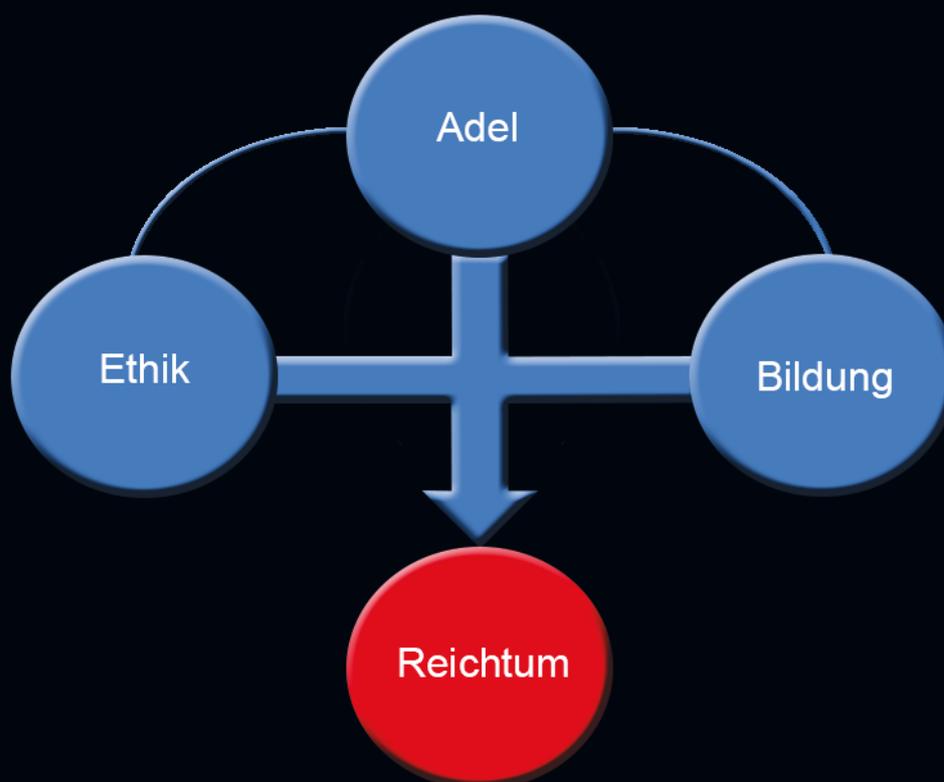


WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

Eine soziologische Analyse der Genese der Europäischen Philosophie des Reichtums

Robert Velten



Soziologie

EINE SOZIOLOGISCHE ANALYSE DER GENESE DER
EUROPÄISCHEN PHILOSOPHIE DES REICHTUMS

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

der

Philosophischen Fakultät

der

Westfälischen Wilhelms-Universität

zu

Münster, Westfalen

Vorgelegt von

Robert Velten

Aus Essen

2014

Dekan der Philosophischen Fakultät: Prof. Dr. Tobias Leuker

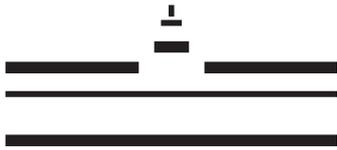
Erstgutachter: Professor Dr. Thomas Druyen

Zweitgutachter: Professor Dr. Matthias Grundmann

Datum der mündlichen Prüfung: 23.9.2014

Robert Velten

**Eine soziologische Analyse der Genese
der Europäischen Philosophie des Reichtums**



**WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER**

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

Reihe XI

Band 5

Robert Velten

Eine soziologische Analyse der Genese der Europäischen Philosophie des Reichtums

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

herausgegeben von der Universitäts- und Landesbibliothek Münster

<http://www.ulb.uni-muenster.de>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Buch steht gleichzeitig in einer elektronischen Version über den Publikations- und Archivierungsserver der WWU Münster zur Verfügung.

<http://www.ulb.uni-muenster.de/wissenschaftliche-schriften>

Robert Velten

„Eine soziologische Analyse der Genese der Europäischen Philosophie des Reichtums“

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe XI, Band 5

© 2014 der vorliegenden Ausgabe:

Die Reihe „Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster“ erscheint im Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat OHG Münster

www.mv-wissenschaft.com

Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz vom Typ 'CC BY-NC-ND 3.0 DE' lizenziert: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/>



ISBN 978-3-8405-0114-2

(Druckausgabe)

URN urn:nbn:de:hbz:6-11379604110

(elektronische Version)

direkt zur Online-Version:

© 2014 Robert Velten

Alle Rechte vorbehalten

Satz / Titelbild: Robert Velten

Umschlag: MV-Verlag

Druck und Bindung: MV-Verlag



Meinen Eltern

Otto und Elke Velten

Ihrer Weisheit, Lebensfreude und Großartigkeit

In Dankbarkeit gewidmet

INHALT:

