

# Die Grundlegung einer Ethik der Wissenschaft in der frühgriechischen Philosophie\*

Von Dieter BREMER (München)

Die moderne Zivilisation, beherrscht von Wissenschaft und Technologie, bedarf einer ihr zugehörigen neuen Ethik der Verantwortung<sup>1</sup> – das ist heute kaum zu bestreiten. Dennoch: Daß Wissenschaft und Ethik zusammengehören, beginnen wir erst wieder zu lernen. Die Geschichte der neuzeitlichen Wissenschaft, bis in dieses Jahrhundert hinein, hat das Gegenteil gelehrt. Die Vorstellung einer Wertfreiheit der Wissenschaft hat in Max Webers Trennung von wissenschaftlicher Forschung und subjektivem Werturteil ihre folgenreichste Darstellung gefunden – weit über die Ebene sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis hinaus, für die sie zunächst entworfen war.<sup>2</sup> In der Konsequenz der Scheidung eines bloß subjektiven Werturteils von einer objektiven Wissenschaft liegt die Setzung der Wissenschaft als ethisch neutraler Rationalität und des Werturteils als irrationaler ethischer Privatsache.<sup>3</sup> Die Geschichte dieses Jahrhunderts hat die Unhaltbarkeit dieser Vorstellung zum Vorschein kommen lassen. Spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg sind Konsequenzen sichtbar geworden, die schließlich zur Destruktion des Wertfreiheitspostulats und zum Ansatz eines Erkenntnisinteresses der Wissenschaft geführt haben.<sup>4</sup>

Man nimmt an, daß die Verbindung von Rationalität und Wertfreiheit an der Vorbildfunktion der naturwissenschaftlichen Methode für Wissenschaftlichkeit überhaupt orientiert ist. Es ist mehr als ein Paradox der Wissenschaftsgeschichte, daß die Auswirkungen eben dieser Naturwissenschaft die Vorstellung einer wert-

---

\* Der folgende Aufsatz bringt in erweiterter Form den Text eines Vortrags, der im Rahmen der Ringvorlesung „Ethik der Wissenschaften“ im November 1991 an der Universität München gehalten wurde. Im April 1993 konnte er – dank Arbogast Schmitt – an der Universität Marburg vorgetragen werden.

<sup>1</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Frankfurt a.M. 1979). Vgl. auch H. Jonas, *Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen*, in: E. Ströker (Hg.), *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen* (München 1984) 75–86.

<sup>2</sup> M. Weber, *Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, *Logos* 7 (1917) 40–88; abgedr. in: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen 1988) 489–540.

<sup>3</sup> Dazu K.-O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*, in: K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2 (Frankfurt a.M. 1973) 358–435, hier 361 f.

<sup>4</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (1965), in: J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘* (Frankfurt a.M. 1968) 146–168; erweitert in: J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt a.M. 1968).

freien Wissenschaft ad absurdum geführt haben. Heute ist, angesichts von Gentechnologie und ökologischer Krise, die ethische Verantwortung der Naturwissenschaft in aller Munde. Und das Bewußtsein wächst, daß die Neben- und Spätfolgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts nicht durch weitere Steigerung von Wissenschaft und Technik beseitigt werden können. Es hat eine Reflexion begonnen, die politisch in der Einsetzung von Ethik-Kommissionen sich bemerkbar macht und wissenschaftsintern in der Einrichtung von Symposien und Vortragsreihen. Wir sind hier und jetzt zur Reflexion aufgefordert.

Wenn wir auf einige Stufen der bisherigen Reflexion, wie sie von verschiedenen wissenschaftstheoretischen Ausgangspunkten in der letzten Zeit vollzogen worden ist, kurz hinweisen, so wird bereits als gemeinsame Stoßrichtung der unterschiedlichen Argumentationen der Anstoß an der Trennung von Wissenschaft und Ethik erkennbar.<sup>5</sup> Etwa so: Die praktischen Folgen wissenschaftlichen Handelns können nicht mehr als wertindifferent bezeichnet werden. Oder: In den scheinbar wertfreien Regeln instrumentell rationalisierter Praxis sind Entscheidungen über letzte Wertsetzungen des menschlichen Handelns immer schon vorausgesetzt. Oder: Wissenschaftliche Theoriebildung ist, wie wir seit Aristoteles wissen, eine Form der Praxis und steht damit in der Rückbindung an die ethisch-anthropologische Dimension; zur Logik der Forschung gehört eine Ethik der Forschung. Dabei soll die Verbindung von Wissenschaft und Ethik in der Wissenschaft selbst wirksam werden,<sup>6</sup> mit Konsequenzen für deren Strukturen und Methoden. Ob über die jeweilige Reflexion in der einzelnen Wissenschaft hinaus noch eine philosophische Reflexion wirksam werden sollte, wie sie aussehen könnte<sup>7</sup> und in welches Verhältnis sich die Einzelwissenschaft zu ihr stellen müßte, kann uns hier nicht beschäftigen. Stattdessen möchte ich anknüpfen an eine Feststellung, die aus der Perspektive der Philosophie und Politischen Theorie getroffen worden ist: „Wir befinden uns, akademisch wie politisch, in einer Zeit sich erneuernder praktischer Philosophie, und deren Quintessenz ist, seit der Antike, Bemühung um die Einlösung des Anspruchs auf Rationalität, das heißt auf Begründbarkeit der Normen, die unser Handeln, sei es mit moralischer, sei es mit juridischer Verbindlichkeit, regeln.“<sup>8</sup> Soweit Hermann Lübbe. Der Hinweis auf die Antike bezeichnet die Richtung der jetzt zu vollziehenden Reflexion. Dabei soll das Verhältnis von Wissenschaft und Ethik so auseinandergelegt werden, daß die antiken Positionen zugleich in ihrer historischen und sachlichen Tragweite hervortreten: als historische Paradigmen, die bis hin zu den neuzeitlichen Problemlösungen gewirkt haben, und als grundlegende Modelle, die den prinzipiellen Horizont möglicher Problemlösungen umreißen.

<sup>5</sup> Vgl. E. Braun (Hg.), *Wissenschaft und Ethik* (Bern 1986) 9f.

<sup>6</sup> Zu Tendenzen gegen eine innere Verschränkung von Wissenschaft und Ethik vgl. etwa K. Bayertz, *Das Ethos der Wissenschaften und die Moral*, in: L. Siep (Hg.), *Ethik als Anspruch an die Wissenschaft oder: Ethik in der Wissenschaft* (München/Zürich 1988) 9–20.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. K.-O. Apel, *Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft*, in: Braun, *Wissenschaft und Ethik*, 11–52.

<sup>8</sup> H. Lübbe, *Sozialwissenschaften und Politik. Der Werturteilsstreit als exemplarischer Fall*, in: U. Opolka (Red.), *Verantwortung und Ethik in der Wissenschaft* (Stuttgart 1985) 235–247, hier 238.

Wenn wir uns heute, etwa aus der angedeuteten Perspektive der praktischen Philosophie, auf die Normenbegründung in der antiken Ethik besinnen, könnten wir, wie es naheliegt, von Aristoteles ausgehen<sup>9</sup> – gibt es doch überhaupt erst seit Aristoteles im strengen Sinn Ethik als Begriff und Wissenschaft wie auch Wissenschaft als einzelne Fachdisziplin. Aber eben in dieser ‚Disziplinierung‘ der Wissenschaft durch Aristoteles liegt ein Problem. Man könnte es für das Verhältnis von Ethik und Wissenschaft so formulieren: Tritt nicht durch den Akt der Disziplinierung die Ethik als eine unter vielen in die Reihe der Wissenschaften ein? Kann sie in dieser Rolle als wissenschaftliche Teildisziplin die mögliche Funktion einer Regulative von Wissenschaft wahrnehmen? Ich kann auf das damit gegebene sachliche Problem nicht näher eingehen. Vielmehr möchte ich das Problem in einer Richtung verfolgen, die der heutigen Gewichtung des griechischen Denkens im ganzen entspricht. Von Nietzsche und Heidegger her ist die Weisung ergangen, bei der Diskussion der geschichtlichen Entscheidungen, die durch die Begriffe und Bestimmungen der griechischen Philosophie für das europäische Denken maßgeblich geworden sind, nicht die großen Philosophenschulen von der platonischen Akademie bis zur Stoa zugrunde zu legen, sondern von den Ursprüngen auszugehen; in den Anfängen des griechischen Denkens, vor Sokrates und Platon, wären demnach die entscheidenden Weichenstellungen erfolgt, und zwar so, daß nach Sokrates mancher Gedankenzug auf dem falschen Gleis in die Neuzeit abgefahren sei. Der späte Heidegger hat nicht nur Katastrophen des modernen Denkens – so tat es Nietzsche –, sondern auch des modernen Lebens wie etwa Technik, Umweltzerstörung usw. letztlich auf Fehlentscheidungen und Fehlentwicklungen des griechischen Denkens seit Platon zurückzuführen versucht. Ich möchte auf diesem Weg nicht weitergehen und also auch dem Versuch nicht folgen, aus der Misere der modernen Wissenschaft und Technologie den Ariadnefaden eines anderen Anfangs im anfänglichen Denken der Griechen zu finden. Dennoch halte ich die methodische Wegweisung zum frühgriechischen Denken für verbindlich – schon deswegen, um eine mögliche Verengung und Verkürzung der anfänglichen Denkansätze durch die spätere Philosophie zu vermeiden.

