

Insel Verlag

Leseprobe



Mayer-Tasch, Peter Cornelius
Die Buchstaben der Philosophie

© Insel Verlag
Insel-Bücherei 1438
978-3-458-19438-5



Peter Cornelius Mayer-Tasch

DIE BUCHSTABEN DER
～ PHILOSOPHIE ～

Insel Verlag

Insel-Bücherei Nr. 1438

© Insel Verlag Berlin 2017

DIE BUCHSTABEN DER
～ PHILOSOPHIE ～

»Allein der Weise ist Priester«

Porphyrios, Brief an Marcella

»Alle Roheit nämlich rührt von Schwäche her«

Seneca, De beata vita

Zum Geleit

Die »Buchstaben der Philosophie« richtig zu lesen steht allen um ein gelingendes Leben Bemühten wohl an. Wann und wo aber gelänge dies besser als bei einem bedächtigen Gang in den Garten. Der Garten nämlich ist recht eigentlich der angestammte Platz der Philosophie. »Narren hasten, Kluge warten, Weise gehen in den Garten«, lautet ein von dem indischen Philosophen Rabindranath Tagore (1861-1941) überliefertes Wort. Eine spätantike Philosophenschule – die Epikuräer – wurde vom Volksmund nach ihrem Lieblingsaufenthaltort in Athen die »Philosophen im Garten« genannt. Und beim römischen Philosophen und Staatsmann Marcus Tullius Cicero (106 v. Chr. – 43 n. Chr.) heißt es: »Wenn du neben der Bibliothek einen Garten hast, wird [dir] nichts fehlen.«¹

Zu einem nachhaltig blühenden und Früchte tragenden Garten aber gehört auch ein versteckter Ort, an dem Kraut und Unkraut kompostiert und in Humus verwandelt werden – in jenen Stoff also, der neben Sonnenschein, Regen

und ständiger Pflege nachhaltiges Wachsen und Reifen sichert. Nicht anders verhält es sich auch mit den im Lichte überkommener Weltweisheit überdachten Erfahrungen des Lebens. Im Garten der »Philosophie« (ein Begriff, der aus dem Griechischen kommt und »Liebe zur Weisheit« bedeutet) müssen diese Erfahrungen in Weisheitshumus verwandelt und zur »Bodenpflege« genutzt werden. In ähnlichem Sinne ist wohl auch das augustinische *Fortiter Peccare* (»Hefig Sündigen«!) zu verstehen. Aus den in den »Bekenntnissen« des wohl bedeutendsten Kirchenlehrers der christlichen Antike äußerst selbstkritisch geschilderten Irrungen und Wirrungen seiner Jugend vermochte Aurelius Augustinus (354-430 n. Chr.) die Grundlinien eines geläuterten Lebens zu entwickeln, die ihm über die Jahrhunderte hin die Aura der Heiligkeit zuwachsen ließen. Heiligkeit aber bedeutet (auch semantisch) nicht mehr und nicht weniger als Ganzheitlichkeit. Und Ganzheitlichkeit ist eine Vorstellung, die wir mit einem gelingenden und einem gelungenen, die wir mit einem sprichwörtlich »guten« Leben verbinden. Um das »gute Leben« geht es stets, wenn wir uns im Alphabet des Lebens zurechtfinden wollen. Ihm nämlich gelten die Einsichten und Wegweisungen der Weisheitsliebenden aller Zeiten. Und so geht es auch in diesem Brevier darum, im Gefolge des jeweiligen philosophischen Türöffners Einblicke in verschiedene Räume guter Lebensgestaltung zu gewinnen, wobei sich kollektive und individuelle, öffentliche und private Aspekte wechselseitig bedingen und durchdringen. Obwohl der Autor (Rechts-, Politik- und Kultur-)Wissenschaftler ist, wendet sich dieses – mit leichter Hand ge-

