

Günter Abel  
Stoizismus und Frühe Neuzeit



Günter Abel

# Stoizismus und Frühe Neuzeit

Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens  
im Felde von Ethik und Politik



1978

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Gedruckt mit Unterstützung der Ernst-Reuter-Gesellschaft  
der Förderer und Freunde der Freien Universität Berlin e.V.

*CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek*

**Abel, Günter**

Stoizismus und frühe Neuzeit : zur Entstehungsgeschichte  
modernen Denkens im Felde von Ethik u. Politik. – Berlin,  
New York : de Gruyter, 1978.

ISBN 3-11-007262-9

©

1977 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag,  
Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.  
Berlin 30

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile  
daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Printed in Germany

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co., Berlin

Einband: Lüderitz & Bauer, Berlin

Für Angelika



## Vorwort

Dieses Buch ist die überarbeitete und in den Anmerkungen ganz erheblich gekürzte Fassung meiner 1976 an der Freien Universität Berlin vorgelegten Dissertation.

Mit dem Stoizismus der Frühen Neuzeit kam ich erstmals im Marburger Seminar von Herrn Prof. Dr. Gerhard Oestreich in Berührung, dem ich für seine fachkundige und wertvolle Unterstützung danken möchte. Mein Dank geht weiterhin an Herrn Prof. Dr. Michael Landmann und an Herrn Prof. Dr. Reinhard K. Maurer, beide Berlin, die in manch kritischem und förderlichem Gespräch an der Bearbeitung des Themas interessiert und beteiligt waren.

Mein besonderer Dank aber gilt Herrn Prof. Dr. Alexander Schwan, Berlin. Er hat das Entstehen dieser Untersuchung sachkundig und offen begleitet und das Interesse an den behandelten Gegenständen stets auf die ihm eigene Art belebt und angeregt.

Zu danken ist hier auch der Studienstiftung des Deutschen Volkes für die großzügige Gewährung eines Stipendiums, ohne das diese Arbeit nicht entstanden wäre.

Vergessen möchte ich nicht Herrn Dr. Kurt Wassermann (†), dem ich den ersten Zugang zur Philosophie überhaupt verdanke.

Berlin, im September 1977

Günter Abel





## Inhaltsverzeichnis

Vorwort. . . . .	VII
------------------	-----

### Erster Teil

I. Zur Gliederung . . . . .	1
II. Erneuerter Stoizismus und Frühe Neuzeit . . . . .	7
III. Stoische Lehrstücke in Humanismus und Renaissance . . . . .	43

### Zweiter Teil

IV. Späthumanismus und bewußte Erneuerung der Stoa (Justus Lipsius) . . . . .	67
1. Stoizismus als praktische Philosophie . . . . .	67
2. Ethik und Politik . . . . .	72
3. Naturlehre und Vernunftgesetz . . . . .	92
4. Ordo in iubendo et parendo . . . . .	99
V. Neustoizismus als Denk- und Handlungsform (Guillaume Du Vair) . . . . .	114
1. Moralphilosophie und eigene Zeitsituation . . . . .	114
2. Traktat über Standfestigkeit und Trost . . . . .	125
3. Amtstätigkeit und Weltbild . . . . .	145
VI. Im Vorhof skeptischen Rationalismus' und absoluter Monarchie (Pierre Charron) . . . . .	153
1. Menschenbild und Weltsicht . . . . .	153
2. Religiöse Apologetik und natürliche Begründung . . . . .	160
3. Weisheit als Preudhommie . . . . .	175
4. Stoische und skeptisch-relativistische Momente . . . . .	187
5. Moral und Politik . . . . .	208

## Dritter Teil

VII. Aspekte des Wirkungszusammenhangs neustoischer Lehren	228
1. Neustoizismus und Ramismus . . . . .	228
2. Erneuerte Stoa, Aristotelismus und Aristoteles . . . . .	246
3. Neustoisches Denken in Frankreich zwischen 1580 und 1610/20	272
VIII. Zur philosophischen Kritik des Stoizismus bei G. W. F. Hegel	311
IX. Literaturverzeichnis . . . . .	355
Namen- und Sachverzeichnis . . . . .	370

## Erster Teil

### I. Zur Gliederung

Die hier vorgelegte Untersuchung ist von der Absicht getragen, gleichsam vom Ende der Neuzeit her etwas über deren anfängliche Konstitutionszusammenhänge zu erfragen. Dies geschieht in besonderer Konzentration auf die Bereiche Praktischer und Politischer Philosophie, um von dort aus die Veränderungen in der Welt- und Menschensicht sowie im Handlungsethos auszumachen, die die Neuzeit von der mittelalterlichen Welt abheben. Es geht also um die axiologischen und gnoseologischen Voraussetzungen, Perspektiven, Erwartungen und Motivationen, die der Mensch im Verhältnis zu sich selbst, zu anderen Menschen, zur gesellschaftlichen (und staatlichen) und zur äußeren Natur aufbringt. In der fundamentalen Umstrukturierung der Lebens- und Geschichtswelt wird diejenige Leistung installiert, die wir als neuzeitliche Rationalität und als Neuzeit begreifen. Diese Entwicklung verläuft nicht sogleich über die Subjektivität des als Subjekt gedachten menschlichen Individuums, sondern zunächst wesentlich über die auf immanente, intransitive und endogene Rationalität gerichtete Autonomisierung der einzelnen Kultursphären (Wissenschaft, Kunst, Politik, Wirtschaft), in deren Zusammenhang dann die zugleich freisetzende und in die Kultursphären wiederum rückwirkende Subjektivierung auch des menschlichen Individuums steht.

Unser Leitmotiv ist nun die Frage nach der Stellung eines unter diesen Zeitbedingungen erneuerten Stoizismus in Genesis und Funktionszusammenhang der frühneuzeitlichen Entwicklung. Der dabei herausgearbeitete Neustozismus erscheint uns als ein wesentliches Bindeglied zwischen dem theoretischen Ursprung der neuzeitlichen Rationalität im Spät nominalismus und deren abstrahierender und philosophisch reiner Fassung bei den Wissenschaftlern und Philosophen des 17. Jahrhunderts. Neustoisch ist der Index jenes geschichtszeitlichen Zusammenhangs, der diese Umstrukturierung der Lebens- und Geschichtswelt trägt. Zur Darlegung dieses Vorgangs greifen wir auf den Späthumanismus und die Renaissancephilosophie des ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts zu-

rück und versuchen diese Entwicklung besonders am Beispiel Frankreichs, dem mit Blick auf die Entwicklung des Rationalismus und der Aufklärung eine bedeutende Stellung zukommt, aufzuweisen.

Der Erste Teil der Untersuchung besteht aus zwei weiteren Abschnitten, von denen der folgende neben einigen Bemerkungen zur Forschungslage bereits eine grundsätzliche Erörterung des Zusammenhangs von (Neu)Stoizismus und Früher Neuzeit gibt. Dies geschieht wesentlich in Auseinandersetzung mit den geschichtsphilosophischen Positionen von W. Dilthey ( der in seinem Konzept des „natürlichen Systems“ einen unmittelbaren, konfliktfreien und konstitutiven Zusammenhang von römischem Stoizismus und Neuzeit erstellt) und H. Blumenberg (der für die Neuzeit jeden Bezug zur Stoa bestreitet). Von beiden Deutungen heben wir uns ab. Gegenüber Dilthey geschieht dies in der doppelten Hinsicht, daß neuzeitliche Rationalität nicht primäre, teleologische Natürlichkeit, und daß der Stoizismus der Frühen Neuzeit nicht einfach Erneuerung der antiken Stoa ist. Gegen Blumenberg stellen wir den Aufweis, daß der Neustoizismus im Bereich von Ethik und Politik etwa die Hobbessche Leistung eines Übergangs der Selbsterhaltung als Trieb zur Selbsterhaltung als Vernunft durch eine Transformation des schon für die antike Stoa zentralen Zusammenhangs von Natur und Vernunft im Grundraster bereits aufbringt, und daß neustoische Momente an der Hobbesschen Konstruktion selbst nicht unbeteiligt sind. Dabei nehmen wir Blumenbergs Deutung der Neuzeit als „zweite Überwindung der Gnosis“ auf, versuchen aber in näherer Erörterung gerade die unterschiedene Zusammengehörigkeit von Stoizismus (aufgefaßt als Krisenphilosophie) und Gnosis in der Antike einerseits, von gnostischer Situation am Ausgang des Spätmittelalters und Neustoizismus am Beginn der Neuzeit andererseits herauszustellen.

Im Sinne einer präziseren Einstimmung wird dann im dritten Kapitel auf einige Interpretamente und Zusammenhänge aufmerksam gemacht, die zum einen für den Humanismus und die Renaissancephilosophie von zentraler Bedeutung sind, und die zum anderen Lehrstücke darstellen, zu denen gerade die Stoa originäre Beiträge geliefert hat und die nicht selten die Mitte stoischen Denkens berühren.

Der dreigliederte Zweite Teil thematisiert zunächst anhand des Werkes von J. Lipsius den Übergang eines philosophischen Späthumanismus zur praktischen Philosophie und weiterhin zur politischen Theorie im engeren Sinne. Mit Lipsius kommt es zu einer bewußten Erneuerung besonders des römischen Stoizismus im Interesse einer die Sicherung des

Individuums voraussetzenden Verwirklichung des Ideals der Apathie und Ataraxie angesichts der Leben und Existenz des einzelnen Menschen bedrohenden Situation der Bürgerkriege, des Ordnungsschwundes, der Krise. Die instrumentale Bestimmung von Philosophie als eher technische Kunst der Lebensführung, die prophylaktische Praxisbezogenheit sowie die entschiedene Konzentration des Stoizismus auf den Menschen scheinen in besonderer Weise geeignet, der in den *publicis malis* gefährdeten und bedrohten individuellen Lebenswelt eine (endogene) Rationalität zu vermitteln. Um das Ideal der altstoischen Apathie und Ataraxie in der geschichtlichen Situation des späten 16. Jahrhunderts verwirklichen zu können, bedarf es für das Individuum einer ausgesprochen kämpferisch-standfesten und aktiven Haltung. Die Disziplinierung zunächst des eigenen Selbst nach Maßgabe der Vernunft und in einem zweiten Schritt sodann auch die Forderung einer rationalen, immanent gesetzmäßigen Disziplinierung des sozialen und staatlichen Bereichs bilden die entscheidenden Strategien. Der politisch-staatlichen Ordnung kommt dabei eine herausragende Stellung zu, weil sie die geschichtlich erfahrene Krise überwinden und diese Überwindung durch ihre Leistung als Machtstaat stabilisieren und auf Dauer stellen soll. Um diese Aufgabe erfüllen zu können, muß die immanente Gesetzmäßigkeit der Politik beachtet werden, was zu einem bestimmten Spannungsverhältnis von Ethik und Politischer Klugheit führt. Lipsius versucht hier auf eigentümliche Weise die Eigengesetzlichkeit des Politischen unter Beibehaltung des ethischen Anspruchs zu fassen, wobei charakteristisch neuzeitliche Transformationen unausweichlich sind. Wir verfolgen diese Zusammenhänge bis in die politische Theorie im engeren Sinne, d. h. über die Laisierung des Staates und die neuzeitliche Disziplinierung bis in die Lehre politischen Handelns hinein, die neben einer Psychologie der Herrschaftssicherung zugleich in Gestalt des Beamten-tums (Regierung und Verwaltung) und des Heerwesens die beiden Grundpfeiler des frühmodernen Staates entwickelt.

