind die dem Göttlichen in uns verwandten Bewegungen die Gedanken und Umschwünge des Weltganzen; diese muß demnach jeder zum Vorbild nehmen, indem er die bei unserem Eintritt in das Leben irgeleiteten Umläufe in unserem Kopfe dadurch auf die richtigen zurückführt, daß er den Einklang und die Umläufe erkennen lernt, und muß so dem Erkannten das Erkennende seiner ursprünglichen Natur gemäß ähnlich machen, durch diese Verähnlichung aber das Ziel jenes Lebens besitzen, welches den Menschen von den Göttern als bestes für die gegenwärtige und künftige Zeit ausgesetzt wurde.« (Platon, *Timaios*, 90c-d; Herv. F. H.)

In den *Nomoi* findet sich ein Gleichnis, das die Menschen als Marionetten der Götter beschreibt, die über Fäden mit ihnen verbunden sind, wobei der goldene Faden, das »heilige Leitzeug der Vernunft«, gegen die anderen eisernen Fäden anstreben müsse, so

»daß der Staat und der einzelne, dieser, indem er die Rede von den in ihm befindlichen Leitfäden für wahr annehme, nach ihr leben müsse, der Staat aber sie, die er von einem Gotte oder dem dessen Kundigen überkam, zum Gesetz erheben, um sowohl mit sich selbst als mit anderen Staaten nach ihr zu verkehren.« (Platon, *Nomoi*, 645b)

Die Dynamik ist zwar als *Befreiung* der Seele von den Fesseln des Körpers – in der zweifachen Form der Leidenschaften und der oft irreführenden Sinnesorgane – durch die Philosophie zu verstehen, die »die Menschen erkennen lässt, dass sie gefesselt sind« (Rehn 2008, 62/63; Herv. i. O.), das aber ist nicht im Sinne einer Emanzipation vom, sondern im Rahmen des durch die höhere Ordnung Vorgegebenen zu verstehen: Der Erkennende muss sich seiner »ursprünglichen Natur gemäß« dem Erkannten ähnlich machen. Die Befreiung der Seele bedeutet zugleich keine völlige Loslösung vom Körper, sondern dessen Beherrschung durch die richtige Anordnung der Seele, die ein langwieriger, mühsamer Prozess ist; die Erfüllung des göttlichen Anteils ist so nur den Lernbegierigen vergönnt (vgl. Platon, *Phaidon*, 82c):

»Es erkennen nämlich die Lernbegierigen, daß die Philosophie, indem sie ihre Seele übernimmt als ordentlich gebunden im Leibe und ihm anklebend und gezwungen, wie durch ein Gitter durch ihn das Sein zu betrachten, nicht aber für sich allein, und daher in aller Torheit sich umherwälzend, und da sie die Gewalt dieses Kerkers erkennt, daß er durch die Begierde besteht, auf welche Weise der Gebundene selbst am meisten immer mit angreift, um gebunden zu werden« (ebd., 82d-e).

Der Mensch kann sich aus der Determiniertheit des Körpers, indem er sie als solche erkennt, zwar befreien, aber vom Körper niemals völlig lösen, er bleibt ein sterbliches Wesen, das Übel ist unvermeidbar; und auch wenn er das Göttliche in sich realisiert und so die Begierden unter die Herrschaft der Vernunft stellt, determiniert bleibt er auch dann: durch die kosmische Ordnung, die er nur nachbildet.

11 Für die Rolle des wohlgeordneten Kosmos für das Handeln des Menschen in Platons *Timaios* vgl. Brisson 1996.

Aufgrund der Zwischenstellung zwischen Trieb/Tier und Vernunft/Gott spielt die Erziehung eine wesentliche Rolle, denn der Mensch pflegt »zwar, wird ihm eine richtige, mit glücklicher Naturanlage verbundene Erziehung zuteil, zu dem gottähnlichsten und zahmsten Geschöpf zu werden, zu dem wildesten aber, was die Erde erzeugt, wenn seine Erziehung keine genügende oder keine passende war« (Platon, *Nomoi*, 766a). Die glückliche Naturanlage verweist auf den unterschiedlichen Grad der Vernunftfähigkeit; unabhängig davon müssen aber alle gleichermaßen die verschiedenen Teile der Seele in Balance bringen. Die »sterbliche Natur« wird den Menschen, »indem sie das Schmerzgefühl in unverständiger Weise meidet und dem Lustgefühle nachstrebt, ihn zum Verfolgen seines Sondervorteils und zur Selbstsucht treiben« (ebd., 875b).<sup>12</sup> Platon versteht die Erziehung als Umwendung der Seele: »Diese geistige Kraft in der Seele eines jeden und das Organ, mit dem jeder lernt, das muß man [...] mit der ganzen Seele aus der Welt des Werdens herumdrehen, bis sie fähig wird, den Blick in das Seiende [...] auszuhalten.« (Platon, *Politeia*, 518c) Auch wenn Platon von unterschiedlich »glücklicher Naturanlage« ausgeht, besitzt die menschliche Seele an sich eine Potenz, die zum guten oder schlechten gewendet werden kann: Deshalb geht es in der Erziehung um die Umwendung, »nicht um die Kunst, ihm das Sehen einzupflanzen«, denn anders als die Fähigkeiten des Körpers und die anderen Fähigkeiten der Seele hat »die Fähigkeit des Denkens [...] offenbar mehr als alles andere etwas Göttliches in sich, das *seine Kraft nie verliert* und durch die Umdrehung brauchbar und nützlich wird, andernfalls aber unbrauchbar und schädlich« (ebd., 518e; Herv. F. H.). Hier zeigt sich, dass die Bestimmung des Menschen über die Vernunft Grundlage für moralische Gleichheit und politische Ungleichheit gleichermaßen ist. Die Vernunfttätigkeit als das Göttliche im Menschen ist den Menschen gleichermaßen eigen und muss durch Erziehung realisiert werden, sie ist aber in verschiedenen Menschen in unterschiedlichem Umfang vorhanden, sodass die Tugend (in Folge der richtigen Anordnung der Seele) der verschiedenen Stände in der gerechten Stadt nicht dieselbe ist; vielmehr liegt die Tugend des Nährstandes, die Besonnenheit, etwa gerade darin, seinen politischen Ort am Fuße der Machthierarchie zu akzeptieren (vgl. Kersting 1999, 154).

Platon vertritt »eine Handlungstheorie mit teleologischem Charakter«, er beschreibt »menschliches Handeln im Vokabular von Streben, Gütern, Mitteln und Zwecken«, »menschliche Handlungen besitzen damit von sich her immer schon ein Ziel«; sie zielen letztlich auf das gute Leben oder die Idee des Guten (Baumgarten 2017, 171 f.). Vernunft und Wille fallen zusammen, niemand handelt willentlich schlecht, der Mensch strebt nach dem Guten: »Von der Wahrheit trennt man sich nur gegen seinen Willen« (Platon, *Politeia*, 413a); das aber heißt, der Vernünftige handelt stets richtig, Erkenntnis und richtiges Handeln und damit Wissen und Macht sind bei Platon unauflöslich verknüpft. Die Macht der Philosophen leitet sich aus dem überlegenen Wissen ab, Macht als politisches Konzept wird nicht eigentlich thematisiert, sondern vorausgesetzt, auch die Frage nach

12 Hier ist ein anthropologisches Argument des naturalistischen Paradigmas formuliert, das allerdings erst dort politisch relevant wird, wo nicht die göttliche Ordnung als normative Richtschnur gilt, sondern der Mensch als Teil der natürlichen Ordnung verstanden wird und sich dadurch das Verhältnis zwischen Erkenntnisobjekt und -objekt ändert bzw. das Erkenntnisobjekt in den Fokus rückt.

der Legitimation von Herrschaft steht in der Folge nicht zur Diskussion. Theoretisches Wissen wird (bzw. würde) im Rahmen der Philosophenherrschaft unmittelbar praktisch und übersetzt(e) sich in Herrschaft: »Wenn nicht *die Philosophen in den Staaten Könige werden* oder die Könige [...] und Herrscher echte und gute Philosophen und wenn nicht *in eine Hand zusammenfallen politische Macht und Philosophie* [...], gibt es [...] kein Ende des Unglücks in den Staaten« (ebd., 473d; erste Herv. i. O.; zweite Herv. F. H.). Der Zusammenfall von Wissen und Macht stellt für Platon insofern ein Ideal dar, als es der göttlichen Natur des Menschen entspräche; die *Politeia* ist als Gedankenexperiment zu verstehen, es scheitert aber an der Praxis bzw. an der sterblichen Natur des Menschen, von dem der Wandel ausgehen müsste, denn für Platon steht fest, »daß es für die Staaten, welche nicht Gott, sondern ein Sterblicher lenkt [...] keine Rettung von Unheil und Mühsalen« gibt, es bleibt nur, das Göttliche nachzuahmen (Platon, *Nomoi*, 713e). Im *Theaitetos* bestätigt Sokrates:

»Das Böse [...] kann weder ausgerottet werden, [...] noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Unter der sterblichen Natur aber und in dieser Gegend zieht es umher jener Notwendigkeit gemäß. Deshalb muss man auch trachten, von hier dorthin zu fliehen aufs schleunigste. Der Weg dorthin ist Verähnlichung mit Gott *soweit als möglich*.« (176a-b; Herv. F. H.)