VORWORT.....	1
I EINLEITUNG.....	10
I 1 REICHTUM ALS AKTUELLE KONTROVERSE	10
I 1.1 ASSOZIATIONEN ZUR GESELLSCHAFTLICHEN BRISANZ DES THEMAS.....	10
I 1.2 REICHTUM IN DER SOZIOLOGISCHEN FORSCHUNG	19
I 2 DEFINITIONEN ZENTRALER BEGRIFFE	26
I 2.1 ZUM BEGRIFF PHILOSOPHIE.....	26
I 2.2 ZUM BEGRIFF REICHTUM	33
I 3 ZIELSETZUNG DER ARBEIT.....	39
I 3.1 WAS IST UND WAS WILL EINE SOZIOLOGISCHE ANALYSE DER PHILOSOPHIE DES REICHTUMS?	39
I 3.2 DIE SOZIOLOGISCHE PHANTASIE DIESER ARBEIT	49
I 4 AUFBAU UND METHODIK DER ANALYSE	59
II DIE GENESE DER PHILOSOPHIE DES REICHTUMS.....	62
II A DER AUFSTIEG DER EUROPÄISCHEN REICHTUMSPHILOSOPHIE IN DER GRIECHISCHEN ANTIKE	62
II A 1 DIE BEDEUTUNG DER ANTIKE FÜR DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES REICHTUMS	62
II A 2 REICHTUM IST SELBSTVERSTÄNDLICH GUT: DIE VORPHILOSOPHISCHE ZEIT.....	69
II A 2.1 REICHTUM IN DER HOMERISCHEN DICHTUNG.....	69
II A 2.2 REICHTUM AUS DER SICHT DES BÄUERLICHEN MITTELSTANDS: HESIOD.....	79
II A 2.3 ZWISCHENERGEBNIS: DAS ERBE DER VORPHILOSOPHISCHEN ZEIT UND DIE POSITIVE BEWERTUNG DES REICHTUMS ALS PROTOTYP DER GRIECHISCH-RÖMISCHEN ANTIKE	85
II A 3 DER BEGINN DER REICHTUMSKRITIK: DIE FRÜHE GRIECHISCHE PHILOSOPHIE.....	88
II A 3.1 DIE SOZIALEN VERÄNDERUNGEN UND DIE POSITION DES ADELS ZU BEGINN DER ANTIKE	88
II A 3.2 DAS PROBLEM DER ARISTOKRATIE MIT DEM REICHTUM	95

II A 3.3 AGITATION STATT ARGUMENTATION: EUGENIK, HABSUCHTSKRITIK UND JEDERMAN- PROBLEM	104
II A 3.4 DER "HABITUS" UND DIE ETABLIERUNG EINER BIS HEUTE ERFOLGREICHEN ARISTOKRATISCHEN PROPAGANDA	115
II A 3.5 DIE VORSOKRATIK ALS FORTSETZUNG DER ARISTOKRATISCHEN PROPAGANDA.....	124
II A 3.6 DIE GESELLSCHAFTLICHE FUNKTION DER ANTIKEN PHILOSOPHIE	135
II A 3.7 "ASKESE" ALS LÖSUNG: DAS REICHTUMSPROBLEM DER ANTIKEN PHILOSOPHEN....	137
II A 4 REICHTUM IN DER KLASSISCHEN ATTISCHEN PHILOSOPHIE	141
II A 4.1 DIE SOPHISTIK ALS VERSCHMÄHTE ALTERNATIVE ZUR ARISTOKRATISCHEN "PHILOSOPHIE"	141
II A 4.2 DAS BÜNDNIS VON GEBURTSADEL UND BILDUNGSADEL GEGEN DEN REICHTUM	161
II A 4.3 DER MÄRTYRER-TOD DES ARISTOKRATISCHEN SOKRATES IM DEMOKRATISCHEN ATHEN	169
II A 4.4 DER ERSTE ÖKONOM WAR ARISTOKRAT: XENOPHON	181
II A 4.5 ARISTOKRATISCHER PROPAGANDIST PAR EXCELLENCE UND URSPRUNG DES "AKADEMISCHEN": PLATON	186
II A 4.6 DIE RADIKALE LÖSUNG DER KYNIKER.....	215
II A 4.7 NUR ARISTOKRATISCHER REICHTUM IST GUT: ARISTOTELES	233
II A 4.8 ZWISCHENFAZIT: DIE SOZIOLOGISCHEN DIMENSIONEN DER REICHTUMSPHILOSOPHIE	264
II A 5 REICHTUM IN DER HELLENISTISCHEN PHILOSOPHIE	266
II A 5.1 DIE GESELLSCHAFT IM HELLENISMUS	266
II A 5.2 DIE VERFEINERUNG DER REICHTUMSABLEHNUNG IN DER STOA	269
II A 5.3 EPIKUREER UND PYRRHONISCHE SKEPSIS	277
II A 5.4 AKADEMIE UND PERIPATOS	287
II A 5.5 ZWISCHENFAZIT: DIE VERFEINERTE ERHABENHEIT IM HELLENISMUS	291
II B: REICHTUM IN DER PHILOSOPHIE DES RÖMISCHEN REICHS.....	293
II B 1. DIE PHILOSOPHIE IM RÖMISCHEN REICH.....	293
II B 2 MITTEL FÜR DEN SOZIALEN AUFSTIEG:CICEROS REICHTUMSPHILOSOPHIE	295
II B 3 LUKREZ, MUSONIUS, EPIKTET.....	305
II B 4 HERRSCHENDE PHILOSOPHEN: SENECA UND MARCUS AURELIUS.....	311
II B 5 VERÄCHTER ALLES MATERIELLEN: PLOTIN.....	320