Der Neustoizismus ist nun ineins Denk- und Handlungsform, und dieser Zusammenhang läßt sich an Leben und Werk G. Du Vairs besonders deutlich aufweisen. Du Vair steht nicht nur aktiv im politischen Leben, sondern er verfaßt u. a. auch eine Darstellung und Erörterung der stoischen Moralphilosophie, die in Hinsicht auf die Psychologie der Affekte über die antike Stoa hinausgeht. Seine philosophischen Schriften und besonders seine Abhandlung über die Standfestigkeit und den Trost in den *calamitez publiques* bilden die Innenseite seiner politischen Erfahrungen und Handlungen. An Du Vair können wir sehen, daß und auf

welche Weise die Aufnahme und Umsetzung stoischen Denkens in der geschichtlichen Situation wurzeln und in ihrer Funktion in einem konkreten Sinne an der Etablierung der absoluten Monarchie in Frankreich beteiligt sind.

Das dritte Kapitel dieses Zweiten Teiles untersucht dann die Vermittlung und den Begründungszusammenhang von Anthropologie, Weltlehre, Sozialphilosophie und Politischer Theorie anhand des Werkes von P. Charron. Mit Charron befinden wir uns im unmittelbaren Vorhof zu skeptischem Rationalismus und absoluter Monarchie. Trotz aller Unzulänglichkeit und Krisenhaftigkeit der menschlichen Natur und der geschichtlichen Wirklichkeit nimmt Charron eine grundsätzlich positive Einschätzung des Menschen vor, und er entfaltet von der menschlichen Natur her das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu Anderen und zur äußeren Wirklichkeit. Die Immanentisierung und Säkularisierung der ‚Weisheit‘ kommt über die Renaissancephilosophie bei Charron zu einem gewissen Abschluß. Ähnlich wie im Werk Charrons religiöse Apologetik und naturhafte Grundlegung zueinander in Spannung treten, so scheinen auch axiomatische und skeptisch-relativistische Momente in seinem Denken unvereinbar gegeneinander zu stehen. In einem längeren Abschnitt gehen wir dem Verhältnis von Stoa und Skepsis im Denken Charrons nach und suchen gerade die Zusammengehörigkeit beider durch Aufweis der Übereinstimmung der beiden Denkstilen vorausliegenden axiologischen Basis zu erbringen. Das spezifische Verhältnis von Zweifel und Gewißheit, wie wir es an Charron entfalten können, läßt dessen Gedanken in den Zusammenhang systematischer Skepsis und Gewißheit neuzeitlicher Subjektivität treten. Die philosophische Theorie steht nun der politischen keineswegs entgegen, sondern beide sind von Anfang an als zusammengehörig gedacht. Bedeutsam ist dabei die Dissoziation der Lebenswelt nach Innen und Außen, Privat und Öffentlich. Trotz allen notwendigen Engagements im Felde des Politischen leiht sich der neustoische Weise nur der Öffentlichkeit, er gibt sich ihr nicht hin. Für ihn als naturgeadeltem Individuum hat der Staat einerseits keine universale Verbindlichkeit mehr, andererseits aber wird er als Ordnung von Befehl und Gehorsam dadurch legitimiert und sinnvoll, daß seine unterdrückende Ordnungsleistung gerade den neustoischen Weisen in seiner verinnerlichten Existenz sicherstellt. Am Gerechtigkeitsbegriff wird dieser Zusammenhang besonders greifbar. Die Entfaltung der Architektonik und Regierungstechnik der politischen Theorie im engeren Sinne führt diesen Zusammenhang in machstrategischer Hinsicht aus.

Der Dritte Teil unserer Untersuchung möchte (a) den Neustoizismus in seiner Beziehung zu den (etwa nach Keckermann) beiden wichtigsten Philosophien der Zeit, zu Ramismus und Aristotelismus, bestimmen, (b) am Beispiel Frankreichs im Zeitraum von 1580 bis 1610/20 zeigen, wie sehr und in welcher Weise der Zeitindex neustoisch ist, d. h. die einzelnen Lebens- und Kulturbereiche mit neustoischen Lehren durchsetzt sind, und (c) die Frage nach dem (Neu)Stoizismus in grundsätzlicher Perspektive aufnehmen, indem wir uns mit der philosophischen Kritik des Stoizismus bei Hegel auseinandersetzen.

In einem ersten Kapitel geht es um das Verhältnis von Neustoizismus und Ramismus, wobei es uns unter formalem Aspekt auf den Nachweis ankommt, daß die *Politica* des Lipsius die ramistische Dichotomisierung zur Anwendung bringt. Inhaltlich gilt es die Bestimmung von Dialektik/Logik und Rhetorik bei Ramus im Zuge des logischen Anti-Aristotelismus als eine Hinwendung zu stoischen Vorstellungen aufzufassen und die ausgesprochen stoischen Interpretamente bei Ramus (besonders das Verhältnis von Natur und Vernunft) herauszuarbeiten. Den Gemeinsamkeiten von Neustoizismus und Ramismus steht allerdings ein entscheidendes Moment entgegen: Ramus klammert Ethik aus seinen Anstrengungen aus und läßt Philosophie in Logik/Dialektik aufgehen. Praktische und Politische Philosophie aber sind zufolge des Neustoizismus das Herzstück von Philosophie überhaupt.

Es folgt das zweite Kapitel dieses Teiles zum Verhältnis von Neustoizismus und Aristotelismus, was die Inbezugsetzung einer Weltanschauung mit einer Schulphilosophie bedeutet. Obwohl die Peripatetiker in den Schulen herrschen, ist doch der Anti-Aristotelismus die für die Frühe Neuzeit kennzeichnendere Haltung. Dabei gilt es Aristoteles deutlich vom zeitgenössischen Aristotelismus zu unterscheiden. Der Neustoizismus hat ein gedoppeltes Verhältnis zur aristotelischen Lehre. Zum einen profitiert er und beteiligt sich selbst an den Angriffen auf Aristotelismus und Aristoteles, und zum anderen lassen sich innerhalb der zeitgenössischen Aristoteles-Rezeption selbst originär stoische Lehrstücke als bestimmend aufweisen. Um diesen Zusammenhang deutlich zu machen, gehen wir an einigen Stellen auf Aristoteles selbst zurück. Die Entwicklung der aristotelischen *phronesis* bis zur *prudencia civilis* bei Lipsius wird verfolgt, wobei gerade von der Warte der philosophischen Bestimmung von Ethik und Politik bei Aristoteles der immanente Zugewinn der Politik an Spezifität im neuzeitlichen Stoizismus in kritischer Perspektive in den Blick gerät.

An diese Ausführungen schließt sich als drittes Kapitel ein mosaikhafter Abschnitt über die Durchdringung der einzelnen Lebens- und Kulturbereiche in Frankreich zwischen 1580 und 1610/20 mit neustoischen Lehren an. Gegen Ende dieses längeren Abschnitts folgen zwei Exkurse, zunächst zur antistoischen Argumentation von B. Pascal, und sodann zum Verhältnis von Stoizismus und entstehendem Kapitalismus am Beispiel des *Mercator Sapiens* (1632).

Abschließend, dennoch aber zentral und gleichsam die bisherige Erörterung des Stoizismus ins Grundsätzliche treibend, setzen wir uns mit der philosophischen Kritik des Stoizismus bei Hegel auseinander. Dabei versuchen wir, sowohl die Hegels Philosophie immanenten Voraussetzungen seiner Kritik am Stoizismus freizulegen als auch das charakteristisch Unhegelsche am Stoizismus auszumachen. Es ergibt sich von daher, daß Hegel bereits einen Stoizismus thematisiert, der im Kontext der neuzeitlichen Subjektivität steht, wodurch er, Hegel, zum einen einen indirekten Nachweis dafür gibt, daß Stoizismus und Neuzeit einen inhaltlichen Bezug haben (ähnlich wie später Nietzsche dies in seiner Stoizismus-Kritik tut), er damit aber zum anderen auch nicht den ganzen Gehalt stoischer Philosophie trifft.



## II. Erneuerter Stoizismus und Frühe Neuzeit

Im ‚Archiv für Geschichte der Philosophie‘ erschien 1892/93 W. Diltheys Abhandlung über *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert*, die besonders durch die Studie in den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften (1904) über *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts* erweitert wurde. Nach Dilthey hat die Erneuerung der römischen Stoa zusammen mit religiösen Ideen und den mathematisch orientierten Naturwissenschaften wesentlich zur Herausbildung des „natürlichen Systems der Geisteswissenschaften“ beigetragen, jener Lehre also, „nach welcher in der menschlichen Natur ein natürliches System der Religion und Sittlichkeit, des Rechtes und der wissenschaftlichen Wahrheit enthalten ist“. Römische Stoa hilft bei der „Sprengung der kirchlich-feudalen Gesellschaftsordnung“ des Mittelalters, wirkt befreiend hin auf das natürliche System. Dilthey sieht die Anstrengungen gut zweier Jahrhunderte als den Versuch, der natürlichen Tendenz, dem natürlichen System zum Durchbruch zu verhelfen. „In ihm liegt das lösende Wort für die Bedürfnisse des 17. Jahrhunderts. Seine Grundlage aber war die Lehre von Gemeinbegriffen, eingeborenen Begriffen oder elementaren Einsichten, auf welche eine rationale Theologie, Rechts- und Staatswissenschaft und schließlich auch eine rationale Naturwissenschaft gegründet werden konnte“, und genau dieser Vorgang der Grundlegung ist von der römischen Stoa beeinflusst. „Es liegen nach diesem System in der Menschennatur feste Begriffe, gesetzliche Verhältnisse, eine Gleichförmigkeit, welche überall dieselben Grundlinien von wirtschaftlichem Leben, rechtlicher Ordnung, moralischem Gesetz, Schönheitsregeln, Gottesglauben und Gottesverehrung zur Folge haben muß. Diese natürlichen Anlagen, Normen und Begriffe in unserem Denken, Dichten, Glauben und gesellschaftlichen Handeln sind unveränderlich und vom Wechsel der Kulturformen unabhängig. Sie beherrschen alle Völker, sie wirken in allen Gegenden. Die Autonomie des Menschen ist in ihnen gegründet.“ Gerade die Stoa kann eine solche Leistung erbringen, denn das „Verhältnis der Zeit zu der Stoa und der durch sie bedingten römischen Lebensansicht beruht vornehmlich darauf,

daß hier ein Zusammenhang gegeben war, in welchem aus dem teleologischen Charakter des Weltzusammenhanges vermittelt der Lehre vom Menschen ein Inbegriff allgemeingültiger und unveränderlicher Regeln abgeleitet wurde, an welche jede Ordnung der Gesellschaft in Recht, Staat und religiösem Glauben gebunden ist.“<sup>1</sup>