Vor diesem Hintergrund hält Barbara Zehnpfennig treffend fest: »So könnte der Zweck der *Politeia* vornehmlich darin liegen, zumindest die Ursache des Übels zu benennen und die Richtung auszuweisen, die man nehmen müsste, um es zu überwinden.« (Zehnpfennig 2008, 56)

Während sich so die Philosophenherrschaft in der *Politeia* als politische Ordnung verstehen lässt, die die Verähnlichung mit Gott soweit als möglich realisiert, nehmen die *Nomoi* ihren Ausgangspunkt bei der sterblichen Natur des Menschen,<sup>13</sup> weshalb »es notwendig sei, den Menschen Gesetze zu geben und daß sie nach Gesetzen leben müssen, weil sie sonst von den allerwildesten Tieren in nichts sich unterscheiden würden« (Platon, *Nomoi*, 874e-875a). Die Begründung, die Platon hier gibt, ist äußerst erhellend, weil sie gewissermaßen die anthropologische Argumentation des naturalistischen Paradigmas thematisiert<sup>14</sup> und die mangelnde Verbindlichkeit und fehlende Verpflichtung einer diesseitigen Legitimation des Staates problematisiert: Der Grund, Gesetze zu geben, sei, so Platon, dass »von Natur« (hier als ›sterbliche Natur‹) kein Mensch befähigt ist, das »zur

13 Für die Frage nach der Kontinuität bzw. Diskontinuität der politischen Philosophie Platons, welche in der *Politeia*, dem *Politikos* und den *Nomoi* greifbar ist, vgl. Horn 2013; Christoph Horn geht davon aus, dass Platon in den *Nomoi* »eine konkret-praktische, nicht so sehr eine generell-philosophische Absicht« verfolgt, allerdings von »grundsätzlicher Art« (Horn 2013, 2). Vor dem Hintergrund des spannungsreichen Verhältnisses von Philosophie und Politik müssen beide Konzepte, wie Clemens Kauffmann festhält, scheitern »in verschiedenen jedoch komplementären Hinsichten. Die Philosophie der *Politeia* scheitert an den tatsächlichen Erfordernissen der Politik, der Politik der *Nomoi* gebriecht es an der nötigen philosophischen Fundierung« (Kauffmann 2008, 29).

14 Auch an anderer Stelle (besonders prominent in Buch I der *Politeia*) argumentiert Platon gegen, in den platonischen Dialogen meist von Sophisten vertretene, naturalistische Argumente, was auf die Koexistenz der paradigmatischen Argumentationen verweist.

Staatseinrichtung den Menschen Zutragliche zu erkennen, [...] weil die staatsmännische und *echte* Kunst stets um das Gemeinsame, nicht um das Besondere sich kümmern muß [...], weil es für beides [...] zuträglicher ist, wenn das Gemeinsame, als wenn das Besondere wohl eingerichtet wird« (ebd., 875a; Herv. F. H.), noch dass, wenn »jemand auch vermöge *seiner* [nicht auf das Gemeinsame gerichteten] Kunst zu der ausreichenden Einsicht, daß dem *von Natur so sei*, gelangte, hernach aber *keiner Verantwortung* unterworfen und unumschränkt den Staat beherrscht, er wohl nicht imstande sein dürfte, dieser Ansicht treu zu bleiben« (ebd., 875b; Herv. F. H.), dass er folglich nicht »den Willen und das Vermögen hat, das Beste stets zu vollbringen« (ebd., 875a); vielmehr wird, so Platon, »seine sterbliche Natur, indem sie das Schmerzgefühl in unverständiger Weise meidet und dem Lustgefühle nachstrebt, ihn zum Verfolgen seines Sondervorteils und zur Selbstsucht treiben« (ebd., 875b).

Platon diskutiert und verwirft hier die naturalistische Handlungsmotivation als Grundlage der Legitimation von Herrschaft, weil die selbstsüchtige Einsicht in die Notwendigkeit der politischen Ordnung keine Verpflichtung schafft. In dieser Abgrenzung wird zugleich die Verknüpfung von Theorie und Praxis im Vorgang der ›Erkenntnis‹ im metaphysisch-theologischen Paradigma ganz greifbar: Nur die vernünftige Einsicht, als Einsicht in die göttliche Ordnung, durch die sich der Menschen *zugleich an das Göttliche angleicht*, spricht die Seele durch die Erkenntnis anhand dieser ordnet, sodass er sich *im Erkenntnisprozess vergöttlicht*, kann Verbindlichkeit *und* Verpflichtung generieren, weil der Mensch nur dann will, was vernünftig ist und demgemäß handelt; Gesetze sind so für Platon nur eine vorübergehende, *erzieherische* (dagegen im naturalistischen Paradigma: dauerhafte) Hilfskonstruktion. Wäre »irgendeinmal ein von Natur tüchtiger Mensch, das, durch göttliche Fügung dazu geboren, zu erfassen imstande: dann bedürfte es keiner ihn selbst zu leiten bestimmten Gesetze«; normalerweise bedarf es hierzu der Erziehung (im besten Fall, wie in der *Politeia* skizziert, notfalls durch Gesetz). Weil sich, so Platon, gegenwärtig »nirgends ein solcher [findet], es sei denn auf kurze Zeit [...] gilt es, das Zweite, gute Einrichtungen und das Gesetz zu wählen, welches vieles sieht und beachtet, für alles aber es nicht vermögend ist« (ebd., 875d). Hier findet sich zugleich ein Motiv, das im naturalistischen Paradigma durch den Auseinanderfall von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt verstärkt wird. Die Unterscheidung der vernünftigen (göttlichen) und der triebhaften (sterblichen) Natur wird dort zur Grundlage für die Unterscheidung idealistischer (an der moralischen Gleichheit orientierten) und realistischer (an den mit dem von der Vernunft Gebotenen konfligierenden individuellen Leidenschaften orientierten) Politikansätze.

### 1.2.2 Wissen als Voraussetzung tugendhaften Handelns (Aristoteles)

Auch bei Aristoteles übersetzt sich die Dualität der Welt des werdenden und des Seienden in entsprechende Modi des Zugriffs auf die Welt. Aristoteles teilt die menschliche Seele zunächst in ein rationales und ein irrationales Element. Der irrationale Teil ist, wie Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* ausführt, zweifacher Art: Er umfasst die vegetative Grundlage, die allem Lebenden gemeinsam ist und das Strebevermögen, das Anteil am rationalen Element hat, insofern es ihm Gehorsam zu leisten vermag (vgl. Aristoteles, *NE* I 13). Folglich muss auch der rationale Teil einen Doppelcharakter haben: »ein Teil hat das Rationale im eigentlichen Sinn und in sich selbst, während ein zweiter das Ver-

mögen besitzt ›hinzuhören‹« (ebd., 1102b35). Aristoteles unterscheidet mit Blick auf den rationalen Seelenteil anhand des Gegenstandsbereichs ein »spekultives« Vermögen, das sich auf Ewiges und Unveränderliches richtet und das auch bei Aristoteles ein nur entdeckendes Vermögen ist, von dem »abwägend-reflektierenden« Vermögen, das sich auf Zeitliches und Veränderbares richtet (ebd. VI 2). Entsprechend sind laut Aristoteles drei Vermögen in der Seele, »die das Handeln und die Erkenntnis des Richtigen steuern: die Sinneswahrnehmung, der Verstand und das Streben« (ebd. VI 2, 1139a18).

Hier zeigt sich, dass auch bei Aristoteles eine Verquickung von Vernunft und Wille bzw. eine Differenzierung der rezeptiven und produktiven Welterschließung letztlich nur auf Seiten der dem Irrationalen zugeordneten Seelenteile stattfindet. Der Sinneswahrnehmung als rezeptivem körperlichem Vermögen bzw. Modus des Zugriffs auf die Welt und dem produktivem körperlichem Strebevermögen bzw. Modus des Zugriffs auf die Welt steht die Vernunft als nur ein Vermögen bzw. Modus des Zugriffs auf die Welt gegenüber; wenngleich sich die zwei Formen der Vernunfttätigkeit anhand ihres Gegenstands als eher rezeptiv und produktiv verstehen lassen: Theoretisches Wissen befasst sich mit dem Ewigen, Unveränderlichen und zielt auf Erkenntnis, hier ist exaktes Wissen möglich; praktisches Wissen dagegen befasst sich mit dem Veränderlichen, sein Ziel ist das richtige Handeln, es ist ein Umriss-Wissen.