Ich möchte im folgenden zunächst einige Episoden aus der Vor- und Frühgeschichte des Verhältnisses von Ethik und Wissenschaft berichten. Historisch gesehen, gibt es Ethos ohne Wissenschaft, und es scheint so, daß ein Leben mit Ethos ohne Wissenschaft besser gedeiht als ein Leben mit Wissenschaft ohne Ethos. Zeugnisse sind die Quellen des Philologen: Etymologie, Semantik und frühe Dichtung. Wir können Rückschlüsse auf die Beziehung von Ethos und Wissen ziehen, auch wenn explizit keine Aussagen zum Verhältnis von Ethik und Wissenschaft aus der griechischen Frühzeit vorliegen.<sup>10</sup> Ethische Wertvorstellungen sind historisch wirksam vor und jenseits einer begrifflich gefaßten

<sup>9</sup> So in der Abgrenzung von der modernen Problematik E. Tugendhat, *Antike und moderne Ethik* (1981), in: Tugendhat, *Probleme der Ethik* (Stuttgart 1987) 33–56, bes. 38 ff.

<sup>10</sup> Vgl. J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World* (London 1958); A. W. H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece* (London 1972).

ethischen Reflexion.<sup>11</sup> Das politische Leben ist von ihnen ebenso geprägt wie die Welt der Literatur. Ohne diese vorreflexiven Gestalten ethischen Denkens würde nicht nur die historische Kenntnis verkürzt, sondern bliebe auch die Entstehung einer wissenschaftlichen Ethik unverständlich. Was seit Aristoteles als ethische bzw. praktische Disziplin von der theoretischen getrennt wurde, umfaßt nicht nur das Handeln und Verhalten des einzelnen; vielmehr steht der handelnde Mensch von Anfang an in einer Gemeinschaft, so daß die ethische Dimension ursprünglich mit der politischen Sphäre zusammenhängt. Damit fällt in den Umkreis einer vorphilosophischen Ethik alles, was zur Polis gehört, die geltende Sitte ebenso wie Religion und Kultus, bildende Kunst und Dichtung.<sup>12</sup> Hegel beschreibt die hier genannten Erscheinungen als ‚griechische Sittlichkeit‘, deren Auflösung er mit dem moralischen Bewußtsein des Sokrates beginnen sieht;<sup>13</sup> er steht damit Nietzsche näher,<sup>14</sup> als dieser ihm zugestehen wollte.

Nicht zuletzt angesichts der vorreflexiven Gestalten von Ethik ist etwas zu den Begriffen ‚Ethik‘ und ‚Ethos‘ zu sagen. Der Begriff ‚Ethik‘, der sich im Laufe des 18. Jahrhunderts einbürgerte, ist aus den Titeln der Aristotelischen Schriften ἠθικᾶ gewonnen, die lateinisch mit *moralia* übersetzt wurden. Erst in der nacharistotelischen Zeit wird ἠθικῆ (zu ergänzen ἐπιστήμη), d. h. ‚ethische Wissenschaft‘ als Ethikwissenschaft, zu einem festen Bestandteil der philosophischen Systeme. Ciceros *moralis philosophia* ging als ‚Moralphilosophie‘ durch die Jahrhunderte und hat die Eindeutschung ‚Sittenlehre‘ überdauert. Die Bedeutungs-differenzen von ‚ethisch‘, ‚moralisch‘ und ‚sittlich‘ lassen sich an ihren Negationen ablesen, von denen auffallenderweise ‚unsittlich‘ kaum weniger gebraucht wird als sein positiver Gegenbegriff. Zu dem Wort ‚ethisch‘ allerdings gibt es keine negative Entsprechung – wohl nicht so sehr aus dem Grund, den der Philologe Eduard Schwartz benannte: „man spürt darin etwas Positives, eine Forderung, ja einen Anspruch weit eher als ein Verbot“;<sup>15</sup> vielmehr bezeichnet ‚ethisch‘ im Unterschied zu ‚moralisch‘ bzw. ‚sittlich‘ nicht ein Verhalten oder eine Handlung, sondern deren Beurteilung und Bewertung, die einer Ethik entspricht, die seit Aristoteles als wissenschaftliche Disziplin in einer Reihe steht z. B. mit der Physik – eben deshalb wäre ‚unethisch‘ sowenig sinnvoll wie ‚unphysikalisch‘. Erst seit Aristoteles wird das Adjektiv ἠθικός als Terminus der wissenschaftlichen Ethik gebräuchlich. Das zugehörige Substantiv ἦθος bezeichnet zunächst die gewöhnlichen Aufenthaltsorte von Tieren oder die Wohnsitze von Völkern, dann die Gewohnheit, die Sitte, die eigene Art. Es tritt semantisch in die Nähe

<sup>11</sup> Zur geschichtlichen Entwicklung des ethischen Denkens von der frühgriechischen Dichtung zur vorsokratischen Philosophie vgl. L. Montoneri, Gli albori dell'etica greca, in: *Sophia* 34 (1966) 52–85.

<sup>12</sup> Dazu M. Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik*, Bd. 1 (Leipzig 1908) 2f.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, hg. von H. Glockner, Bd. 11: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Stuttgart 1828) 345–352.

<sup>14</sup> So etwa mit dem Satz: „Sokrates ist als moralischer Lehrer berühmt; vielmehr aber ist er der *Erfinder* der Moral.“ (Hervorhebung von Hegel bzw. seinen Herausgebern, a. a. O. 350).

<sup>15</sup> E. Schwartz, *Ethik der Griechen*, hg. von W. Richter (Stuttgart 1951) 14.

von νόμος, ‚Brauch‘, und wächst bei Thukydides und Platon in die politische Sphäre und schließlich in die im engeren Sinne ethische Dimension hinein.<sup>16</sup>

Im Unterschied zu der vergleichsweise eingeschränkten und klar umgrenzten Bedeutung von ἦθος zeigen die frühgriechischen Ausdrücke für den Begriff des Wissens einen sehr komplexen Bedeutungsradius: Sie umfassen insgesamt und teilweise auch im Einzelwort theoretisches Wissen und technisch-praktisches Können und verbinden es mit sittlichen Einstellungen und Verhaltensweisen. Nicht nur in einzelnen sprachlichen Ausdrücken, wie z. B. σοφία, ‚Weisheit‘, zeigt sich eine Verschränkung von Wissen, Können und Verhalten, sondern auch in spezifischen Wortverbindungen. In den homerischen Epen gibt es Ausdrücke wie „milde Ratschlüsse wissen“ oder „das Gebührende wissen“.<sup>17</sup> Derartige Verbindungen setzen die Anschauung voraus, daß ethisch qualifizierbare Verhaltensweisen durch Wissen aktualisiert werden. Man spricht in diesem Zusammenhang seit langem von einem ‚ethischen Intellektualismus‘ und hat diesen Intellektualismus als Grundzug der griechischen Ethik von Homer bis zu den hellenistischen Systemen nachzuweisen versucht.<sup>18</sup> Was bedeuten diese Beobachtungen für unser Problem? Ethisch qualifizierbare Verhaltensformen sind, seit wir sie bei den Griechen fassen können, immer schon von Vernunft und Einsicht bestimmt. In der Sprache der späteren Philosophie formuliert, heißt dies: Es gibt kein ethisch qualifizierbares Verhalten ohne rationale Rechenschaft, also das, was Platon λόγον διδόναι nannte. Platon hat dies in einem argumentativen Diskurs über die konkurrierenden Ansprüche von Lust und Geist auf das Gelingen des Lebens in seinem Dialog *Philebos* dargestellt; der Vertreter der Lustposition, der schöne ‚Freund der Jugendblüte‘, auf dessen Namen der Dialog benannt ist, entzieht sich im Gedanken an Aphrodite dem Diskurs (12b) – konsequent in seinem praktizierten Hedonismus, aber doch so, daß der von ihm vertretene Anspruch des Lustprinzips unberücksichtigt bleibt. Erst dadurch, daß dieser Anspruch von einem Vertreter des Logos auf den Begriff gebracht wird, kann er in die Synthese des gelungenen Lebens aufgenommen werden. Wir werden fragen müssen, ob in gleicher Weise, wie ethisch qualifizierbares Verhalten vom Wissen bestimmt ist, auch das Wissen und später die Wissenschaft vom Ethos und ethischen Verhalten her bestimmt wird. Dies darf für die frühgriechische σοφία jedenfalls behauptet werden: Dem mit diesem Ausdruck bezeichneten intellektuellen Wissen oder künstlerischen Vermögen ist eine damit verbundene ethische Qualifikation nicht abzusprechen.<sup>19</sup> Auch den bekannten ‚Sieben Weisen‘, von deren legendarischer σοφία Plutarch eine späte Brechung gibt, wird eine Weltweisheit und Lebens-

<sup>16</sup> Vgl. E. Riondato, *Ethos* (Padua 1961).

<sup>17</sup> *Ilias* 4, 361; *Odyssee* 2, 231. Für die Verständnisvoraussetzungen derartiger Ausdrücke grundlegend A. Schmitt, *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz (Stuttgart 1990) 126 ff.

<sup>18</sup> M. Wundt, *Der Intellektualismus in der griechischen Ethik* (Leipzig 1907).

<sup>19</sup> Wie es versucht wird von Schwartz, *Ethik der Griechen*, 58: „Das Idealbild des σοφός ist somit im Grunde etwas völlig Intellektuelles; mit der Ethik hat es nichts zu tun.“

klugheit zugeschrieben, die aus gesteigerter Intelligenz Ratschläge für das praktische und politische Leben zu erteilen vermag.