Für die Konzeption des natürlichen Systems bei Dilthey ist es kennzeichnend, daß die Autonomieanstrengungen der Vernunft getragen sind von der Versicherung ihrer tiefen Natürlichkeit, ihrer natürlichen Teleologie. Es liegt gleichsam in der Natur selbst beschlossen, daß sich die Vernunft autonomisiert. Dilthey erhebt das teleologische Moment damit zum Grundmerkmal auch einer neuzeitlichen Rationalität und macht diese aus der Stoa ableitbar. Hinsichtlich des antiken Stoizismus ist Diltheys Einschätzung sicher treffend, denn für diesen sind die Naturteleologie und die Vorstellung des Organismus sowie eines tätigen Kosmos zweifelsohne konstitutive Merkmale. (Der Kosmos selbst ist ein agierendes Wesen, das Welttier, und er hat seine Bestimmung anthropozentrisch im Menschen. Die Behauptung des Kosmos gegen die ihn umgebende Leere und die Sicherung seines Bestandes geschehen durch ständige Integration seiner Teile als deren Hinbewegung zur Mitte des Ganzen. Das Ganze erhält sich durch die naturteleologische Bewegung der Teile. Das ‚homologouménos zen‘, und dessen Präzisierung eines ‚homologouménos te phýsei zen‘, zielt auf den Erhalt dieses kosmologischen, dieses Naturzusammenhanges, und das Entscheidende dabei ist die Verbindung von Teleologie und Immanenz.) Die neuzeitliche Welt hingegen konstituiert die ihr eigene Vernünftigkeit nicht primär aus einer intakt gedachten Naturvorstellung, aus einer umgreifenden Ordnung des Kosmos heraus, sondern nimmt ihren Ausgang in einer Konflikt- und Problemkonstellation, deren Grundmerkmal gerade der Verlust einer unbefraglichen und teleologischen Naturbasis ist, um von hier aus auf dem Wege vernünftiger Konstruktion so etwas wie Naturordnung in sekundärer Weise (und nicht als primäres teleologisches Vermögen) allererst zu produzieren. (Das neuzeitliche Experiment produziert tatsächlich aufgrund der Mathematisierung seine Phänomene und rückt sie dadurch in einen kausal-mechanischen Konstitutions- und in einen technischen Beherrschungszusammenhang.) Die Herausstellung einer versicherten Naturbasis für die Konstitution neuzeitlicher Rationalität verwischt den tatsächlichen geschichtlichen Bedingungsrahmen aufgrund einer zu optimistischen und von der Antike bestimmten Perspektive auf

<sup>1</sup> W. Dilthey, *Ges. Schriften*, Bd. II, S. 153, 91, 441.

die Neuzeit, während demgegenüber die These zu betonen ist, daß die Neuzeit sich in Abstoßung von antikem Geist etabliert, und gerade von der Antike her eine gehaltvolle Kritik an der Entwicklung zur und der Neuzeit selbst geleistet werden kann und muß. Ähnlich wie J. Michelet und J. Burckhardt ist W. Dilthey (wie auch später E. Cassirer) in dem Sinne zu renaissanceemphatisch, daß er in dieser Zeit den entscheidenden Einschnitt zur Moderne, den Beginn der Neuzeit ansetzt und dabei z. B. die Frage unerörtert läßt, ob nicht Humanismus und Renaissance (wie auch Reformation und naturphilosophische Theorieform des 16. Jahrhunderts) übergewichtig – trotz aller Wendung gegen das Mittelalter – im spätscholastischen Problemkontext verhaftet bleiben, ja, und das wäre hier die These, ob nicht gerade diese pseudomorphe Gesichtssituation für das letztliche Scheitern von Humanismus und Renaissance verantwortlich ist. Humanismus und Renaissance gelangen zu einer neuen Autoritäts- und Traditionsfixierung, und ihr ursprünglich recht kraftvoll gegen die Scholastik formuliertes Ideal sublimiert sich in Ästhetik, regrediert zu einer bloß verfeinerten Sprachkultur.

Die originär aus der Mineralogie stammende Vorstellung der Pseudomorphose, die O. Spengler im Zuge seiner universalen Geschichtsmorphologie auf die Kulturgeschichte übertragen hat, kann uns hier in einem etwas andersgearteten Sinne zu erklärender Verdeutlichung des gemeinten Sachverhaltes dienen. In der Mineralogie meint Pseudomorphose das Auftreten eines Minerals in der Kristallform eines anderen, vorgängigeren Minerals. Nachdem die alten Kristalle aufgrund von Einwirkungen so weit ausgewaschen worden sind, daß nur noch die reine Kristallform als hohler Kristallraster übrigbleibt, steht den ebenfalls zur Kristallisation drängenden neuen Stoffen und Mineralien ihre Kristallform nicht frei, sondern sie schießen gleichsam, teils wider Willen, teils befreiend, in die vorhandenen Hohlformen ein, werden dort gestaut und passen sich diesen an, was zu einem falschen, nicht aufeinanderbezogenen (und damit auch spannungsgeladenen) Verhältnis von kristalliner Binnenstruktur und äußerer Bauform führt. Der Umstand, daß die nachscholastische und die frühneuzeitliche Philosophie sich dem Problemüberhang der Scholastik stellt, deren Problematik nicht radikal streicht und sich neu dagegensetzt, sondern (obwohl in Wende gegen den scholastischen Geist) in mühevollen Anstrengungen innerhalb der Scholastik selbst sich konstituieren muß und sich als neuzeitliche Vernunft nur unter Anstrengungen wirklich etablieren kann, dieser Zusammenhang hat pseudomorphes Charakter. Die Scholastik hatte sich in einem Selbstauflösungsprozeß ihrer inhaltlichen Sub-

stanz beraubt. Von ihr steht mit den Spät nominalisten und in deren Gefolge gleichsam nur noch das leere Kristallgerüst, d. h. der leere Problemraster. Aber diese Scholastik hat in der ihr eigenen Kristallform die Geschichte selbst in so durchherrschender Weise geprägt, daß keine neue Bewegung sie einfach abstreifen kann, sondern das Neue stets zur Existenz in den von der Scholastik zurückgelassenen Bauformen geschichtlich gezwungen ist. Es liegt so etwas wie eine bittere Ironie der Geschichte darin, daß die auf das Neue einen formenden Zwang ausübenden hohlen Kristallformen bereits inhaltlich ausgebrannt, substanzleer sind. Es scheint, als handle es sich grundsätzlich dabei um einen Vorgang, in dem das Metaphysische sich gleichsam nachträglich im Profanen Rache nimmt – für den Aufstand der Profanität. Bleiben wir im Bild der Pseudomorphose, so gilt, daß die humanistische Bewegung und die Renaissance (wie auch weitgehend der dogmatische Teil der Reformation, einmal abgesehen von der realgeschichtlichen Bedeutung der Reformation für die Konstitution der modernen Welt) aufs Ganze betrachtet dasjenige Neue darstellen, was der Epochendetermination unterliegt, in die Kristallform der Spätscholastik und des feudalen Mittelalters sich auskristallisieren zu müssen. Dabei besitzt dieses Neue noch nicht die autonome Selbstkraft, die die alte Kristallform zu sprengen in der Lage wäre. Dies gilt bereits auch für den Beginn des Humanismus. Petrarca etwa steigt auf den Mont Ventoux, und was tut er dort angesichts der sich vor ihm ausbreitenden Landschaft? – er schlägt Augustins *Confessiones* auf! Das Neue, das Neuzeitliche ist aber in Spät nominalismus und Renaissance schon unverkennbar am Werke, und was den Bereich von Ethik und Politik betrifft, so lautet unsere These, daß der Neustoizismus die Ernte dieser Renaissancemomente einbringt und in ein Begründungsgeflecht setzt, das sich in unmittelbarer Vorstufe zur Neuzeit und damit auch zur neuzeitlichen Rationalität befindet, wie sie dann bei Th. Hobbes (Descartes, Bacon, Newton und Spinoza) formuliert wird und die hohle spätscholastische Kristallform in grundsätzlicher und abstrahierender Weise zum Einsturz bringt. Was den pseudomorphen Charakter dieses Prozesses betrifft, so gilt es aber nicht nur die Seite der Widerständigkeit im Blick zu haben. Die Ironie der Geschichte ist gleichsam selbst eine doppelte. Zum einen ist das Neue auf die vorfindliche Form und Kulturkonstellation ohne Möglichkeit der Einflußnahme angewiesen und gezwungen, zum anderen aber liegt gerade in dem Auftreten in einer von der Tradition vorgegebenen Form auch eine enorm wirkungsgeschichtliche Potentialität, denn dadurch wird es möglich, Vertrautes mit Neuem, Altes mit Unvertrautem so zu vereinigen, daß zumindest der

Form nach Kontinuität gewahrt ist. Dieses Moment ist für das Verhältnis z. B. von Christentum und Neustoizismus von zentraler Bedeutung. Das eine Mal handelt es sich um eine Rache des vorgängigeren Alten am gegenwärtig Neuen, also um eine Ohnmachtsseite innerhalb der Geschichte, das andere Mal um die List des Neuen, aus dem Vertrauten selbst heraus sich zu etablieren. Das pseudomorphe Verhältnis von Christentum und Neustoizismus zu Beginn der Neuzeit ist übrigens die teilweise Umkehrung jener spätantiken Situation, in deren Zusammenhang sich auch gerade die christliche Aussage als Theologie ausbilden mußte. Man denke etwa an das Auftreten des zunächst unchristlichen Gedankens einer (originär der Stoa entstammenden) Providentia im christlichen Lehrgebäude. Die Schwierigkeit des Christentums lag seinerzeit nicht nur in dem Umstand, sich in vorfindliche Bauformen spätantiker Philosophie auskristallisieren zu müssen, sondern sie war insofern noch grundsätzlicherer Art, als es nämlich darum ging, überhaupt in ein Verhältnis zur Welt pseudomorph gezwungen zu werden, denn die ursprüngliche Jenseitsgerichtetheit sollte weltlicher Kristallisation gar nicht bedürfen. Grundsätzlich ist es vielleicht dem pseudomorphen Charakter von Geschichte zu verdanken und anzulasten, daß das Neue als Abkömmling, Derivat, Säkularisat, Verweltlichung, veränderte Fortführung oder Konsequenz von Altem aufgefaßt werden kann und muß. Doch kehren wir noch einmal kurz zu Dilthey zurück.