II B 6 FAZIT: DAS ZEICHEN DER ÜBERLEGENHEIT IN DER PHILOSOPHIE DES RÖMISCHEN REICHS	322
II C: CHRISTLICHE PHILOSOPHIE	324
II C 1 DIE BEDEUTUNG DER CHRISTENHEIT FÜR DIE EUROPÄISCHE KULTUR	324
II C 2 ANALOGIEN ZU GRIECHENLAND: REICHTUM IN DER FRÜHEN JÜDISCHEN GLAUBENSTRADITION	325
II C 3 JESUS VON NAZARETH UND DIE FRÜHE CHRISTENHEIT	329
II C 4 DIE PATRISTIK.....	340
II C 5 DER "SPAGAT" DER KIRCHE: DIE REICHTUMSPHILOSOPHIE IM MITTELALTER	347
II D DIE PHILOSOPHIE DER NEUZEIT.....	364
II D 1 ZWISCHEN-AUSBLICK: DAS ENDE DER REICHTUMSPHILOSOPHIE IN DER NEUZEIT.....	364
II D 2 ZWISCHENFAZIT: DIE DOPPELKULTUR ALS FUNDAMENT DER EUROPÄISCHEN REICHTUMSPHILOSOPHIE DER NEUZEIT.....	367
II D 3 REFORMATION UND CHRISTLICHE REICHTUMSPHILOSOPHIE DER NEUZEIT	370
II D 4 KOMUNISMUS NACH PLATONISCHEM VORBILD: DIE SOZIALUTOPIEN DER FRÜHEN NEUZEIT.....	378
II D 5 VON DEN SOZIALUTOPIEN ZUR FRANZÖSISCHEN REVOLUTION	385
II D 6 DIE FUNKTIONALE LEGITIMATION DES REICHTUMS: VON LOCKE BIS SMITH	395
II D 7 DIE SOZIOLOGISCHE WENDE DER REICHTUMSKRITIK: ROUSSEAU, MARX, VEBLEN	405
III SCHLUSSBETRACHTUNGEN	420
III 1: ERGEBNIS DER ARBEIT	420
III 2: AUSBLICK: POTENTIALE EINER SOZIOLOGISCH REFLEKTIERTEN REICHTUMSPHILOSOPHIE IN DER HEUTIGEN GESELLSCHAFT.....	428
IV LITERATUR:	438
1. ANMERKUNGEN ZUR ZITATION:.....	439
1.1) <i>Zum Literaturverzeichnis</i>	439
1.2) <i>Zur Zitation von Primärquellen</i>	439
1.3) <i>Zur Zitation von Lexika</i>	440
1.4) <i>Zur Zitation von übriger Sekundärliteratur</i>	440
1.5) <i>Zur Angabe von Seitenzahlen und Kapitelangaben in den Fußnoten</i>	441
1.6) <i>Verwendung des "ebenda"</i>	441

1.7) Rechtschreibung in den Zitaten	442
1.8) Indirekte Zitate	442
2. VERZEICHNIS DER VERWENDETEN ABKÜRZUNGEN UND LEXIKA	444
3. VERZEICHNIS DER ZITIERTEN PRIMÄRQUELLEN	445
4. VERZEICHNIS DER VERWENDETEN SONSTIGEN SEKUNDÄR- UND FORSCHUNGLITERATUR	458

VORWORT

Diese Arbeit ist ein Versuch. Sie geht ein besonderes Risiko ein, zu scheitern, denn sie ist wissenschaftsdisziplinär betrachtet nicht *rein*.

Das mag zunächst auf bereitwillige Anerkennung stoßen: Von der Interdisziplinarität ist gesagt worden, dass sie erst der humboldtschen Forderung nach *universitas* gerecht würde.¹

In der Praxis, zumindest bei dieser Arbeit, hat sich mir in den näheren Diskussionen mit Wissenschaftlern verschiedener Fachrichtungen allerdings gezeigt, dass jede Disziplin ihre eigene Sichtweise hat, ihre eigenen spezielleren Anforderungen an den Stoff stellt und das es unmöglich scheint, alle diese Anforderungen zugleich in einer Arbeit zu erfüllen. Auch Arber² spricht deshalb von einem der vielgelobten Interdisziplinarität anhaftenden Risiko, von den jeweiligen Einzeldisziplinen nicht anerkannt zu werden. Es bleibt also seit Faust ein Gelehrtdrama: "Erklärt Euch, eh ihr weitergeht, was wählt ihr für eine Fakultät!"³

Die Arbeit ist philosophisch und kulturhistorisch, in einem nicht-empirischen Sinne sozialpsychologisch, letztlich aber soziologisch.