Damit stehen wir am Anfang von Philosophie und Wissenschaft. „Das Lachen der Thrakerin“ – unter diesem Titel erzählt Hans Blumenberg ‚eine Urgeschichte der Theorie‘,<sup>20</sup> die Geschichte von Thales, dem Philosophen im Brunnen. In seinem Dialog „Theaitet“ (174a-b) überträgt Platon eine äsopische Fabel auf den Mathematiker und Astronomen Thales, der hier im Munde des Sokrates zum Prototyp des Philosophen wird. „Während er die Sterne beobachtete und nach oben blickte, sei er in einen Brunnen gefallen; da habe ihn eine hübsche und witzige thrakische Magd ausgelacht, weil er die Dinge am Himmel zu wissen bekommen wolle, was ihm aber vor den Füßen läge, bliebe ihm verborgen.“ Der Platonische Sokrates fügt im Stil der Fabel auch sogleich die Moral von der Geschichte hinzu: „Derselbe Spott aber trifft auf alle, die mit der Philosophie ihre Zeit verbringen.“ Mit Blick auf Sokrates und sein Schicksal hat Platon hier in wenigen Worten die archetypische Geschichte des Philosophen vorgezeichnet, den sein Wissenwollen in eine tragikomische Situation bringt. Gegen diese Spannung von ‚Himmelskenntnis und Erdentüchtigkeit‘<sup>21</sup> setzt Aristoteles seine Gegendarstellung vom Wissen und Können des Wissenschaftlers, der mit seiner Vorhersage einer Sonnenfinsternis den ersten spektakulären Erfolg theoretischer Wissenschaft demonstriert hatte: „Man beschimpfte nämlich Thales wegen seiner Armut – wie unnütz sei doch die Philosophie. Da sah er, wie man erzählt, aufgrund seiner Astronomie eine reiche Ölernte voraus, und noch im Winter – er hatte gerade ein wenig Geld – sicherte er sich mit einer Anzahlung die gesamten Ölpresen in Milet und Chios; er konnte sie billig mieten, da niemand Wert darauf legte. Als die Reifezeit kam, wurden viele zugleich und plötzlich gesucht; da vermietete er sie, zu welchen Bedingungen er wollte, verdiente viel Geld und bewies, daß es ein leichtes ist für Philosophen reich zu sein, sofern sie wollen, aber daß es nicht dies ist, worum sie sich bemühen.“<sup>22</sup> Es ist kein Zufall, daß Aristoteles diese Anekdote in seiner „Politik“ vorführt; damit ist der Bezug zur Ethik gegeben. Mit den beiden von Platon und Aristoteles erzählten Geschichten, die je verschieden um Wissen und Verhalten des ersten Philosophen kreisen, ist der Horizont umrissen, aus dem die griechische Vorstellung vom Ethos der Wissenschaft hervorgegangen ist.

Über das Verhältnis von Wissenschaft und Ethik bei den ersten Philosophen und Wissenschaftlern selbst ist mit diesen Anekdoten und späteren Ausdeutungen noch nichts gesagt. Wie steht es damit bei den Vorsokratikern? Der erste Spruch eines europäischen Philosophen, den wir mit einiger Zuversicht als authentisch ermitteln können, bringt Sachverhalte der physischen Wirklichkeit in einen Zusammenhang mit ethisch-juridischen Begriffen. Soweit wir die Aussage des Anaximander rekonstruieren können,<sup>23</sup> beschreibt sie Entstehen und Verge-

<sup>20</sup> Frankfurt a. M. 1987.

<sup>21</sup> Blumenberg, Das Lachen der Thrakerin, 23 ff.

<sup>22</sup> Politik 1259a 9–18.

<sup>23</sup> Vgl. u. a. F. Dirlmeier, Der Satz des Anaximandros von Milet, in: Rheinisches Museum 87 (1938)

hen der vorhandenen Dinge „gemäß der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihr Unrecht ...“.<sup>24</sup> Offensichtlich ist von Anaximander die im privaten und im politischen Bereich erfahrene und in der Dichtung etwa von Hesiod und Solon dargestellte Geltung der normativen Kraft des Rechts auf die gesamte Wirklichkeit angewendet worden. Unrecht als Übergriff in eine fremde Rechtssphäre ruft die ausgleichende Gerechtigkeit auf den Plan und führt durch Vernichtung des Übergreifenden zur Wiederherstellung des Gleichgewichts in der Welt.<sup>25</sup> Das Modell für den Kosmos ist die Polis; das Wissen vom Kosmos wird entworfen nach Maßgabe politischer Ethik.

Die Welt als Ordnung (das ist der Sinn des griechischen Wortes κόσμος) bleibt in ihren Bahnen und Maßen durch regulierende Instanzen des Rechts – diese Anschauung führt von Anaximander zu Heraklit, bei dem es heißt: „Der Sonnengott wird seine Maße nicht überschreiten; sonst werden ihn die Erinyen, die Schergen der Rechtsgöttin, auffindig machen.“<sup>26</sup> Ein bemerkenswerter Schritt in der Reflexion von Ethos und Wissen läßt sich aus dem folgenden Fragment (28) ablesen: „Wahrhaftig wird die Rechtsgöttin auch fassen die Baumeister und Zeugen von Lügen.“ Das Recht garantiert offenbar nicht nur die Richtigkeit des Verhaltens von Staatsbürgern und Sternbahnen, sondern auch von Aussagen. Es gibt hier also eine ethisch-juridische Instanz, personal gefaßt als Dike, die über die Richtigkeit von Aussagen wacht und Scheinerkenntnis und Lügenkonstruktionen in die Schranken weist. Entscheidend ist bei Heraklit die innere Verschränkung von ethischer und intellektueller Redlichkeit; Weisheit umfaßt dabei die Orientierung des Redens an der Wahrheit und des Handelns an der Natur, wie aus dem folgenden Fragment (112) hervorgeht: „Gesund Denken ist die größte Tugend, und die Weisheit liegt darin, Wahres zu sagen und zu handeln gemäß der Natur, auf sie hinhörend.“ Was in der späteren Ethik als ‚Besonnenheit‘ (σωφροσύνη) zu einer Kardinaltugend wird, trägt bei Heraklit noch den etymologisch vorgegebenen Charakter des ‚gesunden Denkens‘, das als Denken ausdrücklich durch seine Allgemeinverbindlichkeit ausgezeichnet wird.<sup>27</sup> Das Prinzip dieser Allgemeingültigkeit von Denken und Handeln ist der λόγος als das rationale Verhältnis, das sich in der Welt ebenso wie in der Sprache darstellt.<sup>28</sup> Verständnis für den λόγος zu wecken und die Menschen zum Bewußtsein und zu wachem Handeln zu bringen – darauf zielt das Denken und Sprechen Heraklits von Anfang an. Wenn es ein Urbild der heute sogenannten deontologischen Ethik gibt, dann hier: διὸ δεῖ, beginnt Fragment 2: „Daher muß man mitgehen mit dem All-

376–382; H. Schwabl, Anaximander, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964) 59–72; F. Ferrari, Su Anassimandro B 1, *La Parola del Passato* 34 (1979) 118–126.

<sup>24</sup> Diels/Kranz, 12 B 1.

<sup>25</sup> G. Vlastos, Equality and Justice in Early Greek Cosmologies, in: *Classical Philology* 42 (1947) 156–178; überarb. in: D. J. Furley/R. E. Allen (Hg.), *Studies in Presocratic Philosophy I* (London 1970) 56–91, hier 73–83.

<sup>26</sup> Diels/Kranz, 22 B 94.

<sup>27</sup> Diels/Kranz, 22 B 113; B 116.

<sup>28</sup> Dazu D. Bremer, Logos, Sprache und Spiel bei Heraklit, in: *Synthesis Philosophica* 10 (1990) 379–391.

gemeinen. Obwohl aber der λόγος allgemein ist, leben die Vielen, als hätten sie eine private Vernunft.“ Der λόγος als rationales Weltverhältnis führt durch seine Allgemeinverbindlichkeit zum ethischen Verhalten. Aus der Logik des Kosmos, wie Heraklit sie in seinen Gleichnissen verifiziert, folgt eine Ethik, die sich an der Natur orientiert.<sup>29</sup> Der Mensch entspricht in seinem höchsten intellektuellen und ethischen Verhalten der Lebensbewegung der Natur, die sich im feuerhaften Wandel kosmischer Energie darstellt. So ist Fragment 118 zu verstehen: „Trockene Seele weiseste und beste.“ Im Hören auf den λόγος vollzieht sich das Einstimmen (ὁμολογεῖν, Fr. 50) als jene Einsicht in die Einheit von allem, die im denkenden Mitvollzug des λόγος ihr eigenes Ethos erhält. Damit gewinnt ‚das Weise‘ (σοφόν) als der bedeutsamste Ausdruck der frühgriechischen Verschränkung von Ethos und Wissen seine umfassendste Gestalt. „Eins ist das Weise, sich zu verstehen auf den Erkenntniswillen, als welcher alles durch alles steuert.“ (Fr. 41) Hier kommt ‚das Weise‘ zum Bewußtsein seiner integralen theoretischen Möglichkeiten und universalen praktischen Wirkungen, so wie im λόγος das rationale Verhältnis von Sprache und Welt zum Bewußtsein gebracht wird.