Die Vorstellung des Natürlichen Systems vermag den Übergang zur und die Konstitution der neuzeitlichen Rationalität deshalb nicht zu reichend zu fassen, weil gerade diejenigen Momente, die offen oder implizit als Merkmale des Natürlichen Systems erscheinen, einer grundlegenden Bedeutungs- und Funktionsveränderung bedurften, um in einen wesentlichen Bezug zur neuzeitlichen Vernunft treten zu können. Das Natürliche System Diltheys ruht im Gedanken des Organismus und der Naturteleologie, für die die Vernunft im Sinne einer natürlichen *inclinatio* als Instrument einer eigentlich immer schon latenten Naturneigung und eingeborenen Allgemeinbegrifflichkeit eingesetzt wird und sich als solche vollzieht. Dieser Gedanke baut auf eine intakte Naturordnung und setzt eine unverdorbene und auf ihre recht eigentliche Bewerkstelligung noch wartende Natur in dem Sinne voraus, daß die (kultur- und geschichtsinvarianten) Prinzipien der inneren Natur des Menschen jetzt auch in die Gestaltung der äußeren Verhältnisse des Menschen eingebildet werden sollen und in einem unmittelbaren, konfliktfreien und die Naturteleologie letztlich nur prolongierenden Sinne auch eingebildet werden können. Die

neuzeitliche Vernunft nimmt zwar in alles entscheidender Weise ihren Ausgang bei dem jetzt als Subjekt aufgefaßten und in Stellung gebrachten Menschen, aber sie ist deshalb weder hinsichtlich der Natur des Menschen, noch hinsichtlich der Natur der gesellschaftlich-staatlichen und der äußeren Wirklichkeit rein unmittelbare, kontinuierliche Naturteleologie. Anderen Aspekten kommt hier eine entscheidendere Bedeutung zu. Zunächst ist (a) die Erhaltung, Sicherung und Behauptung eines Zustandes zu nennen, in dem die Vernunft als Vernunft überhaupt möglich ist und bleibt. Dies gilt sowohl in theoretischer Hinsicht, wo die Gefährdung darin besteht, daß die dem Menschen eigene Vernunftfähigkeit etwa durch theologische Absoluta bis zur Bestandsgefährdung degradiert oder dem Menschen gar nicht zugesprochen wird, als auch in praktischer Hinsicht, wo die existenzgefährdende Bedrohung von seiten anderer Menschen und natürlicher Katastrophen die Vernunft selbst aufzuheben und der Unvernunft ein Recht zu vindizieren scheint. Sodann müssen (b) Künstlichkeit und (c) sekundäre Konstruktivität als Merkmale neuzeitlicher Vernunfttätigkeit herausgestellt werden. Beide stehen in einem engen und folgerichtigen Zusammenhang mit der diagnostizierten und erfahrenen Bedrohlichkeit für die Vernunft selbst, gehen aber nicht in dieser auf. Ein Blick auf die der Autonomisierung und der Subjektivierung des Individuums vorausliegende Autonomisierung der einzelnen Kultursphären (Wissenschaft, Wirtschaft, Politik, Kunst) zeigt, daß die neuzeitliche Vernunft nicht nur aufgrund eines gleichsam von außen auf sie gerichteten Zusammenhangs der Gefährdung provoziert wird, sich behauptet und etabliert, sondern daß sie sich gerade auch als immanente Eigengesetzlichkeit einzelner Kultursphären entwickelt und durchsetzt. Eine auf das künstliche Werk (in Unterschied von natürlicher Schöpfung) und auf sekundäre Konstruktion (in Unterschied von primärem, natürlichem Vernehmen und Nachahmen) orientierte Vernunfttätigkeit entsteht nicht nur unter dem nötigen Druck der Selbsterhaltung und Selbstbehauptung, sondern auch durch und im Zuge der Entwicklung der immanenten Logik der einzelnen Kulturbereiche, deren notwendige Ausbildung ihrerseits mit dem anthropologischen Befund zusammenhängt, demzufolge der Mensch das auf Kultur zugleich angewiesene und angelegte Wesen ist, weshalb es zur Ausbildung kultureller Logiken mit Notwendigkeit kommt. Äußere und innere Autonomisierung also der Vernunft als Vernunft sind an der Konstitution und Durchsetzung des neuzeitlichen Vernunftgedankens wesentlich beteiligt. Nicht aber gehen die in der Vorstellung des Natürlichen Systems zusammengefaßten Momente in einem direkten Sinne zur

neuzeitlichen Vernunft über, wie Dilthey dies unausgesprochen vorgibt. Dilthey hat die konstruktivistische Seite der Vernunft einer axiologisch, gnoseologisch und bezüglich der Tradition veränderten Einstellung der Neuzeit nicht deutlich genug im Blick. Auch kennt er nicht den eigentlichen Neustoizismus, dessen Struktur durch geschichtsspezifische und geschichtsbedingte Differenzen zum antiken Stoizismus bestimmt ist.

In der Frühen Neuzeit kündigen sich in dem Sinne philosophisch rationale Systeme an, daß der konstruktivistische Gang der Vernunft ein zusammenhängendes, schlüssiges, ableitbares, zweifel- und widerspruchsfreies Erklärungs- und Konstruktionsgeflecht erstellt, dessen Legitimation nicht so sehr in einer der Sache inhärenten Naturteleologie und Wesentlichkeit (als deren natürlicher Ausdruck die rationale Systematik zu erscheinen hätte) oder in der aristotelisch-scholastischen Teleologiespannung von Sein und Vollkommenheit ruht (wobei letztere stets das als Anlage und Aufgabe treibende Telos für ersteres bedeutete). Vielmehr gründet diese Vernunfttätigkeit in einer der (jetzt dem Menschen als dem Wesen der Subjektivität zugehörigen) Vernunft eigenen Schlüssigkeit und Widerspruchsfreiheit, sie kann nicht mehr (weder bei einer übergewichtig rationalistischen noch bei einer übergewichtig empiristischen Ausrichtung dieser einen Weise neuzeitlicher Vernunft) am Wahrheitsgehalt von Seiendem scheitern, sondern sie erfährt ihre Selbstbestätigung und die Bestätigung der Wirklichkeit von Etwas als Vergewisserung und Gewißheit gerade an der Möglichkeit, ob und inwieweit ein Etwas Objekt für den Menschen ist und sein kann. Gewißheit bemißt sich also am Grade der Zurüstung von Welt und der damit verbundenen möglichen Verfügbarkeit. Das teleologische Denken der Antike fußte auf der Überzeugung, daß – wenn nur genügend intensiv und wesentlich sich darum bemüht werde – die Vernünftigkeit des denkenden Menschen mit der die Welt in ihrem Grunde tragenden Vernunft zur Übereinstimmung und Harmonie im vollständigen und wesentlichen Sinne gelangen kann und soll. Auch die Neuzeit will das menschliche Bewußtsein in einen verbindlichen Zusammenhang mit der Struktur der äußeren Welt bringen. Allerdings wird primär nicht von der sowohl anfänglichen als auch letztlichen Einheit, sondern von der Differenz zwischen Bewußtsein und Welt ausgegangen. Der sekundär erstellte Bezug zur bewußtseinsunabhängigen Wirklichkeit unterscheidet sich von dem antiken Verhältnis von Sein und Vernunft dadurch, daß (a) für die subjektive Vernunft nur dasjenige als Wirklichkeit gilt, was ihr zweifelsfrei Objekt sein kann (Wirklichkeit also stets nur diesen subjektiv-objektiv begrenzten Ausschnitt meint), und daß (b) die

Bestimmungen der auf diese Weise in den Blick gestellten Gegenstände einer subjektiven Wertung und Erkenntnis nicht von einem möglichen und ganzheitlichen Wahrheitsgehalt dieser bewußtseinsunabhängigen Natur selbst her festgelegt werden, sondern in letzter Instanz wiederum Konstruktionen und Vorschriften von seiten der subjektiven Vernunft her sind. Diese behauptet dann sehr wohl, etwa in der Vorstellung des Naturgesetzes, subjektive und objektive Vernünftigkeit in eine Übereinstimmung gesetzt zu haben. Im Gefolge dieser Strategie vernünftiger Subjektivität steht nun zugleich eine Suspendierung des traditionellen teleologischen Prinzips zugunsten der Vorstellung eines identischen Beschlossenliegens und zureichenden Grundes der Existenz, der Dauer und der Bewegung von Seiendem in dessen Wirklichkeit selbst, physikalisch am greifbarsten in Newtons *vis inertiae*, allgemein philosophisch bei Spinoza in der Konzeption einer Identität von *realitas* und *perfectio* formuliert: „Per realitatem et perfectionem indem intelligo“<sup>2</sup>.

Die Struktur einer unter den Bedingungen und in den Funktionen der Frühen Neuzeit erneuerten Stoa, die Struktur des Neustoizismus herauszuarbeiten, ist ein Grundanliegen unserer Untersuchung. Hinsichtlich der Frage nach dessen Bezug zur neuzeitlichen Rationalität sei hier nur angemerkt, daß er u. E. in einer kategorialen Transformation des für die Stoa originären Verhältnisses von Natur und Vernunft hin auf einen vernünftigen Konstruktivismus liegt, dessen neuzeitlichen Abschluß wir dann in der Hobbesschen Theorie vor Augen haben. Was Dilthey dagegen tut, ist im Grunde eine problemfreie Überführung der Antike in die Neuzeit. Dies ist nicht frei von jener schon für den Humanismus und die Renaissance charakteristischen Fehlinterpretation, derzufolge sich die Neue Zeit als Wiederherstellung der Antike auffaßt. Diltheys umfangreiche Quellennachweise antikstoischer Gedanken bei einer Vielzahl neuzeitlicher Autoren sind äußerst aufschlußreich, jedoch nicht recht eigentlich auf die Grundraster gerichtet, von denen her und auf die hin sich diese Philosophie entfaltet, weder auf diejenigen des Stoizismus, noch auf diejenigen der Neuzeit. Wenn von Neustoizismus die Rede sein soll, muß man sich zwei Dinge vergegenwärtigen (die bei Dilthey überhaupt nicht thematisch werden). Einmal, daß es in der Neuzeit aufgrund der veränderten Geschichtssituation und der darin wurzelnden neuen axiologischen und gnoseologischen Ausgangslage keine reinen antiken Stoiker mehr geben kann (obwohl die Stoa schon in der

<sup>2</sup> Spinoza, *Ethica*, II, Def. VI. Vgl. dazu den Versuch von R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität*, Stuttgart 1963, S. 50–64, diesen Vorgang als „Inversion der Teleologie“ zu begreifen und mit dieser Deutungsfigur auch das Neuzeitliche zu markieren.



Antike Krisenphilosophie ist, wird jedoch dort die kosmologische Ordnung, die Naturordnung derart versichert und anthropozentrisch gedacht, daß Ataraxie und Apathie problemlos zum höchsten Ideal werden können, um die Eudaimonie zu erreichen), und sodann, daß überall dort, wo im 16. Jahrhundert Seneca (oder einer der anderen Autoren) auftritt, noch keineswegs Neustoizismus vorliegt. Die Grundstruktur des Neustoizismus ist noch abzuheben von dem besonders für Frankreich entlang des späten 16. Jahrhunderts bis hin etwa um 1660 beinahe zur modischen Pflicht gewordenen Rückgriff auf stoische Autoren.