schriebene – Büchlein nicht gezielt an eine akademische Leserschaft, darf aber getrost auch von akademisch gebildeten Mitmenschen zur Hand genommen werden. Im Hinblick auf das Bedürfnis nämlich, ein »gutes Leben« zu führen, sind sich alle Menschen geschwisterlich verbunden, wenn auch die Vorstellungen von einem solchen »guten Leben« weit auseinandergehen mögen. Niemandem bleibt es erspart, ein höchstpersönliches ABC des guten Lebens zu erlernen. Das hier präsentierte knüpft an philosophische Positionen an, die für den eigenen geistigen Werdegang des Autors bedeutsam waren. Dafür, dass dabei die – gleich einem Orakelwurf vorgegebene – Buchstabenfolge zum Pfadfinder wurde, ist er dankbar. Ziel dieser kleinen Schrift ist es jedenfalls, die in einem vergleichsweise langen Leben gewonnenen Einsichten und Erfahrungen auf vergleichsweise knappe Weise zusammenzufassen, um damit dem einen oder anderen hierfür offenen Leser dabei zu helfen, selbst seinen philosophischen Weg durchs Alphabet des Lebens zu finden. Da sich manche Namens-Türen zur Sphäre der Ziel- und andere zur Sphäre der Wegfindung hin öffnen, ist es nicht unbedingt nötig, das Büchlein »von A bis Z« zu lesen. Wie bei der althergebrachten Bibellektüre nach Fingerzeig mag der Intuition auch hier ein Spielraum eröffnet werden. Bei jedem der als Türöffner geladenen Weisen nämlich befinden wir uns in guter Gesellschaft, wenn wir deren Einsichten vielleicht auch nur zum Teil oder bedingt als Gewinn für unseren eigenen Weg zu einem gelingenden Leben empfinden können. Dass er sich anhand des Alphabetes durch den Garten der Philosophie führen lassen konnte, hat der Autor selbst bei der

Niederschrift als besonders reizvoll empfunden. Auf diese Weise nämlich fügten sich ihm die Botschaften der hinter den einzelnen Buchstaben stehenden Weltweisen zu einer Art von Orakelpfad, dem er gerne folgte. Die Entscheidung darüber freilich, was ihn oder sie höchstpersönlich angeht, hat jeder Leser und jede Leserin ganz allein zu treffen.

München, im Frühjahr 2017

Peter Cornelius Mayer-Tasch



Aristoteles oder: Das gute Leben

Der Platon-Schüler Aristoteles von Stagira (384-322 v. Chr.) war es, der Ur- und Ziehvater der Politikwissenschaft, der dem Begriff des »guten Lebens« über die Jahrhunderte hin hat Flügel wachsen lassen. Für ihn ist es »Zweck des Staates, dass man gut lebe«.² Mit anderen Worten: Dem Staat obliegt es, zumindest den rechtlich-politischen Rahmen zu setzen, innerhalb dessen sich das gute Leben und Zusammenleben der Menschen entwickeln kann. So weit, so gut. Noch nicht beantwortet ist damit aber die Frage, was man sich unter einem solchen guten Leben vorzustellen hat. Auch darauf gibt Aristoteles eine Antwort: »Wohlfahren kann ... keiner, der nicht das Gute tut. Eine gute Tat aber gibt es weder bei dem Einzelnen noch beim Staate ohne Tugend und Verstand.« Dieser Erkenntnis des von der Sokratischen Tugendethik durchdrungenen Platon-Schülers mündet schließlich in die Überzeugung, dass »das beste und vollkommenste Leben ... für den Einzelnen ... wie für die Staaten als Gemeinschaften das Leben nach der Tugend«³ ist.

Das »gute Leben« ein tugendhaftes Leben also. Was Tugendhaftigkeit für Staat und Politik zu bedeuten habe, hat Aristoteles in seinen politischen Schriften zum Ausdruck gebracht, die bis auf den heutigen Tag zur Erkenntnis- und Gestaltungsgrundlage für zahlreiche Staatsverfassungen insbesondere der euro-amerikanischen Politiksphäre geworden