Seit Hegel ist verschiedentlich bemerkt worden, daß mit Parmenides eine neue Stufe in der Geschichte des Denkens erreicht ist, dadurch daß das Denken selbst zum Gegenstand des Denkens wird. Es liegt nahe, daß damit auch das Verhältnis von Wissen und Ethos neu gedacht wird. Wie bei Anaximander und Heraklit wird die Wirklichkeit in ihrer Wahrheit garantiert durch Dike, die göttliche Macht des Rechts, der Gerechtigkeit und des richtigen Verhaltens. In einem Sprachbild, dessen metaphorische Kraft noch bis in die Niederungen unserer heutigen Wissenschaftssprache reicht, wird der ‚Schlüssel‘ – so heißt es wörtlich bei Parmenides<sup>30</sup> – zur Wahrheit des Seins in die Hand der Dike gelegt. Der Weg wird dem Denker gewiesen durch Mächte des Lichts, Sonnenmädchen, die seine Auffahrt geleiten: eine anagogische Bewegung, die mit dem Lichtcharakter des Erkennens ebenso wie mit dessen erotischem Impuls auf Platon vorausweist. Die durch Dike aufgeschlossene Wahrheit des Seins wird in einem Denken erfahren, das sich selbst als richtiges Erkennen denkt, nämlich als täuschungsfreies. Das richtige, weil täuschungsfreie Erkennen kennt keine Veränderung in Raum und Zeit. Das so erfahrene Wirkliche ist das Beständig-Seiende. Die demgemäß gedachte Wahrheit steht als Sein in der Gegenstellung zum Schein. Damit ist tatsächlich das Verhältnis von Ethos und Wissen neu gedacht, nämlich aus dem Ethos des Nichttäuschens. Das Organ dieses Wahrheitswissens ist der νόος, d. h. Geist bzw. Intellekt, demgegenüber die Wahrnehmung der Sinne als nicht täuschungsfrei abgewertet wird. Wie aber kommt es zu einer derartigen ‚ethischen‘ Begründung von Erkennen und Wissen, wie sie, von Parmenides angesetzt, von Platon aufgenommen und weitergeführt, seit Descartes in der europäischen Philosophie herrschend geworden ist?

<sup>29</sup> Über die Verbindung von Naturphilosophie und Ethik bei Heraklit als Paradigma für die stoische Konzeption vgl. M. Forschner, *Die stoische Ethik* (Stuttgart 1981) 11 ff.

<sup>30</sup> Diels/Kranz, 28 B 1, 14.

Nietzsche hat in seiner Kritik der europäischen Metaphysik und ihrer Ursprünge den ‚Willen zur Wahrheit‘ auf die Formel gebracht „ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht“ und damit zurückgeführt auf den „*Boden der Moral*“.<sup>31</sup> Der Wille zur Wahrheit, der zum Wissen und zur Wissenschaft führt, wäre demnach fundiert in einer moralischen Qualität, nämlich der Tugend der Wahrhaftigkeit. Wenn wir Nietzsches psychologische Konstruktion hier beiseite lassen und historisch nach dem Ursprung und den Vorformen des Parmenideischen Wissensethos fragen, stoßen wir auf die mythische Vorstellung des allwissenden Gottes. So spricht Pindar von dem ‚allwissenden Geist‘ des Apollon: „Lügen rührt er nicht an, und es trägt ihn kein Gott, kein Sterblicher mit Taten noch Plänen.“<sup>32</sup> Der von Pindar genannte ‚allwissende Geist‘ des Gottes Apollon entspricht zwar nicht dem Moralitätsverdacht Nietzsches; denn zweifellos zielt der sich in ihm aussprechende ‚Wille zur Wahrheit‘ weniger darauf, ‚nicht zu täuschen‘ als darauf, ‚sich nicht täuschen zu lassen‘ – was Nietzsche mit seiner psychologischen Konstruktion gerade bestreitet. Entscheidend aber ist zunächst die Kontinuität des Geistbegriffs: Der  $\nu\omicron\omicron\varsigma$  als Ort der Wahrheit hält sich durch, erscheint jedoch bereits bei Parmenides vom Gott zum Menschen verlagert. Daß mit dem Problem von Täuschen und Getäuschtwerden nicht nur der erkenntnistheoretische Bereich berührt ist – so wie wir von ‚Sinnestäuschung‘ sprechen –, sondern vielleicht doch die Sphäre der Moral, möchte der Philologe vermuten, wenn er Pindars Ausdruck für ‚täuschen‘ bzw. ‚trügen‘ beachtet –  $\kappa\lambda\acute{\epsilon}\pi\tau\epsilon\upsilon\nu$  heißt soviel wie ‚stehlen‘, ‚verhehlen‘, dann ‚betrügen‘ und ‚täuschen‘. Man mag hier an die Verse denken, mit denen Xenophanes seine Kritik an der anthropomorphen Gottesvorstellung begründet: „Alles haben den Göttern Homer und Hesiod angehängt, was bei Menschen Schimpf und Tadel ist: Stehlen und Ehebrechen und einander Betrügen.“<sup>33</sup> Hier nun stehen wir zweifellos im Umkreis von Lug und Trug, also doch, mit Nietzsche zu reden, „auf dem Boden der Moral“. Und die Vermutung, daß philosophische Theologie und Erkenntniskritik, Logik und Ontologie, wie sie von Xenophanes bzw. Parmenides begründet wurden, wenn schon nicht ‚auf dem Boden der Moral‘ gewachsen, so doch jedenfalls in einem ethischen Umfeld gediehen sind, ist nicht von der Hand zu weisen.

Wenn man auch bereit ist, den Ursprung von Erkenntnistheorie, Logik und Ontologie nicht als abstrakte Kopfgeburt zu betrachten, sondern den Logos der beginnenden Philosophie in Verbindung mit einem ihm zugehörigen Ethos zu sehen, so stellt sich doch die Frage nach einer solchen Verbindung im Hinblick auf eine Form des Wissens, die als Wissenschaft bezeichnet werden kann. Es ist hier von Interesse, wo ein Kenner der antiken Wissenschaftsgeschichte wie Kurt v. Fritz die Anfänge einer Wissenschaft im modernen Sinn ansetzt, nämlich bei den Pythagoreern.<sup>34</sup> Trotz der absonderlichen Mischung von wilder Zahlenspe-

<sup>31</sup> Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 344; in: Friedrich Nietzsche, Werke, Kritische Gesamtausgabe, hg. von G. Colli/M. Montinari (KGW), V2 (Berlin/New York 1973) 258.

<sup>32</sup> Pyth. 3, 29f.; Pyth. 9, 42–49.

<sup>33</sup> Diels/Kranz, 21 B 11.

<sup>34</sup> K. v. Fritz, Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft (Berlin/New York 1971) 47ff.

kulation und wissenschaftlicher Mathematik bleibt die kühne Verallgemeinerung „alles ist Zahl“ beachtlich. Aber für unsere Frage noch beachtenswerter als die Entdeckung, daß die Wirklichkeit mathematisch strukturiert ist, erscheint die Integration dieser Mathematik in einen harmonischen Lebenszusammenhang, der von der Musik bis zur Politik reicht. Pythagoras selbst war nicht nur Philosoph und Mathematiker, sondern zugleich Mystiker und ethisch-religiöser Reformers. Der Anspruch dieser pythagoreischen *mathesis universalis* ist so komplex gewesen, daß etwa auch die Tugend, die Gerechtigkeit und die Ehe einer mathematischen Wesenserfassung unterworfen wurden. Wenn Platon in seiner Vorlesung „Über das Gute“ in ausgreifender mathematischer Verifikation das Gute als Eins auslegte, folgte er damit der pythagoreischen Deutung ethischer Qualitäten als mathematischer Größen. Platon soll dabei übrigens seine Hörerschaft aus der Stadt verloren haben, denn die erwartete bei einem Vortrag ‚Über das Gute‘ keine mathematischen Diskurse, sondern erbauliche Reden über Reichtum, Glück und langes Leben. Ob wir ein Recht haben, in den ethischen Spekulationen der Pythagoreer die Anfänge einer wissenschaftlichen Ethik zu sehen,<sup>35</sup> mag man bezweifeln. Unbestreitbar scheint aber zu sein, daß im Kreise der Pythagoreer nicht nur ein hohes wissenschaftliches Ethos ausgebildet worden ist, sondern daß Ethik als Integral der wissenschaftlichen *mathesis universalis* fungierte. Wir dürfen annehmen, daß die pythagoreische Zahlenlehre von der Musik ausgegangen ist, nämlich von der Erfahrung harmonischer Intervalle in einfachen Zahlenverhältnissen. Die Verbindung von Ethik und mathematischer Wissenschaft liegt hier also letztlich in dem durch die Musik vermittelten Element der Harmonie.

Wenn in der Überlieferung den Pythagoreern die Bestimmung der ethischen Tüchtigkeit als Harmonie zugeschrieben wird,<sup>36</sup> so scheint es nur ein kleiner Schritt zu sein zur Ethik des Demokrit. „Das Glück und die Heiterkeit und das Wohlfinden bezeichnet er als Harmonie, Symmetrie und Ataraxie“, wird in der antiken Doxographie berichtet.<sup>37</sup> Der Begriff Ataraxie, der als ‚Unerschütterlichkeit‘ Gleichmut und Seelenruhe umfaßt, ist über Epikur in das römische Denken eingedrungen und mit dem stoischen Begriff der Apathie eine Vermischung eingegangen, aus der das Bild des Philosophen und seiner Haltung entstand, das bis in die Neuzeit leitend geblieben ist. Auch die inhaltliche Bestimmung der ethischen Harmonie bei Demokrit, daß sie nämlich „aus der Begrenzung und Unterscheidung der Lustempfindungen entstehe“,<sup>38</sup> ist von Epikur aufgenommen worden, wenn auch vergrößert.<sup>39</sup> Vor allem aber nahm Epikur und im Anschluß an ihn Lukrez Grundzüge der demokritischen Physik auf, allerdings einseitig funktionalisiert: Die Wissenschaft tritt in den Dienst der Ethik,

<sup>35</sup> So im Anschluß an Frühere Wundt, Geschichte der griechischen Ethik, 142.

