

Freiheit und Autarkie

Antike Vorstellungen eines selbstbestimmten Lebens

Barbara Zehnpfennig

Freiheit in doppeltem Sinn zu verstehen, nämlich als innere und äußere Freiheit, ist kein Spezifikum der Moderne. Es war den Menschen wohl immer bewusst, dass widrige äußere Umstände, etwa eine Gewaltherrschaft, die Freiheit ebenso gefährden können wie widrige innere Bedingungen, z.B. seelische Zwänge. Was die historischen Epochen aber unterscheidet, ist, an welchem Ort man Freiheit primär lokalisiert: im Inneren des Menschen oder in seinen äußeren Lebensverhältnissen. Zeitalter, die dem Tätigsein Vorrang vor der Innerlichkeit einräumen, nehmen von außen kommende Beschränkungen von Freiheitsräumen sicher massiver wahr als Epochen, in denen man, z.B. durch eine religiöse Ausrichtung des Lebens, politische und gesellschaftliche Zwänge duldsamer erträgt, sofern nur der eigene Innenraum unverletzt bleibt. So war dem mittelalterlichen Menschen der Wunsch nach äußerer Bewegungsfreiheit wohl nicht in dem Maß zu eigen wie dem modernen. Letzterer würde, gefragt nach Einschränkungen seiner Freiheit, wahrscheinlich zuallererst an Hemmnisse denken, die ihn von außen beeinträchtigen. Eine radikalisierte Variante dieser Sicht findet sich an der Schwelle zur Neuzeit bei Thomas Hobbes. Dieser deutet den Menschen ganz mechanistisch, organisiert nach dem Prinzip Druck und Stoß, so dass für die innere Freiheit im Grunde gar kein Raum mehr bleibt. Denn ein freier Wille sei eine Chimäre – es gebe »keine andere Freiheit außer der des Freiseins von einem hindernden Widerstand«¹.

Für solche materialistischen Reduktionen des Menschen auf seine Physis gab es natürlich auch schon in der Antike Vorläufer, etwa Demokrit mit seiner Atomtheorie. Doch andererseits verdanken wir der Antike tiefgehende Reflexionen über jene Freiheit, die der Mensch in seinem Inneren besitzt oder erreichen kann; nicht zufällig sind die Begriffe »Autarkie« und »Autonomie« grie-

1 Hobbes: *Leviathan*, S. 34.

chischen Ursprungs. Eine herausragende Rolle beim Nachdenken über Freiheit im Sinne der Unabhängigkeit und Selbstbestimmung nehmen die Philosophie Platons sowie die seines Schülers Aristoteles ein. Beide waren auch für den Hellenismus prägend, also die Ausbreitung des griechischen Denkens über Europa und den Orient. Allerdings gab der Hellenismus ihrer Philosophie eine Wende, die mit der ursprünglichen Intention nicht mehr viel gemein hatte.

Um das platonische Verständnis von Freiheit zu verstehen, ist der Blick auf jene Existenz hilfreich, welche für Platon die unfreieste darstellt: die des Tyrannen.² Von allen beneidet wegen der Grenzenlosigkeit seiner Macht und der Straflosigkeit bei der Befriedigung noch der böartigsten Begierden ist der Tyrann für Platon doch der geknechtetste Mensch schlechthin. Er lebt nämlich keineswegs so, wie er will. Platon meint damit nicht die Tatsache, dass er sich ständig vor den unterdrückten Bürgern verbergen und schützen muss, dass er gezwungen ist, sich mit zweifelhaften Charakteren zu umgeben, weil er nur bei ihnen jene Abhängigkeit erzeugen kann, die fraglose Gefolgschaft sichert, und dass er niemals Freundschaft erleben wird, sondern nur Hass oder Unterwürfigkeit. Das sind äußere Einschränkungen seines Lebens, doch die entscheidende Knechtung betrifft sein Innenleben. Er ist getrieben von seinen Bedürfnissen, die er nicht beherrscht, sondern die ihn beherrschen. Da er im Falschen nach dem Glück, nach dem für ihn Guten sucht, glaubt er, von allem immer mehr haben zu müssen, was ihn ruhelos macht, aber auch immer ungerechter, vernunftloser, niederträchtiger. Letztlich ist er, als Verkörperung aller Untugenden, in sich zerrissen und sich selbst feind. So erscheint tyrannische Willkür als das Gegenteil von Freiheit. Der triebgesteuerte Mensch hat die Vernunftanteile in seiner Seele unterjocht und damit das, was tatsächlich frei machen könnte.