Anders als bei Platon erwächst Macht bei Aristoteles nicht aus theoretischem Wissen, insofern dieses sich nicht unmittelbar in die Praxis übersetzen lässt. Entscheidend für die Frage nach Wissen und Macht ist das Tätigsein der Seele gemäß des abwägenden Seelenteils als entscheidendem Moment für die Herausbildung der charakterlichen Tugenden. Der unmittelbare (*nur* der unmittelbare) Zusammenhang zwischen theoretischem Wissen und richtigem Handeln ist bei Aristoteles aufgelöst. Während die Sinneswahrnehmung nicht Ursprung des Handelns werden kann, ist der »Ursprung des Handelns – *die bewegende nicht die Zweckursache* – [...] die Entscheidung« (ebd., 1139b1; Herv. F. H.) als ein »von Überlegung gesteuertes Streben« bzw. ein rationales Streben, in anderen Worten geht Aristoteles davon aus, »daß das Objekt des Strebens identisch sein muß mit dem, was die abwägende Reflexion bejaht« (ebd., 1139a20). Bei Aristoteles stehen nicht die theoretische Reflexion (die wahr und falsch) und damit theoretisches Wissen, sondern die abwägende Reflexion (die gut und schlecht unterscheidet) und damit praktisches Wissen und richtiges Handeln in unmittelbarem Zusammenhang. Richtiges Handeln setzt eine Entscheidung voraus aufgrund des praktischen Gegenstandsbereichs; Entscheidung richtet sich wie das Überlegen auf das, »was in unserer Macht steht und verwirklicht werden kann« (ebd. III 5, 1112b1), und ist »ein überlegtes Streben nach dem, was in unserer Macht steht, denn nachdem wir etwas hin und her überlegt haben, treffen wir eine Wahl und streben dann entsprechend der (vorhergegangenen) Überlegung« (ebd., 1113a12); Überlegung und Entscheidung richten sich jedoch nicht auf Ziele, sondern auf die Wege dorthin, auf die Mittel (vgl. ebd., 1112b); die richtige Handlung ergibt sich nicht unmittelbar aus dem theoretischen Wissen um die letzten Ziele, sie setzt praktisches Wissen und damit charakterliche Tugenden voraus, theoretisches Wissen bleibt aber mittelbar handlungsleitend.

Durch die Unterscheidung zwischen theoretischem und praktischem Wissen und dessen je unterschiedlichen Bedeutung für die Bewertung einer Handlung verschiebt

sich auch die Frage nach Freiwilligkeit und Verantwortung des Handelnden.<sup>15</sup> Zwar beruht die schlechte Handlung auch für Aristoteles auf Unwissenheit (vgl. ebd. III 2, 1110b25) und ist auch die Haltung des Handelnden, die Ausrichtung der Seele, entscheidend für die Qualität der Handlung und somit das entsprechende Wissen, aber das praktische Wissen um die Umstände muss dazukommen; entsprechend unterscheidet Aristoteles Handeln aus Unwissenheit von »Handeln in (vermeidbarem) Nichtwissen«. Der Zornige etwa handelt nicht aus Unwissenheit, sondern aus Zorn, aber nicht bewusst, »sondern ohne ein Wissen zu haben (von dem was er tut)« (ebd., 1110b25-27); es steht nicht in seiner Macht, er trifft keine Entscheidung, das aber ist vermeidbares Nichtwissen und selbst verschuldet. Denn die Charaktertugenden sind Folge gewohnheitsmäßigen Handelns: »So hatte auch der Ungerechte und Zügellose am Anfang die Möglichkeit, nicht so zu werden – insofern beruht ihr jetziger Zustand auf freier Entscheidung – nachdem sie aber so geworden sind, haben sie keine Möglichkeit mehr, nicht so zu sein.« (ebd. III 7, 1114a20-22) Anders gesagt: Welchen Charakter wir ausbilden, steht in unserer Macht. Für die Entscheidung müssen vernünftige Überlegung und das an dieser Überlegung gewohnheitsmäßig ausgerichtete Streben, charakterliche Vortrefflichkeit, zusammenkommen (vgl. ebd. VI 2). »We can be held responsible for all our voluntary doings, for these are always ›up to us‹ [...] to perform or to omit. But as rational agents we have assumed full responsibility only for the more limited class of deliberate actions, for those actions which include a rational moment of choice or decision.« (Kahn 1988, 240) Der Vortreffliche wünscht, »was in Wahrheit ein Gut ist. Für den Minderwertigen aber kommen nur Zufallsdinge in Frage« (Aristoteles, NE III 6, 1113a28), denn der eine befindet sich in seiner natürlichen Verfassung, der andere nicht, er handelt freiwillig, nicht aber willentlich im Sinn einer Entscheidung im Sinn von »*boulesis*, usually mistranslated as ›wish,‹ [but] a rational desire for what is good or beneficial« (Kahn 1988, 239). Der Minderwertige (wie auch der Vortreffliche) setzt sich seine Zwecke nicht aktiv selbst, kontingente Ziele sind Folge der durch gewohnheitsmäßiges Handeln herausgebildeten charakterlichen Grundhaltung (vgl. Aristoteles, NE III 7, 1114b12 ff.).

Auch im aristotelischen Denken ist folglich eine Dynamik angelegt: »Nach Aristoteles sind alle natürlichen Dinge darauf ausgerichtet, ihr Wesen und reife Form zum Ausdruck zu bringen und damit das ihnen eigene *telos* in naturgemäßer Selbstverwirklichung darzustellen (Entelechiebegriff).« (Wildberg 2011a, 86) Dieses Ziel, das Glück, liegt auch für Aristoteles in der Tätigkeit der Seele gemäß dem vernunfthaften Seelenteil. Durch die Abtrennung von Ethik und Politik als praktischer Philosophie von der Metaphysik tritt nun allerdings das »menschliche Handeln [...] in seiner theoretisch nicht erfassbaren Eigenart hervor. Das Praktische wird ein eigener Gegenstandsbereich« (Ottmann 2001, 136). Ist schon bei Platon das theoretische Wissen stets praktisch und der Philosoph Teil der Stadt, verschiebt sich bei Aristoteles der Fokus in Folge der unauflöselichen Verknüpfung von Form und Stoff auf das Leben in der Stadt und die dafür maßgeblichen charakterlichen Tugenden. Denken und *richtiges* Handeln bleiben verknüpft, aber richtiges Handeln ergibt sich nicht wie bei Platon quasi von allein aus der Schau der Ideen, aus der theoretischen Erkenntnis und der damit verbundenen richtigen Anordnung der Seele,

15 Zu Aristoteles' Konzeption der Zurechnung vgl. Lienemann 2018.

vielmehr ist die richtige Anordnung der Seele Ergebnis gewohnheitsmäßigen richtigen *Handelns*, das gleichwohl auf rationaler Entscheidung beruht, als Wahl dessen, was vor dem Hintergrund der veränderlichen menschlichen Umstände in unserer Macht steht, um das Gute zu verwirklichen. Die Bestimmung des Menschen als *zoon logon echon* in Buch I der *Politik* bringt dementsprechend auf den Begriff, dass der Mensch als ein mit Vernunft *und* Sprache begabtes Wesen zur Vollendung seiner Natur immer schon auf das gemeinschaftliche Leben verwiesen ist (wohingegen die Bestimmung als *zoon politicon* auf der Ebene des Erkenntnisobjekts anzusiedeln und eine biologische Bestimmung ist):

»Doch die Sprache ist da, um das Nützliche und das Schädliche klarzulegen und in der Folge davon das Gerechte und das Ungerechte. Denn das ist im Gegensatz zu den anderen Lebewesen den Menschen eigentümlich, daß nur sie allein über die Wahrnehmung des Guten und des Schlechten, des Gerechten und des Ungerechten und anderer solcher Begriffe verfügen. Doch die Gemeinschaft mit diesen Begriffen schafft Haus und Staat.« (Aristoteles, *Pol.* I 2, 1253a15-19)

Theorie und Praxis stehen dabei, wie gezeigt, nicht unverbunden nebeneinander; auch theoretische Erwägungen besitzen praktische Relevanz. Ganz deutlich wird das, wenn Aristoteles, in Buch 7 der *Politik*, mit Blick auf die Bestimmung des Glücks als richtiges Handeln anmerkt, dass auch »Betrachtungen und Überlegungen, die den Zweck in sich selber tragen und um ihrer selbst willen unternommen werden«, sprich die reine Spekulation, praktisch seien, auch wenn sie nicht auf andere hin ausgerichtet seien: »Denn das rechte Handeln ist das Ziel, demnach auch ein Handeln.« Aristoteles verweist in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf die göttliche Ordnung: »Denn die Gottheit dürfte sich auch sonst kaum wohl befinden und die ganze Welt, die doch über keine äußerlichen Handlungen verfügen, neben denen nur ihnen zukommenden.« Zugleich wird an dieser Stelle deutlich, dass Mensch und politische Ordnung auch hier auf die kosmologische Ordnung verwiesen sind: »Daß nun also ein und dasselbe Leben sowohl für jeden einzelnen Menschen als auch gemeinsam für die Staaten und die Menschen das beste sein muß, ist offenbar.« (ebd. VII 3, 1325b21-30)

### 1.2.3 Verfehlung des Göttlichen als individuelle Schuld (Thomas von Aquin)

Auch Thomas von Aquin versteht, wie er in den *Quaestiones disputatae de veritate* ausführt, die (theoretische) Vernunft als ein entdeckendes Vermögen, das das Wesen der Dinge zu erkennen in der Lage ist:

»Das Wort ›Intellekt‹ ist daher genommen, daß dieses Vermögen das Innerste eines Dinges erkennt. [...] ›Intelligere‹ (einsehen, verstehen) heißt nämlich so viel wie ›intus legere‹ (im Inneren lesen). Die Sinne nämlich und die Vorstellungskraft erkennen nur äußere unwesentliche Eigenschaften. Allein die Vernunft erreicht also das Innere und die Wesenheit eines Dinges. [...] Die Washeit eines Dinges ist aber der eigentümliche Gegenstand der Vernunft.« (*De ver.* I, q. 12; zitiert nach Schmidinger 2006, 155)

Thomas von Aquin schließt an Aristoteles an, wenn er in der *Summa* konstatiert, dass nichts erkannt wird, »sofern es in Möglichkeit, sondern nur sofern es in Wirklichkeit ist«

(*S.th.* I, q. 84, a. 2 resp.), zugleich aber daran festhält, dass reine theoretische Erkenntnis möglich ist bzw.