<sup>36</sup> Diels/Kranz, 58 B 1a.

<sup>37</sup> Diels/Kranz, 68 A 167.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Zum Verhältnis von Ethik und Naturwissenschaft im Anschluß an Demokrit vgl. R. Müller, Le rapport entre la philosophie de la nature et la doctrine morale chez Démocrite et Epicure, in: Democrito e l'atomismo antico, hg. von F. Romano, Siculorum Gymnasium 33,1 (1980) 325–351; R. Müller, Naturphilosophie und Ethik im antiken Atomismus, in: Philologus 124 (1980) 1–17.

sie dient zur Befreiung von Furcht und Aberglauben.<sup>40</sup> Wie aber steht es mit dem Verhältnis von Ethik und Wissenschaft bei Demokrit selbst? Zunächst ist das Faktum bedeutsam genug, daß Demokrit Grundlinien einer Ethik entworfen hat und daß diese Ethik als überlieferenswert uns erhalten geblieben ist, wenn auch nur bruchstückhaft: eine Fülle von Maximen zur Lebenskunst, deren praktischer Rationalismus gelegentlich an die französische Moralistik denken läßt. Gegen die Vorstellung eines unverbundenen Nebeneinander von Ethik und Physik bei Demokrit hat der Marburger Philosoph Paul Natorp bereits vor der Jahrhundertwende deren innere Verknüpfung deutlich gemacht.<sup>41</sup> Es ist die Frage nach dem „was in Wirklichkeit ist“ (ἐτεῖν), die Demokrits Erkenntnislehre und Physik ebenso bestimmt wie seine Ethik.<sup>42</sup> Dies ist übrigens der Punkt, wo Platon, den man als Idealisten gewöhnlich von dem sogenannten Materialisten Demokrit trennen zu müssen glaubt, in allen genannten Wissensbereichen anknüpft. Die Frage nach dem Wirklich-Seienden führt bei Demokrit auf eine „echte Erkenntnis“<sup>43</sup>, die auf die Realität der Atome bezogen ist; ihr entspricht die echte Lustempfindung. Was sich im ethischen Verhalten als das Schöne im Sinne des Gleichgewichtigen und Maßvollen zeigt (τὸ ἴσον und τὸ μέτριον),<sup>44</sup> entspricht der allgemein gesetzmäßigen Gleichförmigkeit der Natur. Als Reflexionsinstanz des ethischen Bewußtseins tritt das Prinzip der φρόνησις bzw. des λογισμός hervor,<sup>45</sup> d.h. vernünftige Besinnung als Organ rationaler Rechenschaft.<sup>46</sup> Die vollkommene innere Übereinstimmung der Ethik mit der Physik wird an einem entscheidenden Punkt durchbrochen, den Natorp zwar bemerkt,<sup>47</sup> aber nicht zureichend gedeutet hat: Höhe des ethischen Bewußtseins als absoluter Ruhezustand, dessen metaphorischer Ausdruck ‚Windstille‘ (γαλήνη) von Platon bis Epikur und darüber hinaus die Integration der ethischen Existenz bezeichnet. Wenn Demokrit mit dem Ansatz eines absoluten psychischen Ruhezustandes von der Physik abweicht, so ist eben damit der entscheidende Freiheitsspielraum bezeichnet, der ethische Reflexion als eigenständige Instanz gegenüber der Wissenschaft auszeichnet. Trifft diese Deutung zu, wäre damit nicht nur die Forderung nach einem der Wissenschaft zugehörigen Ethos gegeben<sup>48</sup> oder der Versuch einer Ableitung von Ethik aus Naturwissenschaft,<sup>49</sup> sondern vielmehr der

<sup>40</sup> Dazu W. Schmid, Lucretius ethicus, in: Lucrèce, Fondation Hardt, Entretiens Bd. 24 (Genf 1978) 123–165.

<sup>41</sup> P. Natorp, Die Ethika des Demokritos (Marburg 1893).

<sup>42</sup> Vgl. Natorp, 91 ff.

<sup>43</sup> Diels/Kranz, 68 B 11.

<sup>44</sup> Diels/Kranz, 68 B 102; B 233; B 191.

<sup>45</sup> Diels/Kranz, 68 B 2; B 119; B 193.

<sup>46</sup> Zur moralischen Reflexionsinstanz des Selbst im Begriff der Selbstachtung bei Demokrit vgl. Diels/Kranz, 68 B 264. Eine Beziehung zur Autonomie als Selbstgesetzgebung der Vernunft bei Kant wird angedeutet von C. Kahn, Democritus on Moral Psychology, in: Proceedings of the 1st International Congress on Democritus (Xanthi 1984) I 307–316, hier 315.

<sup>47</sup> Natorp, 111.

<sup>48</sup> So z. B. 68 B 118.

<sup>49</sup> Zu einem modernen Versuch der Ableitung von Ethik aus Naturwissenschaft, nämlich bei Max Planck, vgl. v. Fritz, Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft, 127.

Ansatz eines Freiraumes, in dem sich ethische Reflexion und Entscheidung gegenüber der Wissenschaft entfalten und behaupten kann.

Als Leitbegriff in der ethischen Grundfrage erscheint bei Demokrit das Gute, das in jeder Form von Ethik, sei sie religiös, idealistisch oder utilitaristisch, Orientierungspunkt geblieben ist. Die Orientierung am Guten als dem Förderlichen, Zuträglichen, Nützlichen zeigt sich auch in dem Bereich der griechischen Wissenschaft, der bis in die Gegenwart das klassische Paradigma für eine Ethik der Wissenschaft bietet, nämlich der griechischen Medizin. An der ärztlichen Standesethik, wie sie beispielhaft und bis heute vorbildlich im hippokratischen Eid ausgesprochen ist, können wir am ehesten Einsicht in Ursprung und Form einer frühgriechischen Ethik der Wissenschaft gewinnen. Die maßgebliche Formel des Eides, die auch heute selbst bei Nichtmedizinern im Bewußtsein ist, lautet in emphatischer Wiederholung „zum Nutzen der Kranken“ (ἐπ’ ὠφελείῃ καμνόντων).<sup>50</sup> Mit der Verpflichtung zur Förderung des Nutzens der Kranken ist die zum Schutz vor Schaden ausdrücklich verbunden; eine mögliche Schädigung wird an den beiden Stellen als ἀδικίη, d. h. Unrecht bzw. Übergriff bezeichnet. Um die ethische Motivation des Eides historisch richtig beurteilen zu können, muß man ihn auf dem Hintergrund der allgemeinen Moralvorstellungen und der ärztlichen Berufsethik seiner Zeit betrachten.<sup>51</sup> In einigen wissenschaftlich ernstzunehmenden hippokratischen Schriften sind Empfehlungen zu lesen, die wir heute als verantwortungslos ansehen würden. Mit seinem Beruf ist dem Arzt von Anbeginn die Möglichkeit gegeben, daß der durch seine Kunst bewirkte Nutzen weniger der des Kranken als sein eigener ist. Selbst wenn man auf diesem Hintergrund utilitaristische Interessen zum Nutzen und Ansehen des Arztes und des Ärztestandes nicht übersieht, bleibt ein Kern ethisch-normativer Verpflichtung im Eidestext unbestreitbar. Dazu gehören insbesondere die Verpflichtungen, die dem Schutz des ungeborenen Lebens und der Fortpflanzungsfähigkeit dienen. Diese Verpflichtungen haben ethischen Charakter nicht dadurch, daß damit profitable Einnahmequellen verschlossen wurden, sondern vor allem deshalb, weil ein Verbot der Abtreibung weder durch die praktizierte Moral noch durch gesetzliche Bestimmungen vorgegeben war; die Ablehnung von Abortivmitteln ist im übrigen nicht von allen Ärztegilden geteilt worden. In zwei weiteren Bestimmungen des hippokratischen Eides, die auch heute ganz selbstverständlich der ärztlichen Berufsethik zugehören, nämlich Schweigepflicht und Verpflichtung zum standesgemäßen Verhalten, wird als Ursprungsbereich ein religiöses Ethos deutlich. Die Schweigepflicht wird begründet mit der Vorstellung, daß hier etwas vorliegt, was nicht auszusprechen sei, ἄροητα – dieses Wort bezeichnet das Geheimnis griechischer Mysterien als ‚Unaussprechliches‘. Ganz deutlich wird dieses religiöse Ethos in der Forderung eines rein ethischen Verhal-

<sup>50</sup> Zur Erläuterung des Textes aus der Perspektive der Geschichte der Medizin vgl. C. Lichtenthaler, *Der Eid des Hippokrates* (Köln 1984).