Bei der Gründung des Forums für Vermögensforschung am Institut für Soziologie der Universität Münster hat eine interdisziplinäre Ausrichtung

¹ Mainzer 1993, S. 23 und 41.

² Arber 1993, S. 12.

³ Goethe, Faust, Szene IV.

von Anfang an eine Rolle gespielt, in der neben soziologischen auch philosophische und psychologische Aspekte angesprochen wurden.⁴

Daher kann hier der Versuch der interdisziplinären Forschungsarbeit unternommen werden. Bereits das Untersuchungsfeld, die philosophischen Texte, befindet sich an der Grenze zwischen mehreren Disziplinen: der Ethik und Sozialphilosophie auf der einen, und den Vorläufern der Volkswirtschaftslehre und Soziologie, auf der anderen Seite. Auch methodisch gibt es Überschneidungen zwischen Philosophie, Kulturosoziologie und Geschichtssoziologie, wie Kapitel I 4 näher erläutern wird.

Die interdisziplinäre Ausrichtung dieser Arbeit mag es erlauben, den Rechtfertigungskontext einer Einzelwissenschaft ein Stück weit zugunsten eines allgemeinwissenschaftlichen Rahmens zu erweitern. Dieser geöffnete Rahmen darf daher kurz diskutiert und präzisiert werden: Kein einzelner Text, der von einem einzigen Menschen geschrieben ist, kann das Ziel der wissenschaftlichen Objektivität allein erreichen. Objektivität ergibt sich erst als epochen- und kontextabhängige Annäherung innerhalb einer wissenschaftlichen Debatte, in der mehrere Texte diskutiert und ihrerseits gelesen werden. Wenn Texte unterschiedliche, sich sogar direkt widersprechende Ergebnisse und Schlussfolgerungen hervorbringen, wie es gerade bei gesellschaftspolitischen Themen zum Beispiel beim Thema soziale Ungleichheit der Fall ist,⁵ kann dies im wissenschaftlichen Diskurs fruchtbar sein. Der sogenannte Fortschritt der Wissenschaft bedeutet eine Unsicherheit bezüglich der Erkenntnissicherheit selbst dann, wenn ein Konsens innerhalb der Gemeinschaft der Wissenschaftler gefunden wurde.

⁴ Druyen 2011, S. 14.

⁵ Vergleiche hierzu exemplarisch die referierenden Bemerkungen von Berger (2009, S. 127ff u. 157ff).

Denn im Zeitverlauf liefert die Wissenschaft erfahrungsgemäß unterschiedliche Konsense, die sich ebenfalls widersprechen können.⁶ Man denke zum Beispiel an die in Teilen konträren Positionen von Einstein und Newton. Nicht einmal ein *wissenschaftlicher* Text kann also von sich behaupten, die Wahrheit zu beschreiben.⁷

Ob ein Text in der Auffassung eines Anderen die *Wahrheit* enthält, kann demnach kein Kriterium für Wissenschaftlichkeit sein. Die Wissenschaftlichkeit muss also in anderen Eigenschaften des Textes begründet sein, zum Beispiel in der Methode, durch die der Text entstanden ist. Es gehört zur wissenschaftlichen Methode, sich erstens umsichtig um intersubjektive Nachprüfbarkeit zu bemühen und zweitens den gegenwärtigen For-

⁶ Die wissenschaftliche Entwicklung verläuft innerhalb von Paradigmen, die über Zeiträume von Jahrhunderten als wissenschaftliche Konsense gültig sein können. Der wissenschaftliche Forschungsprozess lässt sich gesellschaftsgeschichtlich in relativ diskrete Sprünge unterteilen und basiert auf grundlegenden Denkweisen, die mit diesen Sprüngen schlagartig wechseln. Bei einem solchen "Paradigmenwechsel" erweisen sich die wissenschaftlichen Leistungen der Zeitspanne des vorhergegangenen Paradigmas nur zum Teil als dauerhaft. (Kuhn 1976 S. 39).

⁷ Hierzu zuerst die besonders provokativen Aussagen von Feyerabend (1986, S.34): "Erkenntnis (...) ist keine Abfolge in sich widerspruchsfreier Theorien, (...) keine allmähliche Annäherung an eine Wahrheit. Sie ist ein stets anwachsendes Meer miteinander unverträglicher Alternativen." Feyerabend behauptet sogar (ebenda S.19): "Es gibt keine einzige interessante Theorie, die mit allen bekannten Tatsachen auf ihrem Gebiet übereinstimmt." Vgl. auch Rorty: "Nietzsche schlug als erster vor, die ganze Vorstellung, wir könnten *die Wahrheit erkennen*, fallenzulassen. Seine Definition der Wahrheit als "bewegliches Heer von Metaphern" besagte, dass man die ganze Idee einer "Darstellung der Realität" durch Sprache und damit die Vorstellung, man könne einen einzigen Kontext für alles menschliche Leben finden, aufgeben müsse" Rorty 1989, S. 58.