sind. Da dieses Brevier aber kein politikwissenschaftliches Traktat werden soll, sich vielmehr darauf konzentrieren will, was das »gute Leben« für den Einzelnen bedeuten kann, setzt der Autor hier voraus, dass der jeweilige rechtlich-politische Rahmen ein solches nicht über Gebühr beschwert. Mit anderen Worten: Er setzt voraus, dass sich dieses Leben des Einzelnen innerhalb eines im aristotelischen Sinne wohlverfassten Gemeinwesens entfalten kann. Davon, dass dies in unseren rechts-, volks- und sozialstaatlich umhegten Regierungssystemen, die durchweg gewaltenteilige Mischverfassungen aufweisen, im Großen und Ganzen der Fall ist, wird man ausgehen können. Unverkennbar ist aber auch, dass dies nicht zu allen Zeiten und nicht allerorten der Fall war und ist. Die Flüchtlingsströme, die nun schon seit Jahren die Grenzen der westlichen Welt überfluten, sprechen eine deutliche Sprache. Ein als tugendhaft definiertes Leben ändert sich im Grundsatz auch dann nicht, wenn es unter den Bedingungen von wirtschaftlicher Not, politischer Unterdrückung oder kriegerischer Bedrohung gelebt werden muss. Auch dem Tugendhaftesten allerdings wird es unter solchen Bedingungen schwerfallen, diese Grundsätze in der Praxis durchzuhalten. Nicht von ungefähr kannten und kennen die Rechtsordnungen aller Zeiten Rechtfertigungs- und Entschuldigungsgründe für normwidriges Verhalten bei unmittelbarer Bedrohung von Leib und Leben. Diese Grundsätze selbst aber, das also, was er unter einem tugendhaften Leben versteht, hat Aristoteles insbesondere in seiner nach seinem Vater Nikomachos, dem Leibarzt König Philipps von Mazedonien, benannten *Nikomachischen Ethik*

dargelegt. Ein tugendhaftes Leben ist danach ein Leben, das sich in dianoëtischer (also intellektueller) und in ethischer (also moralischer) Tüchtigkeit vollzieht, bei dem also Verstandeskraft und Charakterstärke zusammenwirken, wie er im zweiten Buch des Werkes darlegt.⁴ Im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* singt er das Hohelied von Mitte und Maß. Das Gerechte und mithin auch Tugendhafte ist für ihn das je und je Mittlere. Die Verwirklichung dieser Qualitäten liegt in der »Mitte zwischen Unrecht-tun und Unrecht-erleiden. Denn das eine bedeutet, daß man ein Zuviel, das andere, daß man ein Zuwenig hat«. ⁵ In seinem Buch mit dem Titel *Mitte und Maß – Leitbild des Humanismus von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*⁶ hat sich der Autor dieser Zeilen nachzuweisen bemüht, dass diese aristotelische Verhaltensmaxime über die Jahrhunderte hin zum Kernbestand (nicht nur) der abendländischen individuellen und kollektiven Ethik zählte. Sowohl für die staatliche Innen- und Außenpolitik als auch für unseren familiären, beruflichen und gesellschaftlichen Alltag gehört sie zum täglichen Brot der Bewusstseins- und Verhaltenspraxis.



Boethius oder: Das wahre Glück

Zu Boethius (480-525), dem einem Justizirrtum zum Opfer gefallenen Kanzler des Ostgotenkönigs Theoderich, kommt

die Philosophie als Trösterin. Im Kerker zu Pavia, wo ihm zwischen Hochverratsprozess und Hinrichtung noch genügend Zeit bleibt, eines der bewegendsten Zeugnisse der abendländischen Geistesgeschichte zu verfassen, erscheint dem zunächst Verzweifelten, danach aber Getrösteten, die Philosophie in Gestalt einer »Frau von sehr ehrwürdigem Aussehen, mit feurigen und über die gemeine Kraft des Menschen hinaus durchdringenden Augen, von lebhafter Farbe und unerschöpflicher Frische, mochte sie auch so hoch an Jahren sein, dass man sie keineswegs für eine Zeitgenossin gehalten hätte, von einer Größe, die man nicht klar erkennen konnte. Denn bald hielt sie sich in dem gewöhnlichen Maße der Menschen, bald aber schien sie mit dem Gipfel ihres Scheitels an den Himmel zu rühren. Wenn sie aber ihr Haupt höher erhoben hätte, wäre sie selbst in den Himmel eingedrungen und hätte des Blickes der nachschauenden Menschen gespottet ...«⁷