Hinsichtlich der Thesen Diltheys sei noch ein weiteres Moment herausgestellt, das auf die historische Funktion des Neustoizismus zielt. Dilthey sieht (wie später auch E. Cassirer) im Stoizismus nur die positive, emanzipatorische und aufgrund der Natürlichkeit zur Autonomie des Menschen beitragende Seite. Dies führt dazu, daß er die eigentlich neuzeitlichen Phänomene gerade nicht mehr aus dem natürlichen System erklären kann, denn – und hier liegt gleichsam die Geschichtsohnmacht der Diltheyschen These – diese „natürlichen Prinzipien haben die Auflösung der alten Gesellschaft herbeizuführen vermocht, aber sie waren außerstande, eine neue haltbare Ordnung zu bilden“. Das veränderte Rechtssystem, die Vertragslehre und im wirtschaftlichen Bereich die „furchtbarste Konsequenz“ des natürlichen Systems, den Kapitalismus<sup>3</sup>, kann Dilthey höchstens als Depravation einer geschichtsenthobenen Natürlichkeit begreifen, nicht aber in und aus der Geschichte heraus erklären. Der emanzipatorische Zug der stoischen Philosophie ist (vermittelt über den Anthropozentrismus der stoischen Naturlehre, über die natürliche Gleichheit aller Menschen und über die Zugehörigkeit der menschlichen Vernunft zum universalen Logos) zweifelsohne herauszustellen und hat auch in der Geschichte stets seine Träger gefunden. Jedoch gilt es darüber nicht die andere, die einpassende, sich einordnende Seite zu übersehen. Gerade auch sie wird für den Neustoizismus bedeutsam. In ihm ist beides anzutreffen, das sich einpassende ‚parere‘ und das widerständige, standfeste, sich behauptende ‚resistere‘. Wir werden sehen, wie das stoische Gedankengut in der Hand des Besitz- und Bildungsbürgertums zu einer Individual- und Sozialethik sowie politischen Theorie im engeren Sinne erneuert wird, die dem einzelnen Individuum Handlungsanweisungen geben, um sich in der für ihn krisenhaft und undurchschaubar erlebten Welt zurechtzufinden, sich die Forderung nach neuer Zucht und Ordnung zu eigen zu machen

<sup>3</sup> W. Dilthey, a. a. O., S. 245.

und sich in dieses vom Neustoizismus in Gestalt der *Civilis doctrina* selbst noch entworfene System diszipliniert einzupassen und damit u. a. etwa den Konflikt zwischen Trieb und Norm ausschließend zugunsten der Norm zu entscheiden. Auch bezüglich der historischen Funktion einer erneuerten Stoa sind unsere Ergebnisse also von denjenigen Diltheys (und auch Cassirers) grundverschieden.

Doch kehren wir noch einmal zur Frage nach dem Verhältnis von neuzeitlicher Rationalität und Neustoizismus zurück, um die gewichtigen und intensiv vorgetragenen Thesen H. Blumenbergs in diesem Zusammenhang zu erörtern. Sein grundlegendes Werk über die *Legitimität der Neuzeit* (1966) gibt dazu den Hintergrund ab, auf den Stoizismus kommt er aber am entschiedensten in seiner 1970 im Druck erschienenen Akademie-Abhandlung über *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität* zu sprechen<sup>4</sup>.

Hier sind zunächst einige allgemeine Ausführungen angezeigt, um unseren Fragezusammenhang zu verdeutlichen und die grundsätzliche Beziehung zu den Thesen Blumenbergs anzudeuten, bevor wir in eine nähere Auseinandersetzung hinsichtlich des Neustoizismus eintreten. Wir müssen den Stoizismus der Antike als eine Krisenphilosophie begreifen, d. h. als den Versuch, nach Verfall der Polisordnung (und der damit verbundenen Ontologie als substantial verbürgter und jedem Einzelnen vorgängigen und ewigdauernden Ordnung eines Ganzen) diesen Ordnungs- und Einheitssinn dadurch zu erhalten, daß das Einheitsdenken, die charakteristische Vermittlung von Ganzem und Teil, auf die vermeintlich höhere, umgreifendere Stufe, nämlich den Kosmos erweitert und damit zugleich verflüchtigt wird. (Der Gegenstandsbezug, wie er bei der Polis als dem Bereich der gegenwendigen Umsetzung von Sein und Vollkommenheit noch gegeben war, schwindet natürlich, je höher die Stufe umgreifender Abstraktion.) Demgegenüber erscheint die antike Gnosis, wie H. Jonas überzeugend dargelegt hat, als diejenige „revolutionäre Bewegung“, deren Begriff eines gnostischen Selbst die noch verbliebene innere Stimmigkeit dieses Systems zerstörte. Indem schon der Begriff dieses Selbst, „wie er im ‚Pneuma‘ Gestalt gewann, das Subjekt allen bestehenden Ordnungen entrückte und in ganz andere, hierdurch erst gestiftete hinein hob, entzog es den vormaligen Kategorien noch den Schein von Gegenständlichkeit und ließ die leeren Formen einfach in sich zusammenfallen“. Nachdem Jonas das Verhaftet-

<sup>4</sup> Neu abgedruckt in dem für unseren Zusammenhang bedeutsamen Sammelband von H. Ebeling (Hrsg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt a. M. 1976.

sein der Stoa (trotz ihres Krisenbewußtseins) im traditional griechischen Kosmos- und Versichertheitsdenken beschrieben hat, fährt er fort, das völlig andere Weltverhältnis im Gnostizismus zu umreißen, für das Fremdheit und Feindseligkeit von seiten der Welt bestimmend sind. Es „quillt im Gnostizismus und all seinen synkretischen Erscheinungsformen (wie den Mysterienreligionen) aus anderen Lebensbezirken, anderen Schichten und Rassen etwas völlig Anderes herauf: ungeheure Daseins-Unsicherheit, Welt-Angst des Menschen, Angst vor der Welt und vor sich selbst. Und mit einem Schlage taucht hiermit auch der neue Logos gegenüber der begehenden Mannigfaltigkeit aus den Tiefen des Daseins empor, eine neue Weise des Ansprechens, zunächst des bildhaften mythischen Meisterns des ‚Gegebenen‘. Dieses zeigt von nun an dem in es hineingestellten Dasein sein gänzlich neues Gesicht, das durch alle verworrene Vielfältigkeit der stofflichen mythologischen Bilder dasselbe ist: in ihm begegnet das Dasein sich selbst, seine tiefe Angst scheint ihm daraus zurück, wie es eben aus diesem seinem ursprünglichen (als solchem immer schöpferischen) Weltverhältnis sich seine Umwelt erst mit diesem Antlitz geprägt hat. Und wie dem Griechen aus der seinen die tiefe Vertrautheit und Ihm-Gemäßheit entgegenschien, eine immer erneute Bestätigung seiner Willenshaltung ihr gegenüber, seines Einverständnisses mit ihr, kurz seines Glaubens an die prinzipielle Möglichkeit, zu einer positiven Einheit seines Eigentlichen mit ihrem Eigentlichen zu gelangen, – so dem Asiaten jener Tage ihre fürchterliche Feindseligkeit und Fremdheit“<sup>5</sup>. Dieses für die Gnosis und deren Wirkung charakteristische Verhältnis der Fremdheit und Feindseligkeit ist der axiologischen und der gnoseologischen Einstellung und Problematik im Konstitutionszusammenhang der Neuzeit auffallend strukturaffinitiv. Wir schließen uns deshalb der von H. Blumenberg vorgetragenen These an: „die Neuzeit ist die zweite Überwindung der Gnosis“<sup>6</sup>.

H. Jonas setzt seinen Gedanken nach den Darlegungen zur Stoa mit einem ‚demgegenüber‘ fort, betont also die grundsätzliche Andersartigkeit von Stoa und Gnosis, und H. Blumenberg bestreitet für die Neuzeit jeden Bezug zur Stoa. Unsere These dagegen lautet, daß die Ausgangs- und Konstitutionslage der Neuzeit einen geschichtsspezifischen Bedingungsrahmen abgibt, in dem gerade eine auf ihren konstruktivistischen Vernunft-Charakter hin transformierte (und nicht mehr primär der Kosmos-

<sup>5</sup> H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Teil I, Göttingen <sup>3</sup>1964, S. 243, 143–144.

<sup>6</sup> H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, S. 144.

und Naturteleologie verhaftete) erneuerte Stoa einen Beitrag zu jener Strategie liefert, mit deren Hilfe die Neuzeit diese Gnosis zu überwinden sucht, zur neuzeitlichen Rationalität also. Und zwar ist der Neustoizismus dazu aufgrund der originär in der Stoa entwickelten Zusammengehörigkeit von Natur und Vernunft in der Lage. Die neustoische Vorstellung des Verhältnisses von Vernunft und Natur (eines zugleich heuristischen und ontologischen Begriffspaares) ist in besonderer Weise dazu geeignet, in den Kontext der neuzeitlichen Auffassung der Beziehung des Bewußtseins (Vernunft) zur äußeren und/oder inneren Wirklichkeit zu treten. Dies nun nicht nur im Sinne physikalisch-rationaler Konstruktion, wie sie der naturwissenschaftlichen Methodik (mit der Tendenz zur kausalen Mechanik und der Produzierbarkeit der Phänomene) eigen ist, sondern das veränderte Verhältnis von Vernunft und Natur ist mit einer Wirkung versehen, die in die Struktur menschlicher Praxis, und d. h. bis in die lebensweltlichen, weltanschaulichen, weltbildhaften, handlungsmotivationalen und handlungsethischen Bereiche menschlichen Handelns und Wollens, normierend vordringt. Der Neustoizismus trägt im Bereich von Ethik und Politik zur Konstitution eines gesetzmäßigen (und disziplinierten) Objektbereichs rationaler Methodik, den die Naturwissenschaften in der Natur schon fraglos meinten vorgefunden zu haben, allererst bei. Gerade in dieser Ordnungs-, Vergesetzlichungs-, Satzungs-, Konstruktions- und Disziplinierungsleistung liegt seine geschichtswirksame neuzeitliche Funktion. Ja, wir müssen sogar davon ausgehen, daß zunächst diese axiologischen Veränderungen in der Tiefenstruktur menschlicher Praxis stattfinden mußten, bevor die bewußtseins- und praxisunabhängige äußere Natur in der rational-kausalen Weise neuzeitlicher Wissenschaft aufgefaßt werden konnte. Mit dem disziplinierenden Blick auf die zunächst jeglicher Allgemeingesetzlichkeit entzogene menschliche und gesellschaftliche Praxis trägt der Neustoizismus auch zur Konstitution des Gegenstandsfeldes neuzeitlicher Politischer Wissenschaft in dem Sinne bei, daß Praxis allererst zugerüstet werden muß, bevor man ihr kausale Zuordnungen und Gesetzmäßigkeiten entnehmen zu können meint. Zwar wird man mit Sicherheit sagen müssen, daß der erneuerte Stoizismus hinsichtlich des Schwundes mittelalterlich-scholastischer Einheitskultur (Troeltsch) den Einheitsgedanken im Bereich der Naturphilosophie durch Ausgriff auf den Kosmos prolongiert. Höchst bedeutsam ist jedoch bereits die Umkehrung zeitlicher Abfolge, in der sich eine geschichtsfunktionale Andersartigkeit des Neustoizismus im Vergleich zum antiken Stoizismus ausdrückt. Gilt für die Antike die Folge: Identität von Sein und Vollkommenheit, realer

Verfall dieses Zusammenhangs qua Zerfall der Polisordnung, Stoa als versuchte Weiterbehauptung dieses Prinzips qua Ausgriff auf den Kosmos als der neuen, unverbrüchlichen und unangreifbaren Seinswirklichkeit mit normativem Ausfluß, Gnosis als Zertrümmerung dieses Scheins; – so gilt für das Spätmittelalter und die beginnende Neuzeit etwa die Folge: geistige und realgeschichtliche Einheitskultur des Mittelalters, der spätscholastische Versuch einer Rettung dieser Sicht durch theoretischen Rückzug auf einen absoluten Voluntarismus Gottes (W. v. Ockham), das damit verbundene neue Hervorbrechen der gnostischen Situation des Dualismus (Gott – Welt; Geist – Materie; Heilsgott – Schöpfergott; innerweltlich: Erwählte – Verdammte), erneuerte Stoa, neuzeitliche Rationalität als Strategie zur Überwindung dieser Gnosis. Betrachten wir den Neustoizismus näher, so werden wir sehen, daß es ihm tatsächlich nicht primär um eine Wiederherstellung kosmischer Versichertheit geht, deren Behauptung im Zentrum der antiken Stoa (hauptsächlich in deren Physik) stand. Deshalb kann nicht gesagt werden, daß dieser Neustoizismus recht eigentlich noch ins Mittelalter gehöre. Zentral ist also die zeitliche und funktionale Umstellung der Aufeinanderfolge Stoa → Gnosis auf Gnosis → Neustoizismus. Der Neustoizismus steht nicht nur am Ausgang des Mittelalters und der Renaissance, er gehört gerade auch in den Konstitutionszusammenhang der Neuzeit.