»daß das Wesen des Erkennens zur Stofflichkeit im Gegensatz steht. Was deshalb die Form nur stofflich aufnimmt, ist nach Aristoteles in keiner Weise fähig zu erkennen [...]. Daher erkennt auch der Verstand, der die Artform nicht nur aus dem Stoff, sondern auch aus den vereinzelt stofflichen Bedingungen abzieht, vollkommener als der Sinn, der die Form des erkannten Dinges zwar ohne Stoff, jedoch mit den stofflichen Bedingungen empfängt.« (*De ver.* I, q. 84, a. 2 resp.)

Diese Überlegungen erhalten bei Thomas von Aquin wiederum eine theologische Wendung. Gott allein erkennt alles durch seine Wesenheit, die »als der allgemeine Grund von allem, [...] die vollkommene Ähnlichkeit von allem, in Bezug auf alles, was sich in den Dingen findet«, ist (ebd.). Das höchste Ziel des menschlichen Verstands ist ein transzendentes, nämlich die Erkenntnis Gottes (vgl. *ScG* III, 25). Auch hinsichtlich der praktischen Vernunft adaptiert Thomas von Aquin Aristoteles; die praktische Vernunft vermittelt zwischen vorgegebenem Zweck und partikularer, kontingenter Ausgangslage. Das Ziel ist nun das gottgefällige, der göttlichen Vorsehung entsprechende Leben als höchstes Gut.

Insofern die aus Sicht der politikwissenschaftlichen Anthropologie interessierende Differenz zu Platon und Aristoteles hinsichtlich der Konzeption der Vernunft vor allem in ihrem (aus der Umkehrung des Verhältnisses von Teleologie und Theologie folgenden) gewandelten Verhältnis zu den triebhaften Anteilen des Menschen liegt, soll im Folgenden das gewandelte Verhältnis der Vernunft zu den triebhaften Anteilen im Mittelpunkt stehen. Dieses ist wiederum bedingt durch die Ausdifferenzierung bzw. Unterscheidung zwischen Mensch und Menschheit, die die Vernunftfähigkeit dem Menschen als Teil der Menschheit zuschreibt, die die individuelle Seele durch eigene Schuld verfehlen kann. Wird der Mensch in seiner Artnatur als Teil der Menschheit über die Vernunft bestimmt – »Der Mensch aber wird durch die vernünftige Seele in seiner Art begründet« (*De ente* 2, 19) –, lässt sich das Laster dem Individuum zuschreiben und als »wider die Natur des Menschen« verstehen, insofern »als es wider die Ordnung der Vernunft ist« (*S.th.* I-II, q. 71, a. 2). Der Mensch ist in seiner Artnatur durch das von Gott Vorgegebene determiniert, als Individuum zugleich durch seine körperlichen Triebe, denen zu folgen als willentlicher Abfall von dem durch Gott Vorgegebenen Sünde bedeutet.

Zwar übernimmt Thomas von Aquin auf den ersten Blick die aristotelische Unterscheidung zwischen Form und Stoff bzw. deren unauflösbare Verknüpfung:

»Daher sagen wir, der Mensch sei ein vernunftbegabtes Sinneswesen und nicht *aus* Sinneswesen und Vernunftbegabtem zusammengesetzt – wie wir sagen, er sei *aus* Seele und Leib [zusammengesetzt]. Dass der Mensch aus Seele und Leib sei, sagt man in dem Sinne, wie aus zwei Dingen ein drittes Ding zustande kommt, das keins dieser beiden ist.« (*De ente* 2, 16; Herv. i. O.)

Das aber erfährt eine entscheidende Umdeutung, wodurch die im antiken Denken angelegte, aber hier innerseelische Spaltung als eine zwischen Mensch (als vernunftbegabtes Sinneswesen) und Menschheit (als Geisteswesen) konzipiert wird. Denn durch die Unterscheidung zwischen Mensch und Menschheit auf Grundlage des Prinzips der Indi-

viduation verschärft sich zwar nicht die Spaltung *im* Menschen, doch entfernt sich der Mensch als leibliches Wesen, wenn auch nicht als Teil der Menschheit, von der Reinheit der göttlichen als vernünftigen Ordnung. Der Mensch ist Teil der irdischen Welt und hebt sich nur als Teil der Menschheit bzw. als Person von der übrigen belebten Welt ab. Das Ziel (das richtige Handeln) realisiert nicht das Göttliche wie bei Aristoteles, vielmehr ist das richtige Handeln durch Gott vorgegeben, wodurch eine inhaltliche Festlegung erfolgt. Die Verfehlung des Göttlichen wird dem Individuum zugeschrieben und als Abfall von der höheren Ordnung mit Schuld verknüpft:

»Indem er sündigt, verlässt der Mensch die Ordnung der Vernunft und fällt somit ab von der Würde des Menschen [*dignitate humana*], sofern der Mensch von Natur aus frei und seiner selbst wegen da ist und stürzt irgendwie ab in tierische Abhängigkeit, insofern nun über ihn bestimmt wird nach Maßgabe des Nutzens für die anderen.« (S.th. II-II, q. 64, a. 2 ad 3 resp.)

So verändern sich zwar nicht Hierarchie und Dynamik zwischen vernunft- und triebhaften Anteilen, wohl aber die Verantwortlichkeit für diese Dynamik: Ob die Individuen ihrem in je unterschiedlichem Umfang vorhandenen göttlichen Potential entsprechen, ist nun (neben der Verfassung der individuellen Seele bzw. als Folge dieser) auch vom individuellen Willen abhängig. Bei Thomas von Aquin, das wurde oben bereits ausgeführt, tritt der Wille als selbsttätiges, wenn auch (als »verstandesmäßiges Streben«) nicht selbstständiges Vermögen neben die Vernunft. Der Wille ist, als Streben, keine Eigenheit der geistigen Natur, sondern er ist dies »nur, insofern er vom Verstand abhängt« (ScG III, 26). So untersteht das sinnliche Streben laut Thomas von Aquin »dem höheren Teil, in dem der Verstand oder die Vernunft und der Wille sind, auf doppelte Weise: einmal in Bezug auf die Vernunft, sodann in Bezug auf den Wille« (S.th. II-II, q. 81, 3 resp.), das heißt die Leidenschaften gehorchen nicht nur der Vernunft, das sinnliche Streben untersteht auch dem Willen, und zwar »hinsichtlich der Ausführung, die durch die Bewegkraft geschieht.« Das Begehrende löst also die Bewegung nicht unmittelbar aus wie beim Tier, »sondern es wird der Befehl *des Willens als der höheren Strebekraft* abgewartet« (S.th. I, q. 81, a. 3 resp.; Herv. F. H.). Die eigentümliche Beziehung von Vernunft und Wille ist der Grund dafür, dass der Wille das, was er erstrebt, nicht mit Notwendigkeit erstrebt (vgl. ebd., q. 82, a. 2 ad 3, resp.); dafür, dass »einer auch *in der Lage ist, einmal an die Seligkeit nicht denken zu wollen*, da ja die Akte des Verstandes und des Willens selbst Einzelakte sind« (De malo I, q. 6, a. 1; Herv. F. H.). Die Verbindung von Wissen und Macht wird hier theologisiert: »Der Wille dessen [...] der Gottes Wesen schaut, hängt mit Notwendigkeit Gott an, so wie wir jetzt mit Notwendigkeit glückselig sein wollen« (S.th. I, q. 82, a.2 resp.). Erkenntnis Gottes, als höchstes Ziel des Menschen, führt zu richtigem Handeln. Aber Erkenntnis ist nicht nur eine Frage der Vernunft, sondern auch des Willens, sodass der Besitz von Wissen und Macht auch von der Festigkeit des Willens abhängt und damit in der Verantwortung des Individuums als eines fehlbaren Wesens liegt.