schungsstand so weit als nötig zu kennen und zu benutzen. Meines Erachtens gehört es auch zur Wissenschaftlichkeit, klare und überprüfbare Aussagen über die Welt - beziehungsweise einen speziellen Forschungsgegenstand in der Welt - zu machen - ob diese Aussagen nun letztlich wahr sind oder nicht. Ein Text ohne konturierte Aussagen wäre wissenschaftlich von geringem Wert. Diese Aussagen brauchen nicht nachhaltig für wahr gehalten werden, um wissenschaftlich zu sein (sonst wäre Newton kein Wissenschaftler), aber sie müssen, so wahr wie zur Zeit ihrer Entstehung ersichtlich, also nachvollziehbar und begründet sein. Je stärker⁸, neuer, überprüfbarer und begründeter eine Aussage ist, desto wissenschaftlich wertvoller⁹ ist sie. Aus diesem Grund bemüht sich dieser Text um möglichst starke, neue, überprüfbare und begründete Aussagen. Solche Aussagen sind ihrer Natur nach im Rahmen eines wissenschaftlichen Diskurses relativierbar. An all dies sei erinnert, weil diese Arbeit als interdisziplinäre Forschung besonders auf einen fachübergreifenden Diskurs angewiesen ist, und sich andererseits trotzdem der Perspektive einer Einzelwissenschaft (beziehungsweise mehrerer Einzelwissenschaften) stellen muss.

Besonders innerhalb eines disziplinär aufgespaltenen Wissenschaftsbetriebs können trotz allen Bemühens darum, Vorurteile und Ideologien nicht immer ganz ausgeschlossen werden, solange es Menschen sind, die

⁸ Die "Stärke" einer Aussage meint hier ihre Nutzbarkeit im Sinne ihrer Bestimmtheit und Präzision (höhere Präzision bedeutet auch leichtere Bestimmbarkeit, vgl. Popper 1994 [1935] S. 87). Z. B. ist die Aussage, dass es in Münster im nächsten Jahr regnen wird, eine schwächere Aussage, als eine Aussage, die den Zeitpunkt und die Stärke der Regenfälle angibt.

⁹ Duhem, [1906 Erstes Kapitel §3] (1998 S.8) sieht allerdings - kritisch holistisch - den Wert wissenschaftlicher Theorien in der Abhängigkeit vom jeweiligen metaphysischen System, das man anerkennt.

ihn führen. Gerade die Betrachtung von Reichtum und Geld mag dafür besonders anfällig sein, weil Reichtum leicht vor dem Hintergrund von Begehrlichkeit, Neid und Stolz betrachtet werden kann. Ein Text über Reichtum mag demnach auch für die diesbezügliche Kritik - für den Vorwurf der Ideologie - relativ anfällig sein. Als wissenschaftlicher Text - insbesondere als Qualifikationsarbeit - muss dieser Text das Gegenteil, nämlich die wissenschaftliche Objektivität nahelegen. Diese Objektivität wird weitmöglich angestrebt. Es ist aber gerade ein Paradigma dieser Arbeit,¹⁰ dass Meinungen oder mehr oder weniger begründete philosophische Gedanken zum Reichtum oft von der sozialen Situation der Protagonisten abhängig und daher nicht universalgültig sind. Der Prämisse folgend ist die Objektivität eines jeden Textes daher eingeschränkt. Als sozialphilosophischer und geschichtssoziologischer Text sollte diese Arbeit außerdem weitmöglichst hinterfragt und seine Voraussetzungen klar werden. Auch dies kann nur unvollkommen vom Text oder vom Autor selbst vorgenommen werden. Auch hierfür dient der wissenschaftliche Diskurs. Dementsprechend verdankt dieser Text im Vorfeld allen, mit denen seine Inhalte diskutiert wurden, beispielsweise den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Kolloquiums am Institut für Soziologie der Universität Münster, viel.

Eine weitere Schwierigkeit dieser Arbeit liegt in der notwendigen Reduktion. Es ist unmöglich, sämtliche vorhandenen Denkansätze zum Reichtum auch nur zu beschreiben, besonders in der Moderne, die zum einen aufgrund der im Vergleich zu früheren Zeiten großen Zahl gebildeter und schriftkundiger Menschen mehr Gedanken produziert, und sie zum anderen auch noch durch Buchdruck, einem dichteren Netz von Bibliotheken und digitale Medien fast vollständig in die Gegenwart überliefert. Erst

¹⁰ Vgl. Kapitel I 3.1.