Denn für Platon besteht wahre Freiheit nicht in Herrschaftslosigkeit, sondern in der Herrschaft der Vernunft. Das gilt innerseelisch wie politisch, wobei Letzteres als Abgeleitetes zu betrachten ist. Vernunft kommt in den Staat nur durch den Menschen, deshalb die schon in der damaligen Zeit als ungewöhnlich empfundene Forderung nach der Philosophenherrschaft, der Herrschaft des Weisen.³ Zweifellos schwebt Platon als Vorbild dafür Sokrates vor Augen, jener unermüdlich Fragende und Suchende, dessen Weisheit in der Einsicht

2 Für die folgenden Ausführungen vgl. Platon: *Politeia* 563 d – 592 b.

3 Platon: *Politeia* 473 b-e.

in die eigene Bedürftigkeit, in das eigene Angewiesen-Sein auf das Gute und dessen Erkenntnis ist.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich eine eigentümliche Dialektik von Freiheit und Bindung, von Autarkie und Angewiesenheit. Die Suche nach der Wahrheit, letztlich nach dem, was wahrhaft gut ist, befreit von der Befangenheit in das Ich – für Platon ist das größte aller Übel die übermäßige Selbstliebe bzw. zu meinen, »das Seine höher als das Wahre schätzen zu müssen«⁴. Die Befreiung von der Selbstbezogenheit eröffnet erst die Möglichkeit zur Suche nach der Wahrheit, nach dem Guten, das zu erkennen das menschenmögliche Glück bedeutet: Wenn man weiß, was wahrhaft gut ist, bedarf man nichts mehr darüber hinaus. Das bezeichnet den Zustand der Autarkie. Doch die Erkenntnis darf man sich wiederum nicht als Besitz vorstellen. Vielmehr lebt die Erkenntnis nur im Vollzug,⁵ das Gute nur in seiner Verwirklichung, aber eben nicht im Sinne eines Guten nach eigenem Maß. Insofern besteht die wahre Freiheit in der Bindung an den übersubjektiven Maßstab, weil der Mensch auf diese Weise die in ihm angelegte Vernunft realisiert. Das unbegrenzte Mehr-Haben-Wollen, das den Tyrannen antreibt, die Pleonexie, ist dem Weisen fremd, weil er anstelle der Güter das Gute als das ihm Eigene weiß.

Die Seelenruhe, die sich dadurch einstellt, hat allerdings nichts mit passivem Selbstgenuss oder Verzicht auf alles Weltliche zu tun. Sie besteht vielmehr in der Gewissheit, mit der tätigen Ausrichtung auf das Gute das eigene Wesen zu verwirklichen und damit gegenüber den Dingen der Welt größtmögliche Unabhängigkeit zu gewinnen. Ein solcher Mensch ist mit sich im Reinen, er verfügt über ein seelisches Gleichgewicht, das ihn auch härteste Schicksalsschläge gelassen ertragen lässt. Mit der Schilderung, wie Sokrates noch in der Stunde seines Todes nicht vom Philosophieren ablässt und auch keinen Groll gegen die hegt, die ihn zu Unrecht zum Tode verurteilt haben, setzt Platon dieser Haltung ein Denkmal.⁶

Platons Schüler Aristoteles konzipiert ein anderes Bild vom Weisen, von der Autarkie. Zwar hängt auch bei ihm Autarkie mit der Verwirklichung des eigenen Wesens zusammen, wie er am Beispiel des Staates zeigt. Nur der Staat ist ganz das, als was er von Natur aus vorgesehen ist, wenn er den Bürgern das vollkommene Leben, nämlich das der Tugend, ermöglicht.⁷ Aus der Not-

4 Platon: *Nomoi* 731 e – 732 a.

5 Vgl. Platon: *Symposion* 207 e – 208 b.

6 Vgl. dazu Platon: *Phaidon*.

7 Aristoteles: *Politik* 1252 b 25f.

wendigkeit der Überlebenssicherung entstanden, hat der Staat doch nur dann Bestand, wenn er nicht bloß das Überleben, sondern auch das gute Leben garantiert. In der Übereinstimmung von Sein und Sollen, von Natur und ihrer Verwirklichung liegt die Autarkie, das Nichts-mehr-weiter-Bedürfen. Mit Autarkie gemeint ist also selbst hier, wo es sich noch gar nicht um den einzelnen Menschen, sondern um die staatliche Gemeinschaft handelt, nichts Äußerliches, etwa ökonomische Unabhängigkeit. Vielmehr ist jene innere Unabhängigkeit gemeint, die daraus resultiert, dass eine Sache ganz das ist, was ihre Natur ihr zu sein gebietet.