Der Mensch kann in der Folge als Individuum seiner Zugehörigkeit zur Menschheit [*dignitate humana*] unwürdig sein. Dadurch aber gerät der Mensch als Teil der werden Welt in einen Gegensatz zur göttlichen Vorsehung. Die Spaltung zwischen Seiendem und Werdendem bzw. zwischen Vernunft und Sinnen/Leidenschaften als verschiedene Modi des Zugriffs auf die Welt erhält hier eine wertende, moralische Komponente:

»Insbesondere übernimmt die christliche Theologie auch die Kulturspaltung zwischen Rationalität und Sinnlichkeit und verstärkt diese durch eine Theologie des Sinnlichen als Sündhaftigkeit. [...] Der Gott der theologischen Rationalität aber wird als ›Logos (spermaticos)‹, ›erste Ursache‹, ›Weltvernunft‹, ›intellectus purus‹, ›höchstes Sein‹ definiert.« (Vietta 2012, 48)

In Zusammenhang mit der Frage, wann es erlaubt ist, einen Menschen zu töten, hält Thomas von Aquin in Anschluss an das obige Zitat und entsprechend der Unterscheidung zwischen »homo« und »humanitas« fest: »Wiewohl es also in sich schlecht ist, einen Menschen, solange er in seiner Würde verharrt, zu töten, so kann es doch gut sein, einen Menschen, der in Sünde lebt, zu töten wie ein Tier.« (*S.th.* II-II, q. 64, a. 2 ad 3)

### 1.3 Herrschaft(sordnung): Ungleiche politische Wesen

Wird die politische Ordnung und damit der Mensch in Abhängigkeit vom wohlgeordneten Kosmos bzw. der göttlichen Ordnung verstanden, wie im metaphysisch-theologischen Paradigma, dann werden die Menschen als Teil der erschlossenen Welt (als mittelbare, zu behandelnde Erkenntnisobjekte) als Teil einer konkreten, an der wohlgeordneten Ordnung zu messenden, Gesellschaft und damit als Teil eines Kollektivs und einander Ungleiche gesetzt. Die Möglichkeit, von *dem* Menschen zu sprechen, ist im metaphysisch-theologischen Paradigma bezogen auf den gemeinsamen Bezugspunkt, sprich das gemeinsame Ordnungsprinzip, die konkrete Realisierung dieses Prinzips wandelt sich je nach konkreter Situation, wobei eine Hierarchie zwischen Ordnungsprinzip und konkreter (im Vergleich immer unvollkommener) Materialisierung besteht.

Der Mensch wird im metaphysisch-theologischen Paradigma als Kollektivwesen, dessen Platz in der Welt wie in der Gesellschaft über den Grad seiner Vernunftfähigkeit, sprich durch seine Nähe bzw. Entfernung zur höheren Ordnung, bestimmt ist, zum Gegenstand politischen Denkens; das heißt der Mensch als mittelbares Erkenntnisobjekt, als politisches Objekt bzw. als durch Politik Zu-Behandelnder ist über seine Qualität als Erkenntnisobjekt bestimmt. Die Menschen sind ungleich als Teil des durch das höhere Prinzip bestimmten Kollektivs, insofern sie als Teil der erschlossenen Welt in einem je unterschiedlichen Verhältnis zu dem höheren welterschließenden Prinzip stehen bzw. insofern der Mensch zwar über die Teilhabe am Göttlichen als vernunftbegabtes Wesen bestimmt ist, die Menschen als Teil der erschlossenen Welt aber in Abhängigkeit von den je vorherrschenden Umständen nicht gleichermaßen zur Realisierung ihres in unterschiedlichem Umfang vorhandenen Potentials fähig (bzw. im theologischen Denken auch als Individuen nicht gleichermaßen willens) sind. Der Mensch als Teil der erschlossenen Welt ist weder autark, was die Befriedigung seiner Grundbedürfnisse betrifft, noch kann er als Teil der erschlossenen Welt alleine seine Bestimmung bzw. den göttlichen Teil in sich realisieren. Der Mensch ist nicht nur hinsichtlich seiner animalischen/körperlichen, sondern aufgrund seiner spezifischen Zwischenstellung auch hinsichtlich seiner göttlichen/geistigen Anteile auf die jeweils anderen verwiesen.

Zur Herrschaft bestimmt sind diejenigen, die qua Vernunfttätigkeit den größten Anteil am Göttlichen haben, weil sie qua Vernunfttätigkeit die eigene Seele und auch die politische Ordnung an der höheren Ordnung auszurichten in der Lage sind. Die Legitimität

on der Herrschaft steht insofern genauso wenig zur Diskussion wie die Übersetzung von Wissen in Macht und die Verknüpfung von Vernunft und Freiheit. Die politische Herrschaft der Vernünftigen und Tugendhaften ist durch die höhere Ordnung bzw. Gott legitimiert bzw. vorgegeben. Der Fokus liegt im Rahmen des metaphysisch-theologischen Paradigmas auf der Frage nach der Herrschaftsorganisation als der einzigen Frage, die es noch zu beantworten gilt – durch vernünftige Einsicht in die höhere Ordnung; genau genommen der Frage nach der guten bzw. gerechten als der dem Menschen entsprechenden Herrschaft, die sich an der höheren Ordnung orientiert. Die Vernünftigen als die Gottähnlichsten sollen die weniger Vernünftigen beherrschen, wie in ihrer Seele der vernunftthafte als der göttliche Seelenteil des Menschen die anderen Seelenteile (Aristoteles und Platon) bzw. wie ihre Vernunft den Körper (Thomas von Aquin) beherrscht. Gesellschaft und politische Ordnung sind anhand des Anteils am Göttlichen hierarchisch zu organisieren, nach dem jeweiligen Anteil der verschiedenen (den jeweiligen Seelenteilen bzw. menschlichen Fähigkeiten entsprechenden) gesellschaftlichen Gruppen/Ständen.

### 1.3.1 Philosophenherrschaft (Platon)

Verdeutlicht wird die Ungleichheit der Menschen als Teil der erschlossenen Welt an Platons Erdmetallmythos, dessen sich die herrschenden Philosophen, wie er im 3. Buch der *Politeia* in Anschluss an die Darlegung seines Erziehungsideals ausführt, bedienen (müssen) aufgrund des »epistemologischen Konfliktes zwischen dem erkennenden Philosophen und der Masse, die nicht erkennen kann und will« (Nitschke 2008b, 15). Er besagt, dass den Menschen von Natur Erz, Silber oder Gold beigemischt sei (vgl. Platon, *Politeia*, 415a-415c); dieser Ungleichheit trägt die Selektion im Verlauf der Erziehung Rechnung und diese Ungleichheit spiegelt sich in der Bestimmung der Gerechtigkeit und in der Folge in der Ständestruktur der besten Stadt. Der Erdmetallmythos bestätigt die Vorstellung der Gerechtigkeit (der Stadt wie der Seele), die darin liegt, »daß jeder seiner Teile seine Aufgabe erfüllt in Herrschaft und Gehorsam« (ebd., 443b), was aber seine Aufgabe ist, ist von Natur gegeben, weil »von Natur aus keiner von uns dem andern völlig gleicht, sondern verschiedene Anlagen hat, jeder für eine andere Tätigkeit« (ebd., 370b). In allen muss der vernunftthafte Seelenteil herrschen, aber der Vernunftgebrauch variiert je nach Veranlagung, wobei es sich jedoch nicht um individuelle, sondern um gruppenspezifische Unterschiede handelt. Die Struktur der Seele findet ihre Entsprechung im Ständestaat, die die Ungleichheit verschiedener Gruppen (nicht Individuen) in Herrschaftsansprüche übersetzt. Jeder Stand entwickelt eine seiner Vernunftfähigkeit entsprechende Tugend, die mit dem entsprechenden Seelenteil verbunden ist: Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit. Die Macht der Philosophen leitet sich aus dem überlegenen Wissen ab, die Legitimation der Herrschaft beruht auf der Ungleichheit des Vernunftgebrauchs und des daraus generierten Wissens.

Wie der Erdmetallmythos verdeutlicht, ist der Mensch bei Platon immer schon als Teil eines Kollektivs bzw. genauer: als Teil einer durch das höhere Prinzip bestimmten Gruppe als Teil des Kollektivs zu denken. Das gilt gleichwohl nicht nur für die Vollendung der menschlichen Natur, das ergibt sich zunächst aus den menschlichen Grundbedürfnissen; so hält Platon fest: »Ein Staat entsteht [...], weil keiner von uns auf sich allein gestellt sein kann, sondern vieler anderer bedarf« (ebd., 369b). Dominic O'Meara formuliert die These, dass nicht erst bei Aristoteles, sondern bereits bei Platon »der Mensch

[...] von Natur aus ein politisches Wesen« sei – eine Bestimmung, die auch bei Aristoteles »nicht als eigentliche Bestimmung der menschlichen Natur verstanden werden« darf (1992, 18/19), sondern in einem biologischen Sinne zu verstehen und auch biologisch begründet sei, gleichwohl »sein gemeinsames Werk vielfältig ist: es reicht von der Gewährleistung des Lebens bis zur Verwirklichung des guten Lebens« (ebd., 19). Bei Platon so O'Meara stehe die Theorie im Zusammenhang mit der Widerlegung der These, die die gesellschaftliche Ordnung für naturwidrig halte und werde bei Aristoteles nur neu formuliert und begründet (vgl. ebd., 22 f.) Die sophistische These, gegen die sich Platon richtet, gründet dabei auf anthropologischen Annahmen, die im naturalistischen Paradigma vorherrschend werden: »Die gesellschaftliche Ordnung wirkt nach dieser These als Verhinderung der naturbedingten Triebe; sie entsteht aus Kompromissen, welche unserer Natur nicht entsprechen.« (ebd., 22) Dabei expliziert O'Meara seine These primär mit Blick auf die Entstehung des Staates zur Befriedigung der naturbedingten Bedürfnisse, verstanden als körperlichen Bedürfnissen. Mit Blick auf den wahren, gesunden Staat, der die Bedürfnisse und Begierden durch die Herrschaft der Vernunft begrenzt, indem jeder Stand, analog zur menschlichen Seele, seine spezifische Tugend verwirklicht, hält er entsprechend fest: »Die Natur erzeugt den Staat; die Begrenzung der Natur aber ermöglicht den guten Staat.« (ebd.)