<sup>51</sup> Dazu K. Deichgräber, *Die ärztliche Standesethik des hippokratischen Eides* (1933), in: H. Flashar (Hg.), *Antike Medizin* (Darmstadt 1971) 94–120. Vgl. ferner D. Schlamp, *Kategorien ärztlicher Ethik in der Antike* (Diss. Kiel 1986).

tens nicht nur bei der Ausübung der ärztlichen Kunst, sondern auch in der Beachtung eines standesgemäßen Lebens. „Rein und heilig werde ich mein Leben bewahren und meine Kunst“ – die damit die ethische Ausrichtung von ärztlicher Kunst und Existenz leitenden Bestimmungen der Reinheit und Heiligkeit gehören der rituellen Sphäre des Gottesdienstes an bzw. der Observanz eines göttlichen Gebotes und natürlichen Gesetzes. Mit den religiösen Begriffen dieser bindenden Formel ist Herkunft und Begründung der normativen Bestimmungen klar bezeichnet. Es ist wichtig, die hier vorliegende Ethik der medizinischen Wissenschaft abzugrenzen von einer allgemeinen Menschenliebe, wie sie als Philanthropie im Aischyleischen „Prometheus“ diesem Titanen auch im Hinblick auf ärztliche Hilfeleistungen bereits zugesprochen wurde, ebenso wie von einer Nächstenliebe, die als *caritas* erst durch ein spezifisch christliches Ethos hervorgebracht wird. Eine der Wurzeln des ärztlichen Ethos und der Ethik der medizinischen Wissenschaft liegt vielmehr in der kultischen Reinheit, die Apollon repräsentiert. Als Gott der Besinnung, des Maßes und des gesunden Denkens schreibt Apollon auch das richtige Verhalten vor, wie es der *Dike* entspricht, der göttlichen Macht von Recht und Gerechtigkeit. Und damit ist die zweite Wurzel dieser ethischen Gesinnung benannt – die Bindung an das Recht. Die Ethik der medizinischen Wissenschaft folgt der Entwicklung der Ethik und deren Verhältnis zur Wissenschaft, wie es durch den *Dike*-Begriff seit Anaximander und Heraklit vorgezeichnet ist. Zugleich bleibt sie dem religiösen Gebot der Reinheit und dessen Urheber Apollon verpflichtet. „Ich schwöre bei Apollon, dem Arzt ...“ – so beginnt der hippokratische Eid. Apollon war es, dessen Geist bei Pindar die Täuschungsfreiheit des Wissens vorgab, dergemäß bei Parmenides die Vernunft zum täuschungsfreien Denken des reinen Seins ermächtigt wurde. In der griechischen Medizin zeigen sich diese beiden Ursprungsbereiche der Ethik, der religiöse und der juristische, in einer Verbindung, aus der hier zum ersten Mal eine Besinnung hervorgeht auf ‚Leben und Kunst‘, wie es ausdrücklich heißt. Das als *τέχνη* bezeichnete Wissen und Können des Arztes wird in seiner Koppelung an die Lebensform dem Anspruch ethischer Reflexion unterstellt.

So erscheint griechische Philosophie und Wissenschaft seit ihren Anfängen auf Ethik bezogen: bei Parmenides als Erkenntnislehre, Logik und Ontologie, bei Pythagoras als Mathematik, bei Demokrit als Physik. Und in der hippokratischen Schule, so scheint es, hat die ethische Reflexion auf Wissenschaft ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht. Es ist kein Zufall, daß die Medizin als Wissen und Können im Sinne einer *τέχνη* den Herausforderungen der Praxis entsprechend den ersten Entwurf einer Wissenschaftsethik als regulativer Verhaltensnorm vorgezeichnet hat. Im Rückblick wird deutlich, daß grundlegende Bestimmungen des Verhältnisses von Ethik und Wissenschaft nicht erst bei Platon und Aristoteles gewonnen worden sind, sondern bereits im vorsokratischen Denken. Ob man in diesem anfänglichen Fragen und Denken mit Nietzsche und Heidegger die eigentlich schöpferische und wegweisende Phase der griechischen Philosophie und Wissenschaft sieht, mag dahingestellt bleiben. Allerdings ist nicht zu übersehen, daß auch für das Verhältnis von Ethik und Wissenschaft mit Sokrates eine neue Periode beginnt.

Das Sokratische Philosophieren nun ist, nicht anders als das Platonische, auch als Antwort auf die Sophistik zu verstehen. Nietzsche hat versucht, gegen das seit Platon im Verdacht des Immoralismus stehende Bild des Sophisten dessen Einordnung in die Galerie der von ihm beschriebenen Persönlichkeiten der ‚Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen‘ von Thales bis Anaxagoras und Demokrit durchzusetzen. Und in der Tat spricht historisch alles dafür, einen Protagoras in die Nähe Demokrits zu stellen.<sup>52</sup> Aber was verbindet konkret die Sophistik mit der archaischen Wissenschaft? Mit der Medizin z. B. die Auffassung des Wissens als τέχνη, die an Schüler weitergegeben werden kann. Insofern dieses Wissen als τέχνη ein Können ist, das sich auf die Praxis in der Polis bezieht, nehmen die Sophisten für sich in Anspruch, ἀρετή, d. h. ethische Tüchtigkeit zu lehren. Daß die Sophisten auch die ethischen Grundfragen nach dem Guten und Gerechten gestellt haben, wissen wir nicht zuletzt aus Platon. Wenn allerdings der Sophist Thrasymachos in Platons Dialog über den Staat das von Natur Gerechte definiert als das, was dem Stärkeren nützlich ist,<sup>53</sup> oder Kallikles in Platons „Gorgias“ das natürliche Recht des starken Einzelnen über die im Herkommen einer Satzung befangene Menge proklamiert<sup>54</sup> – Nietzsches Unterscheidung von ‚Herrenmoral‘ und ‚Sklassenmoral‘ setzt hier an<sup>55</sup> –, fragen wir nach der Stärke dieses starken Mannes. Es ist die von Gorgias benannte Macht des Wortes (τοῦ λόγου δύναμις),<sup>56</sup> die den Starken stark macht. Und mit Hilfe dieser Macht des Wortes vermag der Starke auch, „den schwächeren λόγος zum stärkeren zu machen“,<sup>57</sup> ‚aus schwarz weiß zu machen‘, wie wir sagen. Also Rhetorik versus Ethik? Bei ähnlichem Bezug der τέχνη auf den Menschen wie in der Medizin (immerhin hatte ja auch in der Sophistik Protagoras den Menschen zum „Maß aller Dinge“ erklärt)<sup>58</sup> und trotz vergleichbarer Einschätzung der φύσις als Basis des gesunden und starken Lebens – zeigt sich hier in der Frage des ethischen Bewußtseins zwischen Medizin und Sophistik eine diametrale Entgegensetzung? Auch wenn man den vorgegebenen Immoralismusverdacht nicht ohne weiteres gelten läßt, bleibt unbestreitbar: Die Antwort auf die in der Sophistik gestellten Fragen nach dem Verhältnis von Wissen und Ethik geben Sokrates und Platon.

<sup>52</sup> Im Nachlaß der Achtzigerjahre heißt es: „Der Augenblick ist sehr merkwürdig: die Sophisten streifen an die erste *Kritik der Moral*, die erste *Einsicht* in die Moral... Wo war nur die *intellektuelle Rechtschaffenheit* damals? die griechische Kultur der Sophisten war aus allen griechischen Instinkten herausgewachsen: sie gehört zur Kultur der Perikleischen Zeit, so nothwendig wie Plato *nicht* zu ihr gehört: sie hat ihre Vorgänger in Heraklit, in Demokrit, in den wissenschaftlichen Typen der alten Philosophie; sie hat in der hohen Kultur des Thukydidēs z. B. ihren Ausdruck – und, sie hat schließlich Recht bekommen: jeder Fortschritt der erkenntnistheoretischen und moralistischen Erkenntniß hat die Sophisten restituirt...“ (KGW, VIII 3 [Berlin/New York 1972] 84f.).

<sup>53</sup> Platon, *Politeia* 338 c.

<sup>54</sup> Platon, *Gorgias* 484 a-b.

<sup>55</sup> Zu Nietzsches Rückgriff auf die Sophistik vgl. D. Bremer, *Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses*, in: *Nietzsche-Studien* 8 (1979) 39–103, bes. 43 ff.

<sup>56</sup> Diels/Kranz, 82 B 11 (14).

<sup>57</sup> Protagoras zugeschrieben z. B. von Aristoteles, *Rhetorik* 1402 a 23.

<sup>58</sup> Diels/Kranz, 80 B 1.

Wir haben den Spannungsbogen von Ethik und Wissenschaft im vorsokratischen Denken durchgezogen und könnten hier abbrechen: zum einen, weil wesentliche Ansätze zur Begründung des Verhältnisses von Ethik und Wissenschaft im griechischen Denken vor Sokrates bereits gegeben sind; zum andern, weil die vorsokratischen Denker von Thales bis Demokrit in höherem Maße wissenschaftsorientiert waren als die späteren Philosophen – man kann vielleicht erwarten, daß für ‚Ethik der Wissenschaft‘ nur Kompetenz besitzt, wer selbst Wissenschaftler ist. Dagegen könnte man geltend machen, daß die spätere griechische Ethik und Wissenschaft der neuzeitlichen Vorstellungsart und Begrifflichkeit mehr entspricht. Ich möchte daher den Bogen von Sokrates zur Moderne zum Schluß jedenfalls noch anreißen.