recht ist es problematisch, eine etwaige Annahme über die soziale Motivlage auch nur für die wichtigsten Richtungen und Protagonisten der aktuellen Reichtumsphilosophie unumstößlich zu machen. Bereits im Mittelalter ist die Struktur der Machtbasen plural. Es gibt die Kirche (ihre offizielle Lehre, den Papst und die tatsächlichen Interessen der Bischöfe), den Adel (und seine verschiedenen Häuser in Landadel und Königtum), die Gilden (und Händler außerhalb der Gilden) und die Universitäten. Selbst diese differenzierten Basen sind untereinander nochmals mehr oder weniger aufgespalten und in Konkurrenz miteinander, zum Beispiel Könige verschiedener Länder, verschiedene Orden etc. Wie soll nun die Reichtumsphilosophie vieler Epochen und noch mehr Protagonisten, die mit mehreren Machtbasen gleichzeitig interagieren, auf ihren Sozialkontext zurückgeführt werden, ohne den Reduktionismus zu weit zu treiben? Indem sich auf einschlägige Werke, die man als zeittypisch ausmachen kann, beispielhaft beschränkt wird und indem sinnvolle zeitliche Schwerpunkte gesetzt werden. In diesem Fall liegt der Schwerpunkt auf den Epochen in denen die europäische Reichtumsphilosophie überhaupt entsteht. Reduktion ist notwendig, insbesondere bei einer Kultur, die 2800 Jahre greifbare Geschichte hat. Es ist unmöglich, die Komplexität der Welt, in der wir leben, in Gänze zu erfassen. Durch notwendige Reduktion können aber Zusammenhänge dieser komplexen Welt sichtbar gemacht werden.

Es ist bereits herausfordernd, den einzelnen Autoren in einer übergreifenden Darstellung inhaltlich gerecht zu werden, wenn die Geschichte der Reichtumsphilosophie von Beginn an betrachtet wird. Dies wiederum ist sinnvoll, weil Gedanken aufeinander aufbauen und nicht unabhängig von dem entstehen, was bekanntermaßen zuvor gedacht wurde. Eine speziell auf eine - insbesondere spätere - Epoche beschränkte Untersuchung hätte es mit einer Zeit zu tun, die sich bereits im kulturellen Fahrwasser einer

früheren Epoche befindet. Die grundlegenden Weichen, die eine frühere Epoche gelegt hat, und vor allem die Frage, warum die Weichen so und nicht anders gestellt wurden, könnte in einer isolierten Untersuchung einer späteren Epoche selten aufgedeckt werden. Auch könnte den feineren Spuren und Zusammenhängen innerhalb einer Kultur nicht nachgegangen werden, wenn ein oder zwei Denker eine ganze Epoche repräsentieren müssten. Selbst Platon und Aristoteles können, wenn die Feinheiten der Philosophiegeschichte soziologisch untersucht werden sollen, allein keine Epoche ausmachen, die 1200 Jahre dauert. Darum also trotz aller Schwierigkeiten eine derart breit angelegte Untersuchung wie sie hier vorliegt. Darum nicht eine bestimmte Philosophie des Reichtums, anhand nur sehr weniger wichtiger Autoren oder nur innerhalb einer späteren Epoche. Weil es für den gegenwärtigen Forschungsstand hilfreich sein kann, eine integrierte und übergreifende soziologische Analyse der Philosophie des Reichtums zu liefern, und weil Zusammenhänge bestehen, die nur in der Makroperspektive deutlich werden können.

Dass das Vorgehen dieser Arbeit - mit den frühesten Grundlagen zu beginnen - richtig und sinnvoll sein könnte, wurde mir bei der Arbeit selbst erst vollständig bewusst. Denn tatsächlich bauen die Texte in zeitlicher Reihenfolge aufeinander auf. Die Texte des Ciceros oder Aristoteles zum Beispiel offenbarten sich in einer fast logischen kulturellen Konsequenz nach dem intensiven Studium und nach der soziologischen Analyse ihrer Vorgänger. Zum Teil haben Cicero und Aristoteles¹¹ selbst in andere Gedanken eingebettete Analysen von sozialen Zusammenhängen vorgenommen, die ich zuvor mit anderem Instrumentarium und anderem Vokabular bereits in dieser Arbeit für die Zeit vor ihnen formuliert hatte, wodurch eine beson-

¹¹ Zum Beispiel: Aristoteles, Politik, 1283 b.

dere wissenschaftliche Faszination entstand, die mit *Entdeckerlust* und der Intuition, auf dem richtigen Weg zu sein, beschrieben werden kann.

Die notwendigen reduktionistischen Mängel eines Überblicks machen ihn nicht überflüssig. Eine Geschichte der Ethik oder eine Geschichte der Wirtschaft, die auf wenigen hundert Textseiten erfasst wird,¹² hat trotz ihrer Reduktion einen wissenschaftlichen Nutzen. Ich hoffe, dass auch dieser Text trotz aller dargestellten, teilweise notwendigen Mängel einen solchen wissenschaftlichen Nutzen sichtbar macht und trotz aller Schwächen wohlwollenden und interessierten Lesern begegnet, die dem Text etwas abgewinnen können und unsere globale Kultur den Herausforderungen von Reichtum und Armut frei und aufgeklärt begegnet, wozu diese Arbeit freilich nur den allerkleinsten, Beitrag leisten kann.