Beim Menschen ist es, auch darin folgt Aristoteles zunächst noch seinem Lehrer, die Tugend, also Vernunft, Besonnenheit, Gerechtigkeit etc., in der sich sein Wesen realisiert. Durch die Unterscheidung der Tugenden in ethische und dianoetische, also solche der Praxis und solche des Geistes, ergibt sich aber eine folgenreiche Veränderung gegenüber dem platonischen Modell. Alles, was mit der Praxis zu tun hat, ist ungenauer und unbestimmter als das, womit die Theorie sich befasst. Im Empirischen, innerhalb dessen Tugenden wie Tapferkeit oder Gerechtigkeit zum Tragen kommen, bleibt als Orientierungsmaßstab nur der Habitus, der sich durch Gewöhnung einstellt.⁸ Hier gibt es also keine wissenschaftliche Exaktheit, sondern nur eine durch die jeweiligen Umstände bedingte und bestimmte Einübung ethisch wertvoller Verhaltensweisen. Insofern kann es in diesem Bereich auch keine wahre Unabhängigkeit geben; das Leben der Praxis, in seiner wichtigsten Form: das Leben des Politikers, nimmt für Aristoteles deshalb nicht den höchsten Rang unter den Lebensformen ein.

Autarkie ermöglicht nur die theoretische Existenz, das Leben des Philosophen, der sich mit Metaphysik und das heißt: dem Unveränderlichen befasst. Ein Teil der dianoetischen Tugenden, etwa Besonnenheit, Klugheit und Urteilkraft, hat auch noch einen Praxisbezug, insofern sie dazu verhelfen sollen, das Handeln richtig auszurichten. Dadurch sind sie in gewisser Weise »kontaminiert« mit dem Konkreten und stets Veränderlichen, das keine letzte Gewissheit und damit auch keine wahre geistige Unabhängigkeit zulässt. Das menschliche Glück verortet Aristoteles dennoch in diesem Bereich⁹ – ein für jeden anderes Glück, so wie auch das Gute nur in seinen unterschiedlichen konkreten Ausformungen existiert. Die eigentliche Glückseligkeit (Eudaimonia) verwirklicht sich aber erst durch den Teil der dianoetischen Tugend, der

8 Aristoteles: Nikomachische Ethik 1103 a 14 – b 24.

9 Ebd. 1143 b 15.

sich nicht den menschlichen Dingen, sondern dem Immerseienden widmet: die Weisheit.

Sache der Weisheit ist es, reine Theorie zu betreiben und sich sozusagen den ›letzten Dingen‹ zuzuwenden: Mathematik, Physik, Gott.¹⁰ Die Freiheit, die Aristoteles hier wirken sieht – und so viel eindeutiger und uneingeschränkter wirken sieht, als es bei der Behandlung der menschlichen Dinge möglich ist –, liegt in der Zweckfreiheit der theoretischen Betrachtung. Alles, was mit der Praxis zu tun hat, ist durch konkrete Zwecke gebunden. Eine Theorie, die sich mit den letzten Ursachen des Kosmos befasst, ist hingegen Zweck an sich, sie hat keinen über die Tätigkeit des Nachdenkens hinausgehenden Nutzen. Für Aristoteles ist dieses geistige Tätig-Sein um seiner selbst willen im Grunde eine Nachahmung dessen, was er als das Göttliche versteht: Gott ist das sich selbst denkende Denken.¹¹ Die göttliche Autarkie liegt demnach im Selbstbezug und die menschliche Autarkie in der Lösung von praktischen Zielsetzungen sowie einer Theorie, die den göttlichen Selbstbezug durch das Verharren des Denkens im Raum des Denkens zu imitieren versucht. Allerdings holen den Metaphysiker die Anforderungen des Lebens in gewisser Weise wieder ein. Er bedarf für sein Tun der Muße, welche nur gegeben ist, wenn alle Bedürfnisse des Lebens gestillt sind. Dafür sind die Sklaven zuständig, so dass die Freiheit des Philosophen durch die Unfreiheit der Sklavenarbeit erkaufte ist.

Was bei Platon noch Einheit war – die Erkenntnis des Guten, die die gesamte Existenz neu ausrichtet und Glückseligkeit ermöglicht –, tritt bei Aristoteles also auseinander: Theorie und Praxis bezeichnen unterschiedliche Bereiche, sind von unterschiedlichen Formen des Guten getragen und realisieren demgemäß auch unterschiedliche Grade des Glücks. Glückseligkeit und Autarkie gibt es nur im theoretischen Leben.

Die hellenistischen Schulen, die dann nach Aristoteles, nämlich ab ca. 300 v. Chr., das geistige Leben bestimmen, wandeln scheinbar stärker auf den Spuren des Sokrates, knüpfen sie doch zum Teil an den Gedanken der Sokrates-Schüler Antisthenes und Aristipp an. Doch was die hellenistischen Schulen eint, ist die Bevorzugung der Praxis gegenüber der Theorie, was zu einer Funktionalisierung oder sogar Entwertung der Erkenntnis führt. Dadurch ist der sokratisch-platonische Kerngedanke einer Einheit von Erkenntnis und Existenz im Grunde bereits aufgegeben. Gemeinsam ist den hellenistischen Schulen der Stoa, Epikureer und Skeptiker auch das Streben nach Glück in

10 Aristoteles: Metaphysik 1064 b 1 – 3.

11 Ebd. 1074 b 34.

Form des Seelenfriedens. Freilich verfolgen sie dies Ziel auf sehr verschiedene Weise.