Die derart apotheotisch beschriebene Lichtgestalt lehrt dem Eingekerkerten nun all jene Weisheiten, deren er bedarf, um sich mit seiner ausgeweglosen Lage abfinden zu können. Sie bedient sich dabei eines rhetorischen Kunstgriffs – der Relativierung aller vorstellbaren Glückszustände nämlich jenseits der Kerkermauern. »Wer«, fragt seine Lehrmeisterin, »besitzt ein so gesichertes Glück, daß er nicht zu einem Teile mit der Beschaffenheit seines Loses haderte?«⁸ Auf diese rhetorische Pauschalfrage folgten dann die Auffächerung und Bestimmung mannigfacher Unannehmlichkeiten, die den Menschen dazu bringen können, mit seinem Schicksal zu hadern: »Dieser hat Geld in Fülle, aber ... schämt sich un-

edlen Blutes; den macht Adel bekannt, aber in dürftiges Vermögen gezwängt, möchte er lieber unbekannt sein. Jener hat an beidem mehr als genug, beklagt aber ein eheloses Leben; jener, glücklich verheiratet, aber ohne Kinder, häuft sein Vermögen für einen fremden Erben; ein anderer, gesegnet mit Nachkommenschaft, weint traurig über die Vergehen des Sohnes oder der Tochter ...»⁹ Das Resümee der weisen, noblen Dame Philosophie: »Deshalb ist niemand leicht eins mit der Lage seines Geschickes, denn in jedem liegt etwas, was der, welcher es nicht erfahren hat, nicht kennt, wer es erprobt hat, schauernd fürchtet.« Gerade die mit äußeren Glücksgütern am reichsten Gesegneten reagierten schon auf die geringfügigsten Beeinträchtigungen ihres Zustandes am empfindlichsten. Entscheidend für das eigene Glücks- oder Unglücksempfinden seien nicht die äußeren Umstände, sondern die innere Wahrnehmung dieser Umstände. Letztlich sei es das eigene Bewusstsein, das über Glück und Unglück entscheide. »Denn nichts«, hört Boethius seine erleuchtete Mentorin sagen, »ist jammervoll außer, wenn du es wähnst, und andererseits ist jedes Schicksal gesegnet durch die Ausgeglichenheit des Ertragenden.«¹⁰

Dass die Vermittlung derartiger Einsichten Boethius geholfen haben mag, seinen tiefen Fall und die Aussicht auf sein nahes, gewaltsames Ende gefasst hinzunehmen, ist nachvollziehbar. Auch uns Nachgeborenen mögen die Weisheiten der hehren Dame über eigene Misslichkeiten hinwegtrösten. Für den todgeweihten Boethius schlagen sie auch eine tragfähige Erkenntnisbrücke zur nur dort erreichbaren und erfahrbaren Eigentlichkeit des Glücks, das mit dem voll-

kommenen Guten und damit auch mit Gott, dem *Summum Bonum*, wesensgleich ist. Wahres Glück lässt sich mithin nur durch Teilhabe am göttlichen Wesen erfahren.¹¹ Solche Teilhabe am göttlichen Wesen aber kann den Sterblichen nur durch tugendhafte Ausrichtung seines freien Willens auf den allwissenden und allmächtigen Schöpfer- und Richter-gott gelingen.

Mit diesem – zum Credo des mutmaßlich getrösteten Boethius gewordenen – Schlussappell der erlauchten Dame ist die sowohl archaische Gottesvorstellungen als auch stoische Weisheitslehren spiegelnde antike Moralphilosophie nahtlos in die frühchristliche Theologie und Ethik eingegangen. In seiner Schrift *De beata vita* (»Über das glückselige Leben«) setzt der Kirchenvater Aurelius Augustinus (354–430 n. Chr.) das Glück mit Weisheit gleich. Glücklich zu sein heiße, keinen Mangel zu leiden. Dies aber bedeute, weise zu sein.¹² Als Inbegriff und Quelle der Weisheit benennt er Gott: »Was aber soll man Weisheit nennen außer der Weisheit Gottes?«¹³ Ihr sei alles zugeordnet, was als angemessen und schicklich gelten könne. Zur Bekräftigung seiner Gleichsetzung von Glück, Weisheit und Tugendhaftigkeit beruft sich Augustinus ausdrücklich auf den römischen Philosophen und Staatsmann Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.), der in seinem *Hortensius* (wenn auch ohne metaphysische Bezüge) ähnliche Gleichsetzungen vornimmt.¹⁴ Hätte der umfassend gebildete Augustinus dies an dieser Stelle geplant, so hätte er seine Glücks-, Weisheits- und Tugendtrias, zumindest aber deren einzelne Elemente und Verbindungen weit in die vorchristlichen Kulturräume zurückverfolgen können – zu

den ethischen Überlieferungen Chinas und Indiens, vor allem aber Persiens, die ihm von seiner manichäischen, und Israels, die ihm von seiner christlichen Sozialisation her vertraut waren. So aber ließ er es bei einem Bezug zu dem ihm kraft familiärer und akademischer Herkunft angestammten römisch-griechischen Kulturmilieu bewenden. Wie für die meisten großen Denker und Erfinder gilt auch für Augustinus insoweit die althergebrachte Erkenntnis, dass sie groß sind, weil sie auf den Schultern Anderer stehen.