Das ist durchaus richtig, nimmt aber Natur nur als »sterbliche Natur« in den Blick. Dabei umfasst die Annahme, dass der Mensch von Natur ein politisches Wesen sei, schon bei Platon auch die Verwirklichung des guten Lebens und so die höhere, göttliche Natur des Menschen. O'Meara selbst verweist auf den Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit: Platons Überlegungen laufen auf die Frage zu, wo die Gerechtigkeit zu finden sei und Adeimantos antwortet Sokrates in einer ersten Annäherung: »Ich wüsste nicht anders, mein Sokrates, als in ihrem gegenseitigen Bedürfnis zueinander« (Platon, *Politeia*, 372a). O'Meara hält entsprechend fest: »Platon richtet seine Theorie der Gerechtigkeit als naturgemäßes Funktionieren des Menschen gegen den Begriff der Gerechtigkeit als konventionelle Einschränkung und Behinderung der menschlichen Natur.« (1992, 20) Zwar liegt bei Platon die Verwirklichung der höheren Natur des Menschen nicht unmittelbar in der politischen Tätigkeit, wohl aber mittelbar, denn die theoretische Erkenntnis, die Schau der Ideen, ist immanent praktisch, weil die im Erkenntnisprozess sich vollziehende Angleichung der Seele an das Göttliche unmittelbar Auswirkungen auf das richtige Handeln und die politische Ordnung hat.

Das heißt und das scheint mit Blick auf Platon aufgrund der vermeintlich strikten Trennung zwischen Seiendem und Werdendem oft übersehen zu werden: Auch der Philosoph als Mensch an sich ist, mag sein Glück auch in der Schau der Ideen liegen, Teil der erschlossenen Welt und als solcher durch die spezifische Zwischenstellung geprägt, was darin zum Ausdruck kommt, dass er in der Schau der Ideen zugleich seine sterbliche Natur unter die Herrschaft der Vernunft stellt; die Seele des Philosophen bleibt an den Körper gebunden wie der Philosoph an die Stadt – wie sonst ließe sich erklären, dass er nach der Schau der Ideen in die Niederungen der Höhle zurückkehrt? Auch bei Platon wird das theoretische Wissen, sofern es ein Mensch ist, der es erkennt, notgedrungen praktisch, die Schau der Ideen durch den Menschen ist immanent praktisch. Die gerechte Stadt ist die Stadt, die der Zwischenstellung *des* Menschen und der sich innerhalb einer konkreten Gesellschaft realisierenden Unterschiede hinsichtlich der Annäherung an das

Göttliche, mithin der Natur *des* Menschen und den konkreten Menschen entspricht, die gerechte Stadt ist somit auch Ziel des Menschen.

Der gute Staat wird der spezifischen Zwischenstellung des Menschen gerecht, insofern die für den Menschen wie für die Polis beste bzw. gerechte Verfassung diejenige ist, in der »jeder das Seine tut«. Die Herrschaftsorganisation bzw. die Antwort auf die Frage nach der guten, nach der gerechten Ordnung ergibt sich aus der höheren Ordnung und ist gleichbedeutend mit der Frage nach der (höheren) menschlichen Natur entsprechenden Ordnung. Der Mensch ist ein politisches Wesen nicht nur aufgrund der Bedürfnisse seiner sterblichen Natur, auch die Teilhabe am Göttlichen, die Schau der Ideen, verweist in sich auf die gerechte Stadt als höchstes gemeinschaftliches Werk, weil die (richtige) Anordnung der Seele als unmittelbare und der Stadt als mittelbare Folge der Schau der Ideen wechselseitig aufeinander verweisen bzw. unauflöslich miteinander verknüpft sind.

### 1.3.2 Herrschaft der Tugendhaften (Aristoteles)

Die Bestimmung des Menschen durch Aristoteles ist eine der, wenn nicht die wirkmächtigste des politischen Denkens, jedenfalls aber die meistzitierte, um eine Auseinandersetzung mit der auch diejenigen, die sich von ihr abgrenzen, nicht umhinkommen. Aristoteles bestimmt den Mensch zu Beginn seiner *Politik*, als *zoon politicon* und *zoon logon echon* (vgl. Aristoteles, *Pol.* I 2, 1253a1-15),<sup>16</sup> explizit durch die Verwiesenheit auf andere Menschen als Kollektivwesen, sowohl hinsichtlich der Erfüllung seiner Bedürfnisse als auch hinsichtlich des guten Lebens. Die vollkommenste Gemeinschaft ist der Staat, »der nun zwar des Lebens wegen entstanden ist, aber doch um des guten Lebens willen besteht« (ebd., 1252b29-30). Der Staat als Ziel aller menschlichen Gemeinschaften unterscheidet sich dabei von der Gemeinschaft anderer Herdentiere durch seine höhere Qualität, die aus der Sprach- und Vernunftfähigkeit des Menschen erwächst. Bei der Bestimmung als politisches Wesen in der *Historia Animalium* (vgl. 487b 33–488a 13) wie in der *Politik* (vgl. I 2, 1253a3) handelt es sich um eine biologische Bestimmung. In der *Historia Animalium* unterscheidet Aristoteles solitäre Tiere und Herdentiere, die Herdentiere aber in solche, die ein gemeinsames Werk vollbringen und solche, die zerstreut leben. Während also die Kennzeichnung als *zoon politicon* auch anderen Tieren zukommt, ist der Mensch dadurch bestimmt, dass er – aufgrund seiner Bestimmung als *zoon logon echon*, die also die maßgebliche Bestimmung ist – »in höherem Grad ein staatsbezogenes Lebewesen ist als jede Biene und jedes Herdentier [...]. Denn nichts, meinen wir, schafft die Natur vergeblich. Über die Sprache aber verfügt allein von den Lebewesen der Mensch« (Aristoteles, *Pol.* I 2, 1253a5-10). Das menschliche Zusammenleben richtet sich nicht nur darauf, die Grundbedürfnisse zu befriedigen, sondern mehr noch ein der Sprach- und Vernunftfähigkeit gemäßes Leben zu führen. Wie bereits zitiert: »Doch die Sprache ist da, um das Nützliche und das Schädliche klarzulegen und in der Folge davon das Gerechte und das Ungerechte. [...] Doch die Gemeinschaft mit diesen Begriffen schafft Haus und Staat.« (ebd., 1253a15-20) Entsprechend dient die Charakterisierung als *zoon politicon* nicht als Begründung für eine spezifische Ordnung: »Aristoteles [...] zieht aus der

16 Für eine ausführliche Erörterung dieser beiden Grundbestimmungen vgl. u. a. Höffe 1976; 2001c; Kullmann 1980; Mulgan 1974.

These der Politizität des Menschen keine greifbaren Konsequenzen, er folgert nicht aus ihr etwa die Ausrichtung von Verfassung und Gesetzen auf eine maximale politische Aktivität aller Bürger oder gar aller im Staat lebenden Wesen.« (Brandt 1974, 191)

Wie oben dargelegt, ist weniger das theoretische Wissen, vielmehr sind die charakterlichen Tugenden als Ausdruck des richtigen Vernunftgebrauchs, der sich in richtiges Handeln übersetzt, entscheidend für politische Macht und damit die Legitimation von Herrschaft, die auch bei Aristoteles nicht eigentlich zur Diskussion stehen: »Klugheit im Verhältnis zu sich selbst als Richtschnur und letztlich als Legitimationsinstanz des Verhältnisses zu den anderen Bürgern: das ist für Aristoteles das ungeschriebene Gesetz des *eigentlich politischen*, das heißt des *freien* Gemeinwesens.« (Schweidler 2012, 78; Herv. i. O.) Der Anteil an der Vernunft bzw. der Fähigkeit zu praktischer Vernunfttätigkeit ist entscheidend für die Machtverhältnisse und übersetzt sich in die Herrschaft des Mannes über die Frau, des Vaters über die Kinder und des Herrn über die Sklaven. Die Frage nach der Herrschaftsorganisation ergibt sich auch bei Aristoteles aus den natürlichen Unterschieden zwischen Menschengruppen hinsichtlich ihrer Vernunftfähigkeit: »Und zugleich von der Geburt her tritt einiges auseinander, das eine in Richtung auf das Beherrschtwerden und das andere in die auf das Herrschen.« (Aristoteles, *Pol.* I 5, 1254a24) Wie in der Seele der vernunftbegabte den vernunftlosen Teil beherrscht, so wie dieses Verhältnis beide Teile voraussetzt, die in unterschiedlichem Verhältnis zueinander stehen können, so auch im Verhältnis von Herrschern und Beherrschten: »Der Sklave verfügt nämlich überhaupt nicht über das klug Beratschlagende, das Weibliche verfügt zwar darüber, doch ohne Entscheidungsgewalt, das Kind verfügt zwar ebenfalls darüber, doch über ein noch nicht Fertiges.« (ebd. I 13, 1260a12-14) Besonders schwierig ist in der Folge der Status des Sklaven zwischen Mensch, da er »nur soweit Anteil an der Vernunft hat, als er sie wahrnimmt, ohne aber über sie zu verfügen. Die übrigen Lebewesen nämlich machen mit der Vernunft keine Wahrnehmungen, vielmehr erbringen sie ihre Dienstleistungen nur zufolge von Empfindungen« (ebd. I 5, 1254b23-24) und Tier: »Beide leisten nämlich in Hinblick auf das, was für den Körper notwendig ist, Hilfe, die Sklaven ebenso wie die zahmen Tiere.« (ebd., 1254b25) Auch bei Aristoteles ist der Anteil an (praktischer) Vernunft und den daraus abgeleiteten charakterlichen Tugenden ausschlaggebend für die Einteilung in gesellschaftliche Gruppen und damit die Organisation von Herrschaft: Es »müssen zwar alle an ihnen teilhaben, aber nicht in derselben Art, sondern nur so weit, wie es einem jeden ansteht im Hinblick auf seine Aufgabe« (ebd. I 13, 1260a16). Der herrschende Mann aber besitzt Vernunft in ihrer vollendeten Ausprägung: »Daher muß einerseits der Herrschende über eine vollendete ethische Tugend verfügen – denn seine Aufgabe ist schlechthin die eines Baumeisters, doch der Baumeister ist die Vernunft –; andererseits aber soll jeder von den übrigen nur über soviel verfügen, wie ihm zufällt.« (ebd., 1260a17-19)