Blumenbergs Ziel in der erwähnten Akademie-Abhandlung ist eine Begriffsgeschichte von ‚Selbsterhaltung‘ (und ‚Beharrung‘) als dem Zentralmoment dessen, was man als neuzeitliche Rationalität fassen kann. Er wendet sich explizit gegen die Thesen W. Diltheys, der zwar auf die Bedeutung von Selbsterhaltung hingewiesen habe, „sich aber durch die These der Herkunft aus der Stoa-Rezeption den Blick für die mögliche Authentizität verbaut“. Blumenberg bestreitet grundsätzlich einen kategorialen Bezug zwischen Stoizismus und neuzeitlicher Rationalität, und seine Strategie hebt auf die jeweils unterschiedlichen gnoseologischen Einstellungen ab. Neuzeitliche Rationalität ist im Kern durch „intransitive Erhaltungsaussagen“ bestimmt, d. h. von einem rationalen Prozeß, dem die Existenz, Dauer und Bewegung von Seiendem nicht mehr auf der aus der aristotelisch-scholastischen Bewegungslehre stammenden Konstruktion einer begleitenden Kausalität (die mit dem Seienden selbst stets zugleich als dessen Verursachung gegeben ist) ruht. Eine Begriffsgeschichte solcher Rationalität qua Selbsterhaltung „ist weder aus der stoischen Rezeption noch aus der Reduktion aristotelisch-scholastischer Teleologie und Actus-Lehre zureichend darzustellen“. Blumenberg schlägt demgegenüber eine

Brücke von Descartes und Hobbes, besonders aber von Newton und Spinoza zu den Spät nominalisten, um vom Mechanismus der Selbstauflösung des spätscholastischen Systems her die neuzeitliche Rationalität als Korrelat zum „theologischen Absolutismus“ sich konstituieren zu lassen. Seine These „stellt den Begriff der ‚conservatio sui‘ gegen die Tradition der transitiven ‚conservatio‘ mit dem Extremwert der ‚creatio continua‘, im Grunde gegen die gesamte Konzeption der Kontingenz in der Scholastik. Damit wird aber Diltheys Hauptthese von der stoischen Abkunft des Begriffs der Selbsterhaltung infrage gestellt, nämlich eingeschränkt auf bestimmte Rückgriffe in das Arsenal antiker Formulierungen und orientierender Metaphern organischen Typs.“<sup>7</sup>

Mit dieser These Blumenbergs müssen wir uns auseinandersetzen. Dabei versuchen wir, ebenfalls nur im Bereich gnoseologischer Einstellung zu argumentieren, d. h. die ganze Frage der einzelnen stoischen Lehrstücke in den neuzeitlichen Systemen, das Auftreten einzelner originär stoischer Interpretamente zu vernachlässigen. An die grundsätzlichen Grenzen begriffsgeschichtlicher Studien, sich nur an den ausgearbeiteten kategorialen Höhengipfeln der philosophischen Tradition zu orientieren und dabei Gefahr zu laufen, die jeweils geistes- und geschichtsepochale Umgebung vernachlässigen zu müssen (jene Niederungen geschichtlicher Welt also außer acht zu lassen, in denen zwar keine hohe Philosophie, wohl aber die Bedingungen für diese gelegt werden), sei hier nur erinnert. Des näheren aber hat Blumenberg hinsichtlich der neuzeitlichen Rationalität (die für ihn auch Fortschritt bedeutet) nur den naturphilosophischen Aspekt im Blick. Das ist eine legitime, aber auch gefährliche Eingrenzung (ebenso bedenklich wie etwa der Versuch, das Rechte auf das Recht begrenzen zu wollen). Denn zunächst (a) gilt es den Rationalismus der anderen Kultursphären (neben Wissenschaft ist zu denken an Kunst, Politik, Wirtschaft) nicht zu unterschlagen, ein Rationalismus, der sich im Zuge der Autonomisierung dieser Einzelbereiche, der Ausdifferenzierung aus dem Gesamt der mittelalterlichen Welt, sowohl in einem organischen als auch in einem vernunft-konstruktivistischen Sinne zeigt. Sodann (b) gilt es zu sehen, daß gerade auch die wissenschaftliche Rationalität der Frühen Neuzeit im Zuge von Weltbildern auf die Bahn kommt, die zu den Bereichen von Ethik und Politik mindestens in gleicher Nähe stehen wie sie später in den abstrakteren Formulierungen der Wissenschaft selbst zu verschwinden scheinen (an der Entwicklung der ramistischen Dialektik

<sup>7</sup> H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung*, S. 3, 51, 4, 12.

werden wir auf diesen Zusammenhang hinweisen können). Schließlich (c) gilt es deutlich herauszustellen, daß Neuzeit und neuzeitliche Rationalität deshalb nicht auf den naturphilosophischen Bereich festgelegt werden können, weil das Gegenstandsfeld der physikalisch-mechanistischen Methodik (die Natur) ein relativ feststehendes und damit besonders im Experiment durch die Mathematisierung reproduzierbares und produzierbares ist, während demgegenüber das Gegenstandsfeld von Ethik und Politik, die menschliche Praxis, sich per se einer solchen Vor- und Reproduzierbarkeit entzieht. Dies war für Aristoteles der Grund, warum er Ethik und Politik als Praktische Philosophie und eine ihr eigene phronesis von der auf die unveränderlichen Seinsformen zielenden episteme unterschied. Ein Unding aber wäre es, diese Bereiche aus der Bestimmung dessen, was Neuzeit ausmacht, ausschließen zu wollen. Wenn Thomas Hobbes eine politische Theorie und eine Politische Wissenschaft physikalisch und more geometrico entwirft (die, einmal systematisch richtig erkannt und erstellt, für ihn unmittelbar umsetzbar sein soll, d. h. eine Theorieform darstellen soll, die den Prozeß der Vergesellschaftung und gleichzeitigen Verstaatung, Gesellschaftsvertrag und Herrschaftsvertrag in einem, nach den Kausalitäts-, Ableitungs- und Vorstellungsmustern der physikalisch-mechanistischen Methodik der (Natur)Wissenschaften entwirft), so ist damit zwar das Postulat neuzeitlich konstruktivistischer Vernunft erfüllt, jedoch überhaupt nichts über den Erfolg, die Rückwirkungsmöglichkeiten dieser Konstruktion in das Gegenstandsfeld selbst, d. h. auf Weltsicht, Verhaltensmuster, Handlungsmotivation und Handlungsethos der Betroffenen, der Bürger, gesagt. Gerade deren Umstrukturierung aber ist für die neuzeitliche Welt der eigentliche Fundamentalvorgang. Die naturwissenschaftliche Methodik wirkt aufgrund der Produzierbarkeit der Phänomene (und damit der Natur) mittels Technik (unter dem Postulat des Nutzens) unmittelbar auf ihren Gegenstandsbereich, die Natur, wieder ein und findet dort auch ihre Bestätigung. Die physikalisch-mechanistisch-rationale Konstruktion des Thomas Hobbes, der damit ja gerade auch eine Wissenschaft des Politischen entwerfen will, ist methodisch gesehen neuzeitlich, übt aber keine Wirkung auf den Personenkreis aus, von dem her und auf den hin diese rationale (Rechts) Konstruktion funktionieren soll, d. h. die physikalisch-rationale Interpretation menschlicher Gesellschafts- und Staatenbildung ist nicht in der Lage, den Köpfen, Motivationen, Weltbildern und dem Handlungsethos der Beteiligten und Betroffenen jenen Zug an rationaler Disziplinierung anzuverwandeln, der die theoretische Ableitungskonstruktion gerade aus-

zeichnete. Der physikalisch-mechanistischen Theorie und Mathematisierung folgt eine funktionierende naturwissenschaftliche Technik auf dem Fuße, der mechanistischen Konstruktion des Th. Hobbes dagegen scheint es geschichtlich verwehrt zu sein, eine analoge soziale Technik tatsächlich funktionieren zu lassen. Ja, auf dem Hintergrund der Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis ergeben sich sogar grundlegende und lähmende Antinomien, auf die J. Habermas überzeugend aufmerksam gemacht hat. In unserer Frageperspektive läßt sich zusammenfassend sagen: die physikalisch-rationale Theorie (Politische Wissenschaft) des Th. Hobbes ist zwar methodisch gesehen neuzeitlich, ihrem Wirkungsgehalt nach jedoch gerade nicht in der Lage, das Gegenstandsfeld einer so getarteten Politischen Wissenschaft (und d. h. die Bereiche von Ethik und Politik) in der neuzeitlichen Weise zu disziplinieren, damit auf die gesellschaftliche und politisch-staatliche Praxis des menschlichen Individuums die Möglichkeit wissenschaftlicher Produzier- und Verfügbarkeit in der gleichen Weise zutrifft, wie dies im Bereich der gegenständlichen Natur hinsichtlich der auf diese ausgeübten mechanistischen Bearbeitungsweisen qua Technik der Fall ist. Für die Entstehung der neuzeitlichen Welt ist ein fundamentaler Prozeß der Disziplinierung gerade der lebensweltlichen, handlungsmotivationalen und -ethischen Bereiche anzusetzen, mit dem die Entstehung und die Verankerung der aus einer neuen Welt- und Menschensicht resultierenden Maximen und (Natur)Gesetzlichkeiten einhergehen, so daß eine neuzeitliche Theorie wie diejenige des Thomas Hobbes immer schon als Ergebnis dieser veränderten Geschichts- und Wirklichkeitsauffassung auszulegen ist, nicht aber als Wende und Initialpunkt zur eigentlichen Neuzeit gelten kann. Grundsätzlich also ist ein neuzeitlicher Konstruktionstypus im naturphilosophischen Bereich noch keineswegs wirkungsgeschichtlicher Garant einer Einwirkung auf die Lebens- und Geschichtswelt der Frühen Neuzeit. Deren integrierende und stabilisierende Stütze, der wesentliche Garant gleichsam von Existenz, Bestand und Dauer neuzeitlicher Imperative, Interpretations- und Konstruktionsmuster, besteht in einer bestimmten Ausprägung der axiologischen und gnoseologischen Struktur menschlicher Praxis. Der Neustoizismus setzt in dieser handlungs- und sozialphilosophischen Dimension der *vita activa* ein. Um dem Einwand, die Rationalität im ethischen und politischen Bereich sei derjenigen des naturphilosophischen Bereichs doch nur nachgeordnet und aus diesem übertragen, entgegenzuwirken, greifen wir auf den von J. Habermas vorgebrachten Nachweis zurück, „daß Hobbes ‚in der Einstellung‘ Sozialphilosophie treibe, die für die



moderne Physik bezeichnend ist – obwohl seine eigenen wissenschaftstheoretischen Bestimmungen der Physik unzureichend bleiben.“<sup>8</sup> Hobbes ist als Sozialphilosoph auf der physikalischen Höhe seiner Zeit, als Naturwissenschaftler ist er dies keineswegs.