An dieser Stelle bedanke ich mich bei allen, die dieses Unterfangen unterstützt haben: Ohne die Einwirkung meines 1997 gestorbenen Stiefgroßvaters, des Philosophen und Oberstudienrats Dr. Alfred Hahn hätte mich das Leben seit der Grundschule auf einen weniger akademischen Weg geführt. Daher gedenke ich seiner liebevollen Förderung an dieser Stelle. "Kein Mensch. Ein Goethe" sagte er in unserem letzten Gespräch, was mir bis heute unverstandene Inspiration ist. Inspiration ist für mich das Höchste, was ein Lehrer geben kann. Sie entfaltet ihre Größe umso mehr, je weiter sie sich vom Konkreten entfernt. Es ist so etwas wie die Ansteckung mit geistiger Energie. Daher empfinde ich lebenslange Dankbarkeit ganz besonders gegenüber meinem Doktorvater, dessen Unterstützung ganz wunderbar und für mich genau richtig war. Ich gedenke auch vieler Lehrerinnen und Lehrern des Carl-Humann-Gymnasiums und

¹² Beispielsweise wird man Rohls 1999, Priddat 2002 und Walter 2006 nicht die Nützlichkeit absprechen, auch wenn sie sich auf mehr als zwei bis fünf Haupttexte beziehen und somit zwangsläufig weniger detailliert sind.

der Förderung großer Universitätslehrer, wie beispielsweise Professor Dr. Ullrich Hoyer und Professor Dr. Josef Früchtl, ohne die ich die Freude am vorausgegangenen Magister-Studium verloren hätte. Das Promotionsprojekt profitierte von vielen kleinen und großen Hilfen: Hinweise zu antiken Quellen im Vorfeld gaben Herr Professor Dr. Kurt Bayertz, Herr Prof. Dr. Scholz und Herr PD Dr. Andreas Vieth. Das Interesse an fächerübergreifenden Betrachtungen wurde von dem philosophischen Finanzwissenschaftler Herrn Professor Dr. Hans Wielens vergrößert. Für ermunternde und interessante Gespräche über die Reichtumsforschung bedanke ich mich bei Herrn Professor Dr. Ullrich Huster, Herrn Professor Dr. Jürgen Krysmansky und Herrn Professor Dr. Lauterbach. Ganz besonderer Dank gilt denen, die mich beim Abfassen dieser Arbeit durch ihr Interesse und ihren unermüdlischen fachlichen Rat unterstützt haben: insbesondere den Soziologen Herrn Professor Dr. Druyen und Herrn Professor Dr. Matthias Grundmann, die diese Arbeit sehr hilfreich betreut haben, dem Soziologen Herrn Professor Dr. Papcke, dem Politikwissenschaftler und Rektor der EBZ Business School Herrn Professor Dr. Volker Eichener, dem Herrn Professor Dr. Schade und herzlich zwei lieben Freunden, dem Philosophen Herrn Dr. Burkhard Hafemann und dem Volkswirtschaftler Herrn Professor Dr. Markus Knüfermann.

I EINLEITUNG

I 1 REICHTUM ALS AKTUELLE KONTROVERSE

I 1.1 ASSOZIATIONEN ZUR GESELLSCHAFTLICHEN BRISANZ DES THEMAS

Wie *Status*, *Macht*, *Prestige*, und *Privileg* erfährt das Wort "Reichtum", sofern es auf Individuen innerhalb einer Gesellschaft bezogen ist, seine soziologische Brisanz durch die Implikation einer grundsätzlichen, für den Einzelnen zwar erstrebenswerten, aber als gesellschaftlich folgenswer empfundenen sozialen Differenzierung. Während die Worte *Macht* und *Privileg* mit den politischen Umwälzungen der vorigen Jahrhunderte an Sprengkraft abgenommen haben,¹³ und das Wort *Status*¹⁴ wegen seiner Implikati-

¹³ Im Feudalismus war die - zwar durch einen kleineren Staatsapparat einerseits eingeschränkte - politische Macht andererseits stärker konzentriert und weniger durch Gesetze beschränkt. Privilegien im strengen Wortsinn gibt es in modernen Demokratien nicht mehr. Die verwendete Formulierung *Macht und Privileg* ist eine Anspielung auf das herausragende, erstmals 1966 veröffentlichte Werk Gerhard Lenskis (1973) in dem unter anderem die fortgeführten Klassen-Privilegien in modernen Industriestaaten beschrieben werden.