So ist für die Stoiker, die Gedanken der von Antisthenes begründeten Schule der Kyniker aufnahmen, die Bedürfnislosigkeit der Königs- und zum glückseligen, autarken Leben. Denn nur, wenn man gar nicht will, was man nicht sicher erreichen kann, sind Wollen und Wirklichkeit in Einklang, und die Seele findet ihren Frieden. Das bezeichnet den Zustand der »Apathie«, der Freiheit von bedrängenden Wünschen und Leidenschaften. Einen ganz anderen Weg schlagen Epikur und seine Schüler ein, die der Maximierung der Lust das Wort reden, um in den Zustand der Seelenruhe, der Ataraxie, zu gelangen. Allerdings ist damit nicht eine hemmungslose Vermehrung von Bedürfnissen gemeint, sondern ein sorgfältig durchgeführtes Lust-Unlust-Kalkül. Nur bei einer positiven Lustbilanz, die den möglichen Umschlag von Lust in Unlust miteinberechnet hat, kommt die Seele zur Ruhe. Und eine dritte Variante, sich von bedrängenden, Unruhe stiftenden Gedanken und Bedürfnissen zu befreien, liefern die Skeptiker. Der sicherste Weg, sich der Zweifel, ob man die Dinge richtig sieht, zu entledigen, ist die Enthaltung von jedem Urteil. Wenn man einsieht, dass wirkliche Erkenntnis nicht möglich ist, verschafft das jenen inneren Frieden, den man als Eudaimonie bezeichnen kann.

Erkennbar geht es bei allen drei Denkrichtungen um das individuelle Wohl, nicht mehr um das, was für Platon die höchste Vollendung des Lebens darstellte, nämlich »mit dem Eigenen auch das Gemeinsame zu retten«¹². Erkennbar ist der Seelenfrieden bei allen dreien Ergebnis eines Verzichts, sogar bei Epikur: Man verzichtet auf unerfüllbare Bedürfnisse, auf übermäßigen Genuss, auf den Wunsch, die Wahrheit zu erkennen. Und schließlich handelt es sich bei allen dreien um Anleitungen zu einer Lebenspraxis, der die eigentliche Begründung fehlt. Denn es wird keine letzte Erkenntnis mehr angestrebt, von der her sich z. B. eine bestimmte Welthaltung gar nicht mehr als Verzicht darstellte, sondern nur noch das Denken praktiziert, das den selbstgesetzten Zwecken dient. Sich von diesen zu befreien, war offenbar nicht das Ziel – anders als bei Platon, bei dem das Glück nicht zuletzt in der Lösung aus den Beschränkungen resultierte, denen das Ich sich selbst unterwirft.

12 Platon: *Politeia* 497 a (eigene Übersetzung).

Literatur

In der nachfolgenden Literaturliste werden Referenzen, die im Manuskript zitiert wurden, nicht gesondert ausgezeichnet. Mit »**« ausgezeichnete Referenzen sind als Leseempfehlungen zu verstehen.

- Aristoteles: Metaphysik, übers. von Thomas A. Szlezák, Berlin 2003.
- Aristoteles: Nikomachische Ethik, Neubearb. von Dorothea Frede, Werke in deutscher Übersetzung, Band 6, Berlin 2020.
- Aristoteles: Politik, übers. von Eckart Schütrumpf, Werke in deutscher Übersetzung, Bände 9.I – IV, Berlin 1991–2005.
- **Ernst, Gerhard (Hg.): Philosophie als Lebenskunst. Antike Vorbilder, moderne Perspektiven, Berlin 2016.
- **Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit, Frankfurt a.M. 2011.
- Hobbes, Thomas: Leviathan: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (1651), hg. von Iring Fetscher, Frankfurt a.M. 1984.
- Platon: Nomoi, hg. von Gunther Eigler, Werke, Bände 8,1 und 8,2, Darmstadt 1990.
- Platon: Phaidon, hg. und übers. von Barbara Zehnpfennig, Hamburg 2012.
- Platon: Politeia, hg. von Gunther Eigler, Werke, Band 3, Darmstadt 1990.
- Platon: Symposion, hg. und übers. von Barbara Zehnpfennig, Hamburg 1991.
- **Warnach, Walter: »Freiheit I.«, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2, Basel/Stuttgart 1972, S. 1064–1074.
- **Zehnpfennig, Barbara: Platon zur Einführung, 5. Aufl., Hamburg 2017.