Ebensowenig wie W. Dilthey kennt H. Blumenberg die Struktur des eigentlichen Neustoizismus. Seine Feststellung, daß es in der Antike nicht jene Bestimmung von Selbsterhaltung gegeben habe, die erst aus der besonderen Struktur, „durch den Problemüberhang des scholastischen Systems veranlaßt werden konnte“, verkennt grundsätzlich die Möglichkeit, daß eine unter den Bedingungen der Frühen Neuzeit (und d. h. unter den Bedingungen auch der spätscholastischen Systemauflösung) erneuerte Stoa eine neuzeitliche Funktion übernehmen kann. Gerade dies war für Dilthey, wie wir sahen, problemlos möglich. Blumenberg konfrontiert den Stoizismus der Antike mit der Rationalität der Neuzeit und gelangt, was nicht überrascht, zu dem Ergebnis, daß letztere sich nicht aus ersterem ableiten läßt. Wir dagegen versuchen herauszustellen, daß (a) eine solche Vergleichung gar nicht die eigentliche Aufgabe ist (hier lagen ja gerade auch die Grenzen Diltheys), sondern daß schon von einer geschichtsspezifischen Struktur erneuerter Antike auszugehen ist, d. h. stets bereits von einer Stoa im Kontext der Frühen Neuzeit (das Selbstverständnis von Humanismus und Renaissance, eine wiederhergestellte Antike zu sein, war ja eine Fehlinterpretation!), und daß (b) die Wurzeln neuzeitlicher Rationalität neben ihrem theoretischen Ursprung im Spät nominalismus auch in der frühneuzeitlichen Situation liegen, in die Humanismus, Renaissance und Reformation eingehen (die zudem alle nicht ohne die spätscholastische Krise denkbar wären). Der Neustoizismus stellt ein bedeutsames Bindeglied zwischen dem theoretischen Ursprung der Rationalität in der Spätscholastik und deren abstrahierender, philosophisch reiner Fassung bei den Philosophen und Wissenschaftlern des 17. Jahrhunderts, bei Descartes, Hobbes, Newton und Spinoza dar. Blumenberg hebt zu Recht hervor, daß der Prozeß der Selbstauflösung des

<sup>8</sup> J. Habermas, *Klassische Lehre von der Politik*, in: *Theorie und Praxis*, S. 87; vgl. bes. S. 67–79, 87–88, Anmerk. 61. Grundsätzlich sei hier noch angemerkt, daß jede philosophische Lehre von den ihr zugrunde liegenden und sie treibenden axiologischen Gesichtspunkten her gelesen werden kann und muß. Nietzsche hat wohl treffend diagnostiziert, wenn er herausstellt, „daß die moralischen (oder unmoralischen) Absichten in jeder Philosophie den eigentlichen Lebenskeim ausmachen, aus dem jedesmal die ganze Pflanze gewachsen ist.“ (*Jenseits von Gut und Böse*, Aph. 6). Dies gilt besonders für Philosophien in Spät- und Krisenzeiten (auch für Nietzsche selbst), etwa für die hellenistische Skepsis, die Stoa und die Lehre Epikurs.

scholastischen Systems wesentlich an die Fassung der dem Mittelalter eigentümlichen Kontingenz-Problematik gebunden ist. Deren Verschiebung aufgrund binnenlogischer Schwierigkeiten hinsichtlich der Stimmigkeit des ganzen Systems sind dann nach Blumenberg die konstitutiven Anfänge der neuzeitlichen Rationalität entsprungen<sup>9</sup>. Dabei läßt er aber eine geschichtsbedeutsame Differenz außer acht, denn von dem mittelalterlichen Kontingenzbegriff (als Ausgangspunkt einer theologischen Demonstration) gilt es die frühneuzeitliche Erfahrung der Kontingenz (als geschichtliche Erfahrung der Krise) noch zu unterscheiden. Der mittelalterlichen Scholastik ist dieser Begriff zentral. Ihm zufolge bedeutet gerade die Existenz von Seiendem als einem endlichen die Nichtnotwendigkeit eben dieses Seienden aus sich heraus, was im nächsten Schritt zur Notwendigkeit einer die Existenz dieses Seienden verursachenden Kausalität führt, wodurch dann die Existenz dieser Ursache (die die zeitliche Dauer von Seiendem verbürgt) mit Notwendigkeit nachgewiesen ist. Die Kontingenz als (neuzeitliche) geschichtliche Erfahrung meint demgegenüber die Erfahrung der Welt als (letztlich) unversichert, d. h. in anderer Weise kontingent als für die mittelalterliche Theologie-Philosophie, der die Kontingenz ja gerade zur Demonstration der Versicherheit diene. Die Kontingenz wird geschichtlich als eine solche erfahren, die den Menschen in seiner physischen Existenz entweder durch andere Menschen oder aufgrund von Naturverhältnissen zu vernichten droht. Wenn wir von Kontingenz als frühneuzeitlicher Grunderfahrung sprechen, so soll diese Seite eines scheinbaren Entlassenseins der Welt ins Kontingente damit angesprochen sein. Der Bezug zum mittelalterlichen Begriff der Kontingenz ist der Sache nach offensichtlich, denn es geht, wenn wir es von der Warte der Scholastik her betrachten, darum, daß der Kontingenzvorstellung des Mittelalters durch die existentiell und geschichtlich erfahrene Krise das Moment ihrer Versicherheit genommen wird, d. h., um die theologische Seite dieser Frage herauszustellen, darum, daß Gott allem Anschein nach keine Kohärenz mehr stiftet, daß er nicht mehr schöpft. Erst dann ist das einzelne Seiende sich selbst überlassen, und die Suche nach neuer Fundierung setzt ein. So bestechend die Kontingenz für die scholastische Argumentation einerseits war, sie bedeutete von Anfang an auch ein ungeheures Risiko für diesen zu demonstrierenden Gott selbst. Der

<sup>9</sup> H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung*, S. 13; vgl. S. 21–36; vgl. ders., *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, S. 167–211; ders., *Prozeß der theoretischen Neugierde*, S. 122–144.

Aspekt der Bedrohlichkeit ist nun von zentraler Bedeutung. Hier wird nicht nur die sorgende, erhaltende Kraft eines Gottes (gleich in welcher Weise sie gedacht sei: als Eigennotwendigkeit Gottes, als Güte, als Qualität des Schöpfers, als Qualität des Geschöpften) fraglich, sondern die ins Freie gesetzte, ins Kontingente aus der teleologischen Spannung aristotelisch-thomistischer Prägung entlassene Welt wird auf eine neue Weise existenzgefährdend, bedrohlich, weil (absolut) heterogen und (da die Teleologie gleichsam in den Stoff selbst, in die Materie zurückgenommen ist und diesen Stoff energetisch potenziert) auch mit einem (absoluten) Anspruch auf Wertigkeit auftretend. Was die historische Ausdifferenzierung des Heterogenen aus dem Einheitszusammenhang der mittelalterlichen Welt betrifft, so ist dieser Prozeß nicht so zu verstehen, daß jedes einzelne Seiende primär eingeschränkt und in eine absolute Wertigkeit entlassen wird. Vielmehr handelt es sich um die Ausdifferenzierung im Sinne einer Autonomisierung von Zusammenhängen höherer Ordnung, um die einzelnen Kultursphären (Wissenschaft, Kunst, Politik, Wirtschaft). Erst im Zuge ihrer Selbstbehauptung (in deren Gefolge auch, sowohl rückwirkend als auch seinerseits diesen Prozeß vorantreibend, die Herausbildung von so etwas wie Individualität, Individuum, Individualismus liegen) vermag sich auch die neuzeitliche Rationalität zu konstituieren, ja sie wird die sich in diesem Vorgang selbst erst konstituierende Maßgabe dieses Prozesses. Die Rationalität wird zum Index, zum Signum der Neuen Zeit der Heterogenität und der Endogenität. So bricht die neuzeitliche Rationalität zwar begriffsgeschichtlich im Spätnominalismus auf, geschichtswirksam wird dieses Prinzip aber erst im Zuge des genannten Heterogenisierungsvorganges, und d. h. wesentlich im Zuge von Humanismus, Renaissance und Reformation.

Die scholastische Fassung des Kontingenzproblems führt hinsichtlich des Menschen zu Passivität, Einfügung, *vita contemplativa*, Hoffnung darauf, daß Gott das Seiende und insbesondere den Menschen selbst auch in jedem weiteren Bruchteil von Zeit noch (oder neu) schöpft, d. h. vor dem Verschwinden bewahrt, was zugleich die Sorge um das eigene Seelenheil zur vordringlichsten Aufgabe macht. Diese Absolutheit Gottes gegenüber dem Menschen ergibt sich u. a. aus der aristotelischen Vorstellung der begleitenden Kausalität, derzufolge – was für die Scholastik und auch noch für deren spätere Impetustheorie die bestimmende Voraussetzung bleibt – ‚*omne quod movetur ab aliquo movetur*‘, es also Bewegung ohne eine immer wieder neu wirkende ‚*vis motrix*‘ gar nicht gibt. Genau an diesem Punkt bringt der neuzeitliche Gedanke der Selbsterhaltung die