Es ist verschiedentlich gesagt worden, daß Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde und zu den Menschen zurückgeführt habe und als der Begründer einer rational argumentierenden Moralphilosophie gelten dürfe.<sup>59</sup> Platon hat in seinem Dialog „Phaidon“ Sokrates als Kritiker der frühgriechischen Naturwissenschaft vorgeführt und damit zugleich seine eigene Enttäuschung über deren teleologisches Defizit artikuliert.<sup>60</sup> Für Sokrates bedeutet dieses Defizit: Es fehlt die rationale Begründung der Frage nach dem Menschen als Frage nach dem, was für ihn letztlich gut ist. Die Frage nach der besten Verfassung des Menschen, die sein Glück ausmachen soll, ist *nach* Sokrates aus der Ethik nicht mehr wegzudenken. Sokrates selbst hat diese beste Verfassung, die im Griechischen ἀρετή heißt und eine ‚Tüchtigkeit‘ bezeichnet, die etwa einem Schiffe eignet, wenn es seetüchtig ist, mit dem Wissen derart gleichgesetzt, daß die Kritik seit Aristoteles daran Anstoß nahm. Das Wort für dieses Wissen, ἐπιστήμη, das bei den Philosophen vor Sokrates keine Rolle gespielt hat, ist seit Platon zu der leitenden Bezeichnung für Wissenschaft überhaupt geworden; es bedeutet ursprünglich soviel wie ‚sich auf eine Sache verstehen‘, etwa das, was man heute als Know-how bezeichnet. Auch die Sophisten wollten ἀρετή lehren, nämlich eine Tüchtigkeit, die in der Polis stark macht, und zwar als ein Können im Sinne einer τέχνη, die durch die Macht des Wortes vermittelt wird. Wenn Sokrates ἀρετή als politische Tüchtigkeit in der ἐπιστήμη begründet, zielt er zunächst auf Sachverstand. Es ist die Situation, die wir aus den Platonischen Dialogen kennen: Sokrates nimmt sich die Repräsentanten des altgriechischen Wissens und Könnens vor und verhört sie, was sie denn eigentlich von dem verstehen, was sie tun. Damit wird eine Reflexion in Gang gesetzt, die bei Platon später als Frage nach dem Wissen des Wissens fortgeführt wird.<sup>61</sup> Bei Sokrates zielt sie in Form des maieutischen Dialogs – d. h. eines Gesprächs, das Hebammendienste bei der Geburt von Wissen leistet – auf ein Sichverständigen über die ethischen Vorbegriffe, die jeder im alltäglichen Reden und Handeln voraussetzt. Sokrates hat das moralische Bewußtsein sensibilisiert, nicht zuletzt in der Form seines Nichtwissens. Gerade weil er

<sup>59</sup> Vgl. A. Patzer, Sokrates als Philosoph, in: A. Patzer (Hg.), Der historische Sokrates (Darmstadt 1987) 434–452.

<sup>60</sup> Platon, Phaidon 95–99. Vgl. dazu W. Wieland, Die aristotelische Physik (Göttingen <sup>2</sup>1970) 187 ff.

<sup>61</sup> Platon, Charmides 166–171.

an der vorsokratischen Wissenschaft die rationale Begründung der Frage nach dem Guten vermißt, und damit eine zureichende Ethik der Wissenschaft, macht er selbst die ersten Schritte auf der Suche nach der Begründung einer Wissenschaft der Ethik. Was er dabei selbst einbringt, ist das Ethos seiner Existenz als Wissen des Nichtwissens.

Dieses Ethos ist von Platon aufgenommen worden zusammen mit der Frage nach dem Wissen des Guten. Das Wissen von dem, was an sich und für den Menschen ‚gut‘ ist, und das mathematische Wissen als die exakteste Form von Wissenschaft hat Platon zu einer Verbindung gebracht, die ebendie Wissensformen zusammenzuführen versucht, die dem modernen wissenschaftlich orientierten Menschen am weitesten auseinanderzuliegen scheinen.<sup>62</sup> Platon stellt diese Verbindung durch die Ideenlehre her. Dabei nimmt die Idee des Guten die höchste Stelle im Bereich der Ideen wie auch für die Ordnung der Welt ein.<sup>63</sup> Daß die Idee des Guten als Grund von Sein und Erkennen angesetzt wird, bedeutet: Es gibt überhaupt erst ein bestimmbares Seiendes, wenn es als Gestaltetes und Geordnetes im Licht des Guten zur Darstellung kommt. Die Idee des Guten als Grundlage der Erkenntnis strukturiert alle Wissenschaft,<sup>64</sup> nämlich so, daß das Prinzip des Guten wissenschaftsimmanent wirksam ist: Wissenschaft funktioniert nur, wenn ein Bewußtsein von guten und weniger guten Problemlösungen vorhanden ist, und zwar zunächst im außermoralischen Sinn. Die Frage nach dem Ethos der Wissenschaft bzw. dem moralischen Verhalten des Wissenschaftlers ist von anderer Art. Daß Haltung und Verhalten dessen, der sich auf den Weg der Wissenschaft einläßt, für Platon nicht ethisch indifferent oder wertneutral zu denken sind, zeigen seine Entwürfe von Staat und Erziehung. Die Verfassungen des Erkennenden und des Erkannten stehen in genauer Entsprechung, wobei die höchste Erkenntnis der ‚reinen‘ Vernunft ihren Ursprung in kultisch-religiösen Vorstellungen nicht verleugnen kann. Daß Platon damit weit entfernt ist von der modernen Forderung einer wertfreien Wissenschaft, liegt auf der Hand. Nicht weniger weit entfernt aber erscheint sein Wissenschaftsbegriff von dem der Moderne: Was nach heutigem Verständnis neben der Mathematik als exakteste Wissenschaft gilt, die Physik, trägt bei Platon den Charakter von Wahrscheinlichem und das heißt der Wahrheit nur Ähnlichem – übrigens gar nicht so weit von dem neuesten Theorieverständnis etwa bei Heisenberg entfernt, der von Modellen und Symbolen spricht;<sup>65</sup> Platon betrachtet als Wissenschaft im strengen Sinne der *ἐπιστήμη* neben der Mathematik vor allem die Ethik, die nun gerade der moderne Wissenschaftler ins subjektive Belieben stellen möchte. Mit seiner ontologischen Verankerung der ethischen Grundbegriffe bindet Platon Ethik und Wissenschaft in einer Form aneinander, die im vorsokratischen Denken vorzeichnet ist. So führt bereits in Platons Dialog „Gorgias“ die Frage nach dem

<sup>62</sup> Vgl. dazu v. Fritz, Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft, 252 ff.

<sup>63</sup> Dazu H. J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles (Heidelberg 1959).

<sup>64</sup> Vgl. K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre (Stuttgart 1968).

<sup>65</sup> W. Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft (Stuttgart 1959) 77–84; Heisenberg, Physik und Philosophie (Stuttgart 1978) 47 ff.

Guten zum Gedanken der Ordnung; menschliche Ungerechtigkeit erscheint als Verletzung einer geometrischen Gleichheit, die im Kosmos waltet.<sup>66</sup> Platon demonstriert Wissen als Ethos so, wie Sokrates Ethos als Wissen vorgeführt hatte. Ohne Ethos gibt es für Platon kein Wissen; der Vollzug von Wissenschaft wird zum ethischen Akt. Wenn Platon das philosophische Ethos als die Erfahrung des Staunens benennt, die zum Ursprung der Philosophie führt,<sup>67</sup> knüpft er an jene ἀρχή an, die das Denken der Vorsokratiker begründet hatte.

Auch bei Aristoteles steht am Anfang als Ethos der Philosophie das Staunen.<sup>68</sup> Das Streben nach Wissen wird im ersten Satz der Aristotelischen „Metaphysik“ als universal-anthropologische Bestimmung dem Menschen „von seiner Natur her“, d. h. seiner Seinsweise gemäß, zugesprochen. Aber wenn bei Platon das Wissen als Ethos zum Ansatz einer philosophischen Ethik more geometrico führt, legt Aristoteles den Grund zu einer wissenschaftlichen Ethik als empirisch-phänomenologischer Disziplin der Philosophie.<sup>69</sup> Der Gang der Wissenschaft ist gekennzeichnet durch fortschreitende Differenzierung. So differenziert Aristoteles die ἀρετή, d. h. ‚Tugend‘ bzw. ‚Tüchtigkeit‘, in ethische und dianoetische;<sup>70</sup> er unterscheidet also moralische und intellektuelle Qualifizierung. Dem entspricht die Aristotelische Differenzierung des Begriffs der φρόνησις, d. h. ‚Besinnung‘ und ‚Klugheit‘. Bei Platon ist in diesem Begriff die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft gedacht; der Philosoph kann als Repräsentant der Idee des Guten erscheinen. In der Gegenstellung gegen den sokratisch-platonischen Intellektualismus kritisiert Aristoteles die sokratische Position, daß alle Tugenden Formen der φρόνησις seien, und modifiziert sie dahingehend, daß ἀρετή nicht ohne φρόνησις möglich sei.<sup>71</sup> Aristoteles differenziert die verschiedenen Wissensformen und unterscheidet von der praktischen Klugheit (φρόνησις) und dem technischen Können (τέχνη) das Wissen der Wissenschaft (ἐπιστήμη), die Vernunft (νοῦς) und das spekulative Wissen (σοφία). Was bedeutet die Aristotelische Trennung einer ethischen Einsicht von der wissenschaftlichen Erkenntnis für unsere Fragestellung? Zweifellos ist mit dieser Trennung jene sozusagen selbstverständliche Verbindung von Ethos und Wissen, die von den Anfängen des griechischen Denkens bis Platon reicht, aufgelöst; zugleich ist damit eine neue Stufe des Verhältnisses von Ethik und Wissenschaft bezeichnet. Eine differenzierte Ethik der Wissenschaft setzt diese Trennung voraus. Aristoteles begründet die Wissenschaft der Ethik. Wie aber kann die von ihm grundgelegte und in den nachfolgenden Systemen entfaltete ‚ethische Wissenschaft‘ (ἠθικὴ ἐπιστήμη) mehr sein als eine Ethikwissenschaft, d. h. eine wissen-

<sup>66</sup> Platon, Gorgias 504 a; 508 a.

<sup>67</sup> Platon, Theaitet 155 d.

<sup>68</sup> Aristoteles, Metaphysik 982 b 11 ff.

<sup>69</sup> Zur Integration der Ethik im Horizont der praktischen Philosophie vgl. O. Höffe, Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles (München/Salzburg 1971). Zum Verhältnis von Ethik und Politik vgl. G. Bien, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles (Freiburg/München 1973) 195 ff.

<sup>70</sup> Nikomachische Ethik 1103 a 3 ff.