Das gilt nicht nur innergesellschaftlich, auch Unterschiede zwischen kulturellen Gruppen führt Aristoteles auf die verschiedenen Grade der Teilhabe am Logos bzw. auf die Zusammensetzung ihrer Seele zurück:

»Die Völker in den kalten Gegenden nämlich und die diesbezüglichen in Europa sind von Mut erfüllt, stehen aber mehr im Denken und in der Kunst nach; daher verbleiben sie eher in Freiheit, doch zur Staatenbildung sind sie ungeeignet, und sie können nicht

über ihre Nachbarn herrschen. Die Völker in Asien sind hingegen denkerisch begabt und künstlerische Seelen, doch mutlos; daher verbleiben sie beherrscht und in Sklaverei. Doch das Volk der Griechen nun, wie es zwischen diesen Bereichen die Mitte hält, hat auch an beiden Charakterqualitäten Anteil. Denn es ist sowohl mutvoll als auch denkerisch begabt; daher verbleibt es in Freiheit, staatlich am besten verwaltet und ist in der Lage, über alle zu herrschen, sollte es eine einzige Staatsverfassung bekommen. Über denselben Unterschied verfügen auch die Völker der Griechen untereinander.« (ebd. VII 7, 1327b22-34)

Hier zeigt sich der Unterschied des Geltungsanspruchs anthropologischer Bestimmungen. Der Bestimmung des Menschen als Erkenntnisobjekt kommt hier kein universeller Geltungsanspruch zu, wohl aber dem Bewertungsmaßstab, der Tätigkeit der Seele im Sinne der Vernunft. Anders als bei Platon ist für die richtige Anordnung der Seele nicht die Ideenschau, sondern entsprechend der Zweiteilung des Wissens das gewohnheitsmäßige, überlegte Handeln relevant, das zwar in der Macht des Menschen liegt, aber äußerer Voraussetzungen bedarf. Die Menschen als Teil der erschlossenen Welt sind ungleich auch aufgrund äußerer Umstände, wie klimatischen und geographischen Bedingungen; wichtiger noch aber sind die von Menschen gemachten, äußeren Umständen: »Wie nämlich der Mensch in seiner Vollendung das beste der Lebewesen ist, so ist er *getrennt von Gesetz und Recht* das schlechteste von allen.« (ebd. I 2, 1253a31; Herv. F. H.)

Droht der gerechte Staat bei Platon an der Praxisferne der Philosophen bzw. der Theorieaversion des gemeinen Mannes zu scheitern, so die beste Polis bei Aristoteles am Fehlen der richtigen Gesetze als auf gemeinsamer Beratung beruhenden kollektiven, die richtigen Gewohnheiten fördernden Handlungsvorschriften. Die Natur des Menschen ist bestimmt über ihr Ziel, die Tätigkeit gemäß der Vernunft, das sich nicht notwendig erfüllt, denn der Mensch als Teil der erschlossenen Welt bleibt bestimmt durch seine spezifische Zwischenstellung:

»Wenn aber jemand nicht in der Lage ist, an der Gemeinschaft teilzuhaben, oder zufolge seiner Selbstgenügsamkeit ihrer nicht mehr bedarf, der ist kein Teil des Staates, somit also entweder ein wildes Tier oder gar ein Gott. Von Natur aus nun gibt es in allen den Trieb zu einer solchen Gemeinschaft. Doch der, der zuerst die Gemeinschaft eingerichtet hat, der ist Urheber der größten Güter.« (ebd., 1253a27-30)

Dieser Hinweis auf den Staatsgründer am Ende der Ausführung zur Entstehung des Staates verweist darauf, dass es Menschen, die ihre Bestimmung bereits realisiert haben, bedarf, um eine Gemeinschaft einzurichten, in der die Menschen ihrer Bestimmung gemäß leben können. Das wiederum verweist auf ein überlegenes Wissen, das Macht bedeutet und Ungleichheit generiert, die Herrschaft legitimiert. Insofern sich der tugendhafte Charakter durch gewohnheitsmäßiges, überlegtes (vernünftiges) Handeln herausbildet, hier also Vernunft und Gewöhnung zusammenkommen müssen, ist die beste Polis für Aristoteles die Herrschaft der Tugendhaften, die durch die Befreiung von der Sorge um die Existenz die Muse besitzen, ihren Charakter auszubilden und gewohnheitsmäßig vernünftig handeln und die nun kollektiv gemeinsam miteinander beraten und zu einer Entscheidung gelangen. Die zentrale Annahme mit Blick auf den guten Staat lautet, »daß die Tugend des herrschenden Bürgers und die des besten Mannes ein und

dieselbe ist und daß ein und derselbe Mann zuerst Beherrscher sein muß und später erst Herrschender« (ebd. VII 14, 1333a11-13); die Klasse der Freien und Gleichen stellt in jungen Jahren die Gruppe der Krieger, im Alter aber die Gruppe »derer, die über das Zuträgliche beraten, und derer, die die Entscheidung fällen über das Gerechte« (ebd. VII 9, 1328b5). Gesetze sind Ausdruck des vernünftigen politischen Handelns der bereits Tugendhaften und garantieren zugleich kollektives gewohnheitsmäßiges vernünftiges Handeln durch Erziehung. Die politische Gleichheit, die Gleichheit der Gleichen, wird gerade nicht aus der Annahme einer – wie auch immer gearteten – menschlichen Gleichheit, sondern gerade aus der natürlichen Ungleichheit hergeleitet. Arendt hält in diesem Zusammenhang fest: Die »Gleichheit innerhalb der Polis hat sich sehr wenig mit unserer Vorstellung von Egalität gemein; sie bedeutet, dass man es nur mit seinesgleichen zu tun hatte, und setzte so die Existenz von ›Ungleichen‹ als selbstverständlich voraus« (Arendt 2002, 42). Gleichheit bedeutet Gleichgestellttheit und »für die Gleichgestellten liegt das Schöne und das Gerechte im Wechsel, nur dies bedeutet nämlich Gleiches und Gleichgestelltes« (Aristoteles, *Pol.* VII 3, 1325b7). Politische Herrschaft bedeutet in Abgrenzung zur despotischen Herrschaft (vgl. ebd. I 7) »Herrschaft der Freien und Gleichen« (ebd. I 7, 1255b 16 f.; III 4, 1277b7-15), wobei frei und gleich nur die Tugendhaften sind.

### 1.3.3 Herrscher von Gottesgnaden (Thomas von Aquin)

Der Mensch gerät bei Platon und Aristoteles *im* Erkenntnisprozess nur als Subjekt in den Blick, der Mensch als solcher ist bestimmt durch ein transzendentes Prinzip und bleibt insofern stets »determiniertes Subjekt«; der Mensch als Subjekt und Objekt der Politik wird am übergeordneten Prinzip gemessen, woraus sich eine Ungleichheit zwischen den Menschen als Teil der erschlossenen Welt ergibt. Das Gesagte gilt gleichermaßen für den Mensch als Teil der Menschheit bei Thomas von Aquin. Thomas von Aquin vollzieht jedoch mit dem Prinzip der Individuation eine zumindest teilweise Immanentisierung des Menschen, wodurch der Mensch als Individuum begrifflich vom Mensch an sich getrennt wird. In der Folge wird der Mensch als konkretes Individuum an der göttlichen Ordnung gemessen und folglich für sich gesondert in seiner Verschiedenheit, die an seiner Körperlichkeit festgemacht wird, objektiviert. Es kommt im Erkenntnisprozess nicht zur Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, gleichwohl durch die Immanentisierung des konkreten Individuums ein weiterer Schritt hin zu dieser Spaltung vollzogen wird, die aber erst auftritt, wo der Mensch an sich als Tier, wengleich als höchstes Tier, bestimmt wird. Maßgeblich für die politische Herrschaft aber ist auch bei Thomas von Aquin der Anteil am Göttlichen und damit der – nun allerdings potentiell in Konflikt mit individuellen Strebungen geratende – Anteil an der Vernunftfähigkeit.