entscheidende Wende, denn den Körpern wird jetzt eine immanente natürliche Tendenz zugesprochen, sich in ihrem jeweiligen Zustand zu erhalten, zu beharren. Die neuzeitliche ‚vis inertiae‘ erhält den Bestand und die Bewegung aus sich heraus, und wenn dieser keine Widerstände entgegenstünden, wäre es im Prinzip eine unendliche Bewegung. Die Erhaltung von Seiendem ist jetzt also nicht mehr primär von einer schöpferischen Leistung des absoluten Gottes abhängig, sondern sie ist eine immanente Eigenschaft, Anlage und Bestimmung der Körper, von Seiendem selbst. Im Rahmen des scholastischen Kontingenzgedankens tritt die Frage nach menschlicher Freiheit und diejenige einer Theodizee folglich gar nicht auf, denn es handelt sich ja um ein System göttlicher Determination, in dem der Mensch kein aktives Erhaltungsinteresse zu zeigen hat. Für den Bereich menschlicher und politischer Praxis ändert sich aber genau dies in und als Erfahrung geschichtlicher Kontingenz. Begeben wir uns auf die schon neuzeitliche Warte des Verhältnisses von Subjekt und Objekt (das dem Subjekt als bewußtseinsunterschieden erscheint), so geht mit dem Prozeß der Entlassung der Welt ins Kontingente die Freisetzung und wesenszugleich die Entwicklung des Subjekts in eine Freiheit einher, der gegenüber das Bewußtsein selbst nur gerade noch seine eigene Wirklichkeit vor der vollständigen Auflösung bewahren kann. Descartes tut dies dann im ganz punktuellen Moment der Selbstvergewisserung seines ‚cogito ergo sum‘, und der cartesianische Gottesbeweis dient (im Sinne einer Ergänzung) zur Vergewisserung der Wirklichkeit der äußeren Welt. In dieser Unversicherheit bietet sich der erneuerte Stoizismus in einem doppelten Sinne als Philosophie der (Selbst)Erhaltung unter den Bedingungen des Teleologieschwundes an. Zunächst ist von ihm her eine Konstruktion der Freiheit des Subjektes möglich, die sich als denkendes Bewußtsein konstituiert und so auch einer unbegriffenen, kontingenten, ja gar bedrohlichen Welt gegenüber sich ihrer selbst (über das bloß punktuelle ‚cogito‘ hinaus) vergewissern und behaupten kann, ein Bewußtsein, das dem Denken des Gedankens den Status von Wirklichkeit zuspricht, ein Bewußtsein, das sich (ohne die Gefahr der Selbstzerstörung) gegenüber der Außenwelt die Freiheit zur Indifferenz, Apathie und Ataraxie nimmt und sich auf diese Weise selbst erhält. Gerade indem die substantiale Einheit von Welt und Gedanke nicht primär die notwendige Voraussetzung für die (Selbst)Gewißheit des rationalen Denkens ist (sekundär führt die Vorstellung einer Übereinstimmung der Individual- mit der Universalvernunft im Stoizismus dann sehr wohl zu einer gleichsam naturgesetzlichen Versicherung des rationalen Denkens),

gerade also durch die Nichtidentität von Welt und Gedanke gelangt das Denken zur Sicherheit seiner selbst. Durch die Ausgrenzung weiter Bereiche der bewußtseinsunabhängigen Wirklichkeit aus seinem Selbstverständnis und seinem Tätigsein erreicht das Denken seine selbstbehauptende Freiheit, und gerade diese Distanz zu aller Wirklichkeit und allen Sachverhalten ermöglicht den normierenden Eingriff in diese Wirklichkeit. (Daß zu einer solchen Einstellung eine letztlich versichert gedachte Natur Voraussetzung ist, kann zunächst außer acht bleiben, denn es gibt so etwas wie eine Naturalisierung des Bewußtseins selbst, der dann auch eine gewisse zeitliche Beständigkeit zukommt, die sich in einem zweiten Schritt auf die Schaffung einer ihr gemäßen Phänomenwelt konzentriert.) Sodann erneuert der Stoizismus unter den Bedingungen der Frühen Neuzeit nicht so sehr die Seite des organischen, kosmologischen und naturteleologischen Denkens der Stoa der Antike als vielmehr die Seite ihrer Ethik und aktiven Logosphilosophie. Diese beinhaltet nicht nur (im Sinne des Intellektualismus Chrysipps) eine Ausweitung des Substanzbereiches des Logos, sondern sie setzt (was die Bereiche von Ethik und Politik betrifft) den Menschen in den alles entscheidenden Stand der Möglichkeit eigener Konstruktion nach Maßgabe der Vernunft, um dieser Vernunft, und d. h. um der Welt und ihrer selbst willen. Die als Hintergrund im Neustoizismus nicht ausgelöschte Vorstellung eines auch in den Dingen, in der Naturordnung liegenden natürlichen Strebens zur Vernunftgemäßheit, die sich dann in der Konstruktion als solche ausweist und darstellt, vermag dabei die forschende und konstruierende Energie noch abzusichern.

Für Blumenberg ist „die Ersetzung des transitiven Erhaltungsgedankens durch den reflexiven und intransitiven“ die eigentlich neuzeitliche Wende in der Begriffsgeschichte von Selbsterhaltung, und des näheren sieht er in Spinoza denjenigen, der der Selbsterhaltung „jede teleologische Implikation“ genommen habe, „auch wenn die aus dieser Prämisse vermeintlich ableitbaren Folgerungen der Ethik und Politik ihr nachträglich teleologischen Schein verleihen.“<sup>10</sup> Aber es geht hier gar nicht um Implikation aus dem Prinzip der Immanenz in die Bereiche von Ethik und Politik. Vielmehr vollzieht sich gerade in Ethik und Politik selbst ein Vorgang der Entteleologisierung. Die ethische Grundeinstellung, Haltung und Handlung des neustoischen Weisen (die nicht aus einer natürlichen *inclinatio* triebhaft hervorgehen, sondern eine sekundäre Vernunftkonstruktion um der Vernunft und des Erhalts seiner selbst willen darstellen) und die neu-

<sup>10</sup> H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung*, S. 41, 39.

stoische Grundlegung des Politischen, des Machtstaates (dessen *raison d'être* introversiv und als eine politische Vernunftkonstruktion gedacht wird, und deren Fragen Th. Hobbes explizit in Gestalt von Rechtsfragen, als Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag thematisieren wird) beinhalten gerade einen Schwund teleologischer Bestimmung, welche in der Antike und auch im Mittelalter für die Bereiche von Ethik und Politik grundlegend war. Bereits im ethischen und politischen Neustoizismus verwirklicht sich etwas von dem, was auf die fundamentale Abstraktionsweise bei Hobbes oder Spinoza hinausläuft. Das Neustoische an Spinoza hat Dilthey durch seinen Nachweis von Parallelstellen in der Stoa nicht sichtbar machen können, Blumenberg aber verbaut sich diesen Zugang ebenfalls dadurch, daß er stets nur den Stoizismus der Antike im Blick hat. Vom Individuum wird im Neustoizismus (in Grenzen) angenommen, daß seine Aufgabe, Bestimmung und Begründung in ihm selbst und aus ihm heraus zu erfolgen hat. Die rationale Binnenkonstruktion seiner inneren Natur setzt ihn in Affinität zur Universalstruktur der Naturordnung, aber dies ist nicht der übergewichtige Aspekt. Bedeutsamer ist der Zug der Selbstfundierung, der Subjektivierung des menschlichen Individuums mit dem Ziele, sich von der Außenwelt und der inneren Natur triebhafter Leidenschaften unabhängig zu machen, d. h. eine vernunftexogene Bestimmung aufzuheben, den Menschen überhaupt nur noch von seiner Endogenität her sich bestimmen zu lassen. Daß dies nicht nur aus einem gleichsam ichmetaphysischen oder natürlichen Drang des Individuums resultiert, sondern wesentlich eine Konsequenz der Verfaßtheit der äußeren, der geschichtlichen Welt ist, wird ein wichtiges Beweisziel unserer weiteren Darlegung sein müssen. Das gleiche Prinzip trifft auf die Ordnung des Politischen zu, die nicht mehr von außen verursacht und bestimmt werden soll (etwa als *res publica christiana*), sondern weitgehend (wenn wir die Literatur der Fürstenspiegel hier einmal vernachlässigen) in den Stand einer Endogenität und Autonomie gesetzt wird, die bestimmte Leistungen zu erbringen hat, nicht aber auf ein transzendentes oder metaphysisches Ziel verpflichtet ist: der Staat selbst ist seine *raison d'être*. In den Bereichen von Ethik und Politik sind somit charakteristisch neuzeitliche Momente bereits lange vor der Newtonschen *vis inertiae* zu verzeichnen, der Erhaltung also aus sich selbst und um ihrer selbst willen unter Fortfall von nicht-immanenter Begründung und Teleologie.

Blumenberg hebt an der Stoa ausschließlich deren Typus organischen Denken hervor, d. h. ein Denken, in dem „das Verhältnis der Teile zu einem Ganzen als Tendenz der ständigen Integration bezeichnet“ wird,

wobei die Grundstruktur jedes Seienden mit einer natürlichen Tendenz, einer ‚inclinatio‘ zu gerade dieser Art von Bewegung ausgestattet ist. Für Blumenberg „liegt darin kein Ansatz zur ‚Konstruktion des Universums durch die Vernunft‘.“<sup>11</sup> Wir stimmen ihm gegen Dilthey dahingehend zu, daß die Organismusvorstellung nicht den Ausgangspunkt für die neuzeitliche Rationalität liefert (später sollte etwa Goethe gerade durch organisches Denken in Gegensatz zum neuzeitlichen Newton treten), möchten aber gleichzeitig zwei Momente herausstellen, die sich gegen Dilthey wie gegen Blumenberg richten. Zum einen (a) ist der Neustoizismus gar nicht primär dem organischen Aspekt der antiken Stoa verpflichtet, sondern er entwickelt sich gerade im Anschluß an die spätscholastische Kontingenzkrisis und an die geschichtliche Kontingenz-Erfahrung des 16. Jahrhunderts zwecks deren Überwindung. Neustoizismus ist folglich als eine Anstrengung aufzufassen, die den universalen Naturzustand und die organische Einheitsvorstellung nicht mehr in dem gleichen Sinne intendiert, wie dies die antike Stoa getan hat. Diese zog sich nach dem Zerfall der Polisordnung gleichsam auf die noch intakte und unverbrüchliche Kosmosordnung und deren Gesetze zurück. Der erneuerte Stoizismus hingegen versucht im Anschluß an die Erfahrung der Kontingenz und der Bedrohlichkeit seitens der Welt, der Natur und der Menschen zu einer rational-natürlichen Ordnung allererst vorzudringen. Der angestrebte Naturzustand im Neustoizismus ist bereits rationale Konstruktion, und gerade die *De constantia libri duo* des J. Lipsius von 1584 gehen nicht in einer organischen Vorstellung von Selbsterhaltung auf. Sie etablieren sich zumindest in gleichem Maße im Gegenzug zu einer Gesichtssituation, in der gerade die organische Basis zerstört zu sein scheint, und ‚constantia‘, Selbstbehauptung, Standfestigkeit versucht nicht, diese verlorene Natur wiederherzustellen, sondern eine sekundäre, qualitativ andere zu errichten. Auch der Kampf gegen die Affekte ist so gesehen nicht nur organische Selbsterhaltung, sondern ein bedeutsamer Schritt zur Entwicklung neuzeitlicher Selbstbehauptung, Selbstbegründung und endogener Grundlegung. Denn das von außen Einstürmende und als ‚opinio‘ Gewertete droht die innere Beharrungskraft (eine anthropologische und psychologische Vorstufe der ‚vis inertiae‘), die in sich ruhende Trägheit, über die Affekte in nichtgewollte und in dieser inneren Natur selbst nicht gründende (und damit fremdbestimmte) Aktivitäten zu versetzen. Affekte bedrohen so das Moment der rationalen Beharrung selbst. Zum anderen (b) gilt es zu be-

<sup>11</sup> H. Blumenberg, a. a. O., S. 14–15.