Der markanteste Gegensatz sowohl der ciceronischen als auch der augustinischen Vorstellung von einem glücklichen Leben zu der landläufigen Glückswahrnehmung ist mithin ihre ethische Prägung, zu der sich nicht zuletzt bei Boethius noch ein metaphysischer Akzent gesellt. Nicht die aus ihrem Füllhorn scheinbar wahllos Glücksgüter oder Beschwerden auf die Sterblichen ausschüttende *Fortuna* ist es, die über das (wahre) Glück oder Unglück der Menschen entscheidet, sondern vielmehr die Meisterung der Wechselverhältnisse des Lebens durch eine weise und tugendhafte Bewusstseinshaltung und Lebensführung. Das aus den *Carmina Burana* wohlbekannte Auf- und Abstiegsmotiv (»O fortuna / velut luna / semper crescis / aut decrescis / statu variabile«) wird damit in beiden Richtungen seiner Dramatik entkleidet und weitgehend relativiert. Für die Erlangung wahren Glückes entscheidend sind nicht die äußeren Umstände eines Lebens, sondern vielmehr die Reaktionen, die sie im Inneren des Menschen auslösen.



Cicero oder: Die Tugend des Bürgers

Wenn sich Marcus Tullius Cicero im *Hortensius* in ähnlicher Weise wie Boethius und Augustinus mit dem Wechselverhältnis von Glück und Tugend befasst, so geht es ihm doch letztlich weniger um die Befindlichkeit des Einzelnen in seiner Privatsphäre als vielmehr um die Haltung des Individuums im verfassten Kollektiv. In erster Linie geht es ihm um die Gesinnung und das Verhalten des Bürgers im Staat. Ciceros Lebenszeit (106-43 v. Chr.) fällt in die Epoche des Niedergangs der römischen Republik, die sich aus dem Widerstand gegen die Entgleisungen des altrömischen Königtums nach dem Sturz von Tarquinius »Superbus« (510 v. Chr.) allmählich entwickelt hatte und sich – dank seiner vergleichsweise ausgewogenen gewaltenteiligen Verfassung – fast ein halbes Jahrtausend erhalten konnte. Als Rhetor, Autor und Staatsmann kämpfte der aus dem Ritterstand zu senatorischem und konsularischem Rang Aufgestiegene ein Leben lang für die Erhaltung der von ihm als institutionelle Garantin eines politisch gedeihlichen Wechselspiels von bürgerschaftlicher Freiheit und gesamtgesellschaftlicher Bindung betrachteten Republik und gegen die diktatorischen Ambitionen verschiedener Exponenten der spätrepublikanischen Machtelite – einen Kampf, der schließlich zu seiner Ermordung auf Geheiß von Marc Anton führte, der wenige Jahre später seinem Rivalen Octavianus, einem Stiefsohn Cäsars, unter-

lag, was der römischen Republik den endgültigen Todesstoß versetzen sollte.

Ciceros lebenslanges Ringen um die Erhaltung der gewaltenteiligen Trias von Legislative (Senat und Volkstribunat), Exekutive (Konsulat, Quaestur, Ädilat) und Judikative (Praetur) war also letzten Endes zum Scheitern verurteilt. Auf die römische Republik folgte das Kaisertum (Prinzipat und Dominat). Die nur noch zum Schein aufrechterhaltenen Institutionen der Republik führten nur noch ein Schattendasein.