<sup>71</sup> Ebd. 1144 b 17–21.

schaftliche Ethik? Wie kann sie zu einer ethischen Wissenschaft als Wissenschaftsethik werden? Die normative Instanz der Aristotelischen Ethik ist die Einsicht dessen, der ernsthaft ist (*σπουδαῖος*), insofern er von der Vernunft bestimmt wird.<sup>72</sup> An die Stelle einer normgebenden besten Staatsverfassung als eines absoluten, aber utopischen Maßes setzt Aristoteles den ernsthaften Menschen, der die sittlichen Qualitäten verkörpert. Demgemäß findet das ethische Wissen seine Vollendung nicht in den Allgemeinbegriffen von Gerechtigkeit, Besonnenheit usw., sondern in der konkreten Form einer Anwendung, die aus diesem Wissen bestimmt, was hier und jetzt tunlich ist.<sup>73</sup> Entsprechend wie Aristoteles als normative Instanz für die sittliche Entscheidung in der konkreten Handlungssituation den ‚ernsthaften Mann‘ ansetzt, wäre die Ethik der Wissenschaft in der Ernsthaftigkeit des Wissenschaftlers zu begründen, d. h. in seinem Verantwortungsbewußtsein.<sup>74</sup> Über die konkreten Anforderungen an den verantwortungsvollen Wissenschaftler, der in seiner Person das Ethos des Wissens repräsentiert, macht Aristoteles kaum Aussagen – weil sich ihm die konkreten Herausforderungen und Aufgaben einer Ethik der Wissenschaft nicht stellten.<sup>75</sup> Wenn Aristoteles also zur Logik der Forschung nicht eine unseren Fragen und Bedürfnissen zureichende Ethik der Forschung entwickeln konnte, so hat er doch ein Moment, das für ihn ins Zentrum der Ethik führt, wie kaum ein Philosoph und Wissenschaftler vor und nach ihm herausgehoben: die Lust zu und an der Forschung.<sup>76</sup> Lust des Denkens und Freude an der Wissenschaft – damit ist die spezifische Tätigkeit des Menschen bezeichnet, die seinem höchsten Vermögen entspricht und sich in einem theoretischen Verhalten vollendet, das an der absoluten *ἐνέργεια* Gottes als des höchsten Geistwesens orientiert ist. Von den Gipfelpunkten der Aristotelischen Ethik und Metaphysik aus gesehen, läßt sich als der theologische Sinn der theoretischen Wissenschaft ausmachen: Die Form des *βίος θεωρητικός* steht bei Aristoteles nicht neben seiner Wissenschaftslehre als ein separates ethisches Motiv; vielmehr werden in der Konzeption des theoretischen bzw. kontemplativen Lebens die Konsequenzen gezogen, die sich aus der theoretischen Wissenschaft selbst ergeben für das Verhalten dessen, der in dieser

<sup>72</sup> Ebd. 1109a 24ff.

<sup>73</sup> H.-G. Gadamer, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, in: Gadamer, *Kleine Schriften I* (Tübingen 1967) 179–191, hier 187.

<sup>74</sup> Zu diesem Verhältnis aus der zeitgenössischen Sicht vgl. H. Lübke, *Wissenschaftsfeindschaft und Wissenschaftsmoral. Über die Verantwortung des Wissenschaftlers*, in: P. Labudde (Hg.), *Wissenschaft und Verantwortung* (Bern 1980) 7–17. Vgl. ferner H. Lenk, *Zum Verantwortungsproblem in Wissenschaft und Technik*, in: Ströker (Hg.), *Ethik der Wissenschaften?*, 87–116.

<sup>75</sup> Am prägnantesten scheint eine Verantwortung des Wissenschaftlers angesprochen zu sein in der platonisch-aristotelisch inspirierten Umformung der stoischen Telos-Formel durch Poseidonios. Die Telos-Formel, die in der stoischen Philosophie von Anfang an das Ziel des Lebens vorgab (in der Formulierung des Zenon als „in Übereinstimmung leben“, gemäß der von Chrysipp erweiterten und verbindlich gewordenen Formel als „in Übereinstimmung mit der Natur leben“), wird von Poseidonios folgendermaßen abgewandelt (Clemens, *Strom.* 2,129): „Man soll leben in der Betrachtung der Wahrheit und Ordnung des Ganzen, und zwar so, daß man sie soweit möglich mitaufbaut, indem man sich in nichts vom irrationalen Teil der Seele leiten läßt.“

<sup>76</sup> *Nikomachische Ethik* 1177 a 12 – 1179 a 32.

Wissenschaft sein Leben findet.<sup>77</sup> Damit bleibt Aristoteles in der Nähe zu Platon – nicht nur zu dessen Konzept des philosophischen Eros im Bezug zum *καλόν* von der sinnlichen bis zur intelligiblen Schönheit –, aber zugleich an die Anfänge des griechischen Denkens zurückgebunden.<sup>78</sup>

Aus einem scheinbar antiplatonischen Ethos hat Nietzsche in seiner „Genealogie der Moral“ die Frage formuliert „Was bedeuten asketische Ideale?“. Es heißt dort: „... jener unbedingte Wille zur Wahrheit, das ist der *Glaube an das asketische Ideal selbst*, wenn auch als sein unbewusster Imperativ, man täusche sich hierüber nicht, – das ist der Glaube an einen *metaphysischen* Werth, einen Werth *an sich der Wahrheit*, wie er allein in jenem Ideal verbürgt und verbrieft ist (er steht und fällt mit jenem Ideal). Es giebt, streng geurtheilt, gar keine ‚voraussetzungslose‘ Wissenschaft, der Gedanke<sup>1</sup> einer solchen ist unausdenkbar, paralogisch: eine Philosophie, ein ‚Glaube‘ muss immer erst da sein, damit aus ihm die Wissenschaft eine Richtung, einen Sinn, eine Grenze, eine Methode, ein *Recht* auf Dasein gewinnt.“ Im folgenden zitiert Nietzsche aus seiner Schrift „Die fröhliche Wissenschaft“ einen Aphorismus, der den Titel trägt „*Inwiefern auch wir noch fromm sind*“.<sup>79</sup> „Es ist immer noch ein *metaphysischer Glaube*, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, – auch wir Erkennenden von Heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen *unser* Feuer noch von jenem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato’s war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit *göttlich* ist ... Von dem Augenblick an, wo der Glaube an den Gott des asketischen Ideals verneint ist, *giebt es auch ein neues Problem*: das vom *Werthe* der Wahrheit. – Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik – bestimmen wir hiermit unsre eigene Aufgabe –, der Werth der Wahrheit ist versuchsweise einmal in *Frage zu stellen* ...“ Nietzsches scheinbar nur philosophiegeschichtliche Kritik an Platonismus und Christentum führt hier im Stile einer ‚Experimental-Philosophie‘ zu der Forderung nach einer ‚Rechtfertigung der Wissenschaft‘, die erst in den letzten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts entschieden wahrgenommen worden ist. Daß nicht nur die Wissenschaft allgemein einer Rechtfertigung bedarf, sondern daß sich auch die einzelnen Wissenschaften ausweisen müssen, und zwar nicht nur in ihrem Nutzen für die Gesellschaft, ist als Fragestellung in der Wissenschaftsgeschichte immer noch neu. Bei Nietzsche zieht sich die Frage nach dem ‚Wert‘ von Wahrheit bzw. Wissenschaft als eine der Leitfragen durch sein gesamtes Werk, und zwar auch in wissenschaftsspezifischer Entfaltung. So hat Nietzsche aus der frühen Erfahrung der historisch-kritischen Wissenschaft eine wissenschaftskritische Position gewonnen, in der die Historie als Paradigma einer Wissenschaft vom Menschen einer außerwissenschaftlichen Instanz unter-

<sup>77</sup> J. Ritter, Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles (1953), in: Ritter, *Metaphysik und Politik* (Frankfurt a. M. 1969) 9–33, hier 20.

<sup>78</sup> Vgl. dazu S. Zeppi, „Bios theoretikós‘ e ‚bios politikós‘ come ideali di vita nella filosofia preplatonica, in: *Logos* 4 (1972) 219–248.

<sup>79</sup> Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 344; im folgenden zitiert in der leicht veränderten Form, die Nietzsche in der „Genealogie der Moral“ wählt: KGW, VI 2 (Berlin 1968) 418f.

stellt wird. In der zweiten der „Unzeitgemässen Betrachtungen“, die den ambivalenten Ansatz der Wissenschaft im Titel trägt („Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“), wird „über den Werth und den Unwerth der Historie“ kritisch diskutiert – „Belehrung ohne Belebung“ wird ebenso verworfen wie „Wissen, bei dem die Thätigkeit erschläft“: „Nur soweit die Historie dem Leben dient“, wird sie anerkannt.<sup>80</sup> Nietzsche hat die Ambivalenz der Wissenschaft in einer Perspektive entwickelt, die er aus der späten Rückschau auf sein Frühwerk als ‚jene Aufgabe‘ formuliert „– *die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens...*“.<sup>81</sup> Nietzsches Wissenschaftskritik tritt nicht im Namen einer Ethik auf, sondern ‚des Lebens‘. Ob neben der Kritik an traditioneller Moral und Metaphysik aus dem Begriff des Lebens bei Nietzsche Umrisse einer Ethik aufzunehmen wären, die dem heute geforderten ‚Prinzip Verantwortung‘ entsprächen, sei dahingestellt.

---

<sup>80</sup> Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, Vorwort: KGW, III 1 (Berlin/New York 1972) 241.

<sup>81</sup> Die Geburt der Tragödie, Versuch einer Selbstkritik, 2: KGW, III 1 (Berlin/New York 1972) 8.