Thomas von Aquin hat im eigentlichen Sinne keine politische Theorie formuliert. *De regno* (oder *De regimine principum*) ist eine Gelegenheitsschrift, die zudem unvollendet geblieben und von anderen vollendet wurde; sie ist jedoch für die anthropologische Argumentation Thomas von Aquins und insbesondere für Dimension 3 des anthropologischen Arguments durchaus aufschlussreich. Auch bei Thomas von Aquin ergibt sich aus dem von Natur gegebenen ungleichen Anteil am Göttlichen, den ungleichen Verstandesfähigkeiten, zwangsläufig Ungleichheit zwischen den Menschen als Teil der erschlossenen Welt. »Die Notwendigkeit und Legitimität von Herrschaft begründet Thomas in der

Nachfolge von Platon und Aristoteles mit dem Primat des Intellekts über die übrigen menschlichen Vermögen« (Menschling 2017, 233):

»Es ist immer das Beste, was der Natur entspricht; in den einzelnen wirkt die Natur immer das Beste. Alle Führung in der Natur geht aber von einem einzelnen aus. In der Vielheit der Glieder ist ein einziges, das alle lenkt: das Herz; innerhalb der Seele hat eine beherrschende Kraft die Führung: die Vernunft. Auch die Bienen haben eine Königin, und in der ganzen Welt ist ein Gott, der alles erschaffen hat und nach seinem Willen lenkt. *Der Grund dafür ist durch eine verstandesgemäße Überlegenheit zu finden.*« (*De reg.* I, 2; Herv. F. H.)

Wie die Fähigkeiten des Menschen »Verstand, Sinnlichkeit und körperliche Kraft [...] in ihm aufeinander hingeeordnet [sind], gemäß dem Plan der göttlichen Vorsehung als Ähnlichkeit der Ordnung, die sich im All findet«, das heißt die körperliche Kraft der sinnlichen und geistigen Kraft untergeordnet ist wie die sinnliche der geistigen Wahrnehmung, so sind auch »diejenigen, die durch Verstand hervorragen, [...] von Natur aus Herren; diejenigen aber, denen es an Verstand mangelt, die jedoch körperlich kräftig sind, scheinen von Natur aus zum Dienen bestimmt zu sein« (ScG III, 81). Im Unterschied zu Aristoteles, auf den er sich an dieser Stelle beruft, handelt es sich jedoch um eine gottgegebene Ungleichheit, die in der Individuation der Seele gründet (die wiederum die entscheidende Abweichung darstellt) und damit um Ungleichheit von Natur in einem ursächlichen nicht teleologischen Sinn (auch wenn die Einzelnen sich zu ihrer Bestimmung noch einmal verhalten müssen). Müssen sich die zum Herrschen Bestimmten (Philosophen bzw. männliche Hausvorstände) bei Platon und Aristoteles gewissermaßen erst als solche erweisen, indem sie die Ideen schauen bzw. die notwendigen charakterlichen Tugenden ausbilden und ist die Ungleichheit vom Ende dieses Prozesses her bestimmt, ist der Herrscher bei Thomas von Aquin Herrscher von Gottesgnaden. Selbst wenn sich der Einzelne zu seiner Bestimmung noch einmal verhalten muss, so scheint auch dieses Sich-Verhalten, insofern es sich um eine Frage der Festigkeit des Willens handelt, von den Verstandesfähigkeiten nicht völlig zu lösen und insoweit dem Einzelnen ebenfalls eingeschrieben.

Der Einzelne ist auch bei Thomas von Aquin Teil eines Ganzen und als solches ein Kollektivwesen. In Anschluss an Aristoteles' Bestimmung des Menschen heißt es bei Thomas von Aquin:<sup>17</sup> »Es ist aber die natürliche Bestimmung des Menschen, das für gemeinschaftliches und staatliches Leben erschaffene Geschöpf zu sein« (*De reg.* I, 1). Das zeigt laut Thomas von Aquin bereits die Notwendigkeit, die natürliche Ausstattung des Menschen, dem anstelle der Instinkte die Vernunft gegeben sei. Daneben findet sich auch bei Thomas von Aquin eine von den Grundbedürfnissen unabhängige Begründung: »Auf sich allein gestellt, wäre kein Mensch imstande, das Leben so zu führen, daß er seinen Zweck erreicht. So ist es also der Natur entsprechend, mit vielen gesellig zu leben.« (ebd.) Wie mit Blick auf die natürliche Ausstattung des Menschen, in der dessen Bestimmung als Mängelwesen zumindest aufscheint, so wird auch mit Blick auf den höheren Zweck deutlich, dass der Mensch (im Gegensatz zur Menschheit) bei Thomas von

17 Für die Rezeption der anthropologischen Argumente der Aristotelischen *Politik* in der Philosophie Thomas von Aquins vgl. Schönberger 2012b, 197–202.

Aquin seine Stellung einbüßt, die er zumindest potentiell bei Aristoteles und Platon innehat. Denn während Aristoteles und Platon durchaus davon ausgehen, dass Einzelne zur höchsten theoretischen Einsicht fähig sind, legt Thomas von Aquin im Sinne der oben dargelegten Individuation dar: »Nun ist es aber unmöglich, daß ein einzelner durch seinen Verstand *alle* Erkenntnisse dieser Art gewinnt.« (ebd.; Herv. i. O.) Auch für Platon wird der Philosoph im Umgang mit dem Göttlichen und Geordneten nur selbst göttlich und geordnet, »soweit es ein Mensch kann« (Platon, *Politeia*, 500c), bei Thomas von Aquin aber ist Arbeitsteilung im gemeinschaftlichen Leben nicht nur eine zwischen Nährstand, Wächterstand und Philosophen bzw. *oikos* und *polis*, sondern auch hinsichtlich der Erkenntnis selbst – worin die Fehlbarkeit des Menschen als Individuum zum Ausdruck kommt. Auch die Verbindung von Vernunft und Sprache erfährt hier eine Umdeutung. Die Sprache wird instrumentalisiert, sie wird zum Mittel der gemeinschaftlichen Suche nach Erkenntnis in den verschiedensten Gebieten: »Der augenscheinlichste Beweis dafür liegt wohl darin, daß es allein die Eigentümlichkeit der Menschen ist, sich der Sprache zu bedienen, durch die der einzelne alles, was er auf seinem Gebiet erfaßt hat, restlos dem anderen mitzuteilen vermag.« (*De reg.* I, 1) Die Kennzeichnung als ungleiche Kollektivwesen bleibt also bei Thomas von Aquin bestehen, erfährt aber durch das Prinzip der Individuation erhebliche Umdeutungen; nicht nur handelt es sich um eine gottgegebene Ungleichheit individueller Seelen, gesellschaftliche und politische Zusammenarbeit übernehmen zugleich die Funktion, die individuelle Fehlbarkeit auszugleichen.<sup>18</sup>

## 2. Der naturalistische Mensch

### 2.1 Freiheit: Der Mensch als Teil der natürlichen Ordnung

Im naturalistischen Paradigma wird der Mensch völlig zum diesseitigen nach natürlichen Gesetzmäßigkeiten funktionierenden Wesen. Indem der Mensch die Natur als Erkenntnisprinzip wählt, macht er sich selbst als höchstes Wesen der natürlichen Rangordnung zugleich zum Herrn der Welt und Konstrukteur seiner eigenen Wirklichkeit. Die Vernunft als immanentes Vermögen macht den Menschen selbst zum Träger der vormals göttlichen Schöpferkraft. Fokus und Ausgangspunkt allen Denkens ist nicht mehr Gott, sondern der Mensch.

Das naturalistische Paradigma ist durch eine strukturelle Ähnlichkeit und zugleich einen strukturellen Unterschied zum metaphysisch-theologischen Paradigma gekennzeichnet. Zwar nimmt »Natur« eine quasi-göttliche Stellung ein und wird als gesetz-

18 Das bestätigt zugleich Arendts These einer durch die Überführung des griechischen *zoon politicon* in den lateinischen Begriff des *animal sociale* vollzogenen Entpolitisierung, die in Thomas von Aquins Gleichsetzung von politisch und gesellschaftlich zum Höhepunkt komme (Arendt verweist hier auf den Index Rerum der Tauriner Ausgabe zur *Summa theologica* I q. 96, a. 4): »Der Unterschied zum griechischen Denken liegt im folgenden: Natürlich haben auch Plato und Aristoteles gewußt, daß der Mensch nicht außerhalb der Menschengesellschaft leben kann, aber dies gerade galt ihnen nicht als eine spezifisch menschliche Eigentümlichkeit, sondern im Gegenteil als etwas, was menschliches und tierisches Leben miteinander gemein haben« (2002, 34). Vgl. im Anschluss auch Habermas 1971, der Thomas von Aquin als Vermittler zwischen Aristoteles und Hobbes versteht.