Trotz dieses letztendlichen Scheiterns erschien Ciceros Ringen gerade wegen seiner – nicht völlig, aber doch weitgehenden – Folgerichtigkeit und Beharrlichkeit über die Jahrhunderte hinweg als Leuchtturm charakterfester republikanischer Bürgertugend – der Haltung also, in der er auch seine Mitbürger bestärken wollte. Cicero war sich nämlich des Umstandes sehr wohl bewusst, dass Institutionen nur so wirkkräftig sein konnten wie diejenigen, die sie mit Leben erfüllen. Der Schwerpunkt seiner Bemühungen um die politische Kultur Roms war daher auch – ähnlich wie bei seinem Zeit- und Gesinnungsgenossen Marcus Porcius Cato dem Jüngeren (95-46 v. Chr.) – die Beschwörung der altrömischen Bürgertugenden. Nicht nur in seinen Staatsreden, sondern auch in all seinen anderen Schriften (*Über die Republik*, *Über die Ämter*, *Über die Gesetze*, *Über den Redner*) liegt daher auch das Schwergewicht seiner Ausführungen bei dieser volkspädagogischen Dimension des Politischen. Und auch in seinen Briefen und kleineren Schriften widmet er sich auf mannigfache Weise dieser Thematik. So etwa in der

Schrift *Laelius oder Die Freundschaft*, in der er die hohe Bedeutung der Freundschaft für den Zusammenhalt der Bürger im Rechten betont. Wie sehr das Gegenteil – nämlich die Kumpanei der auf Umsturz Sinnenden – die Verfassung des Staates gefährden kann, hatte ihm nicht zuletzt der (in die Zeit seines Konsulats fallende) erfolgreiche Kampf gegen die Verschwörung des Catilina gezeigt. Wie treffsicher Cicero damit schon vor zwei Jahrtausenden ein zeitloses Element potentieller Stabilisierung oder auch Destabilisierung angesprochen hat, zeigt nicht zuletzt die verhängnisvolle Rolle, die terroristische Cliquen jedweder Provenienz und Prägung in unserer Zeit spielen.

Obwohl Cicero in seiner philosophischen Grundhaltung von der durch Zenon v. Kiton (354-262 v. Chr.) begründeten stoischen Philosophieschule geprägt war, teilte er nicht die apolitische Haltung der älteren Stoa. Zwar widmete er sich (u. a. in *Cato der Ältere über das Alter*) Fragen der individuellen Lebensführung. Zugleich gingen aber Philosophie und Politik bei ihm (der auf Rhodos zum Schüler von Poseidonios, 135-51 v. Chr., einem bedeutenden Vertreter der mittleren Stoa, geworden war) eine innige Verbindung ein. Nicht zuletzt überführte er die stoische Lehre vom Weltgesetz (Logos-Lehre) in eine auch politisch handhabbare Rechtslehre. Und die aktive Mitwirkung am politischen Leben wird aus seiner Sicht zur nobelsten Bürgerpflicht. Cicero wird so zum ersten Repräsentanten der dritten oder jüngeren Stoa, die mit Seneca (4 v. Chr.-65 n. Chr.) und Petronius (gest. 66 n. Chr.) ihren Fortgang nahm und mit Kaiser Marc Aurel ihren glanzvollen Abschluss fand. Im Ge-

gensatz zu dem als Sklave ohnedies zu einem apolitischen Leben genötigten Epiktet (ca. 50-140 n. Chr.) wusste auch Marc Aurel sein in eiserner Pflichterfüllung vollzogenes öffentliches Leben als Staatsoberhaupt mit einer stoischen Grundhaltung aufs Schönste zu vereinen, was nicht nur seinen *Selbstbetrachtungen*, sondern auch den Berichten über seine Lebensführung zu entnehmen ist.

Ciceros leidenschaftlicher Appell an die Bürgertugenden, die das Rom der republikanischen Periode groß gemacht hatten, hat die Jahrhunderte überdauert. Nicht zuletzt in der vom amerikanischen Präsidenten John F. Kennedy an jeden seiner Mitbürger gerichteten Aufforderung, zu überlegen »what you can do for your country«, hat dieser Appell auch in unserer Zeit eine eindrucksvolle Aktualisierung erfahren. Daran freilich, dass Cicero die von ihm so leidenschaftlich und so beharrlich beschworene Bürgertugend nicht zuletzt auch als einen zentralen und unverzichtbaren Beitrag zu einem gelingenden, zu einem »guten Leben« sieht, lässt er keinen Zweifel.



Diogenes oder: Die Bedürfnislosigkeit

Wenn von Diogenes die Rede ist, mag man an zwei verschiedene griechische Philosophen denken, deren Lebenszeit noch ins 5. vorchristliche Jahrhundert hineinreicht – an den