¹⁴ Es wird in der neueren Literatur differenzierter von verschiedenen Stati z. B. "Wohlstandsstatus", "Machtstatus" und "Prestigestatus" gesprochen (Hradil 2001, S.33).

on des Beständigen in einer sich schneller verändernden Welt für diese soziale Differenzierung zunehmend weniger trefflich ist, kann man durch die steigende Bedeutung der Massenmedien als Vermittler und Erzeuger von *Prestige* allein diesem Begriff zwar eine größere Aktualität zusprechen, doch scheint er zumindest vergleichsweise weniger zündend, weil das Prestige stärker vom Zuspruch anderer abhängt, weniger leicht übertragbar¹⁵ ist und daher zumindest auf den ersten Blick vielleicht weniger willkürlich verteilt scheint. Der *Reichtum* sticht aus dieser soziologischen Begriffsgruppe als brisantes soziales Differenzierungskriterium hervor, weil er einerseits auch durch Erbschaft und sogar durch unlautere Mittel erworben und übertragen werden kann, andererseits seit Beginn der tiefgreifenden gesellschaftlichen Transformationsprozesse während der letzten drei Jahrhunderte und auch durch den Zusammenbruch des kommunistischen Ostblocks und einer Hinwendung zum Neoliberalismus in den letzten Jahrzehnten "auf dem Vormarsch"¹⁶ ist. Konnotierte Begriffe wie *Geld*, *Finanzmärkte*, *Managementgehälter* erfahren zudem seit der jüngsten, weltweiten Finanzkrise neuerdings auch in der breiteren Bevölkerung durch eine ethische und sozialpolitische Diskussion eine besondere – soziale, nicht nur privatwirtschaftliche - Aufmerksamkeit.¹⁷

¹⁵ Der Erbe eines Millionenvermögens zum Beispiel hat im Prinzip, wenn man den reinen materiellen Reichtum betrachtet, abzüglich der Steuer tatsächlich das Erbe aneignen können. Prestige hingegen ist weniger exakt vererbbar. Ein Mensch müsste erst beweisen, dass er aus sich heraus Prestige verdient, sonst würde er nur als "Nachfolger von" angesehen werden.

¹⁶ Sven Papcke: "Neue Nobilität. Milliardäre auf dem Vormarsch" 2001.

¹⁷ Diese Beobachtung macht auch Druyen (2010, S. 5): "The question of *Ethics of Wealthibility* has of course become even more topical with the onset of the current global financial crises"

Mit dem Reichtum sind unterschiedliche Implikationen verbunden, die ihn soziologisch relevant machen. Da sind zum einen Herrschaftsaspekte: Reichtum - darauf weist bereits sein germanischer Wortstamm: *Reich* bezeichnet zugleich ein Herrschaftsgebiet – bedeutet Macht¹⁸ und verschafft Status.¹⁹ Reichtum kann Herrschaft begründen, und sogar zur Plutokratie²⁰ führen, also zu einem Herrschaftssystem, das sich maßgeblich vom Reichtum ableitet und daher in Konkurrenz zur Demokratie tritt, die in den europäischen Staaten die zumindest deklariert vorherrschende Herrschaftsform ist.

Zum anderen ist da die Ungleichheit, die der Reichtum mit sich bringt. Ein reicher Mensch kann mehr Güter und Leistungen von der Gesamtgesellschaft beziehen. Der Reichtum hat aber nicht nur wirtschaftliche Bedeutung, sondern kann für ein Individuum zum Türöffner für allgemeine politische, soziale und kulturelle Werträume werden. Reichtum und Armut sind eine der zentralen Gegensätzlichkeiten, die zur sozialen Ungleichheit²¹ unter den Menschen führen. Ungleichheit wiederum ist ein soziolo-

¹⁸ Vgl. z. B. Volz 2002, S.21. und Hengsbach 2002, S. 273.

¹⁹ Vgl. Tomars 1979, S.201.

²⁰ Zu Verflechtungen von Reichtum und Macht in den neuzeitlichen Regierungsformen vgl.: Phillips 2003, S.246 ff.

²¹ Vgl. auch Hradil 2001, S.16. Während Ungleichheit sich verschieden äußern kann, z. B. in unterschiedlichen Chancen, ist der Reichtum zunächst einmal nur eine von vielen Formen der sozialen Ungleichheit, jedoch traditionell, etwa seit Rousseaus Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, diejenige, die nicht nur bevorzugt mit Reichtum assoziiert wird und nach der Demokratisierung der Gesellschaft als dringlichste empfunden wird, sondern eben auch auf andere sozialstrukturelle Kategorien übergreifen kann.

gisches Zentral-Thema²² und wirft die Frage nach der Legitimation von Reichtum auf.

Zugleich liegt im Reichtum eine große Verantwortung und ein Potential, die gegenwärtigen globalen Herausforderungen zu meistern. Massenarmut, politische Unterdrückung, rasanter Verbrauch natürlicher, nicht regenerierbarer Ressourcen sind Themen, mit denen sich auch private Stiftungen und Engagements (super-) reicher Menschen²³ beschäftigen. Mit diesem Potential ist die Frage nach einer Ethik des Reichtums aufgeworfen.

In seinem einschlägigen Buch *Haben oder Sein* stellt Erich Fromm²⁴ die Forderung eines radikalen Wertewandels vom Haben zum Sein, von dem sogar das physische Überleben der Menschheit abhinge. Der Hedonismus und sein Versprechen, dass das egoistische Streben des Menschen nach Gütern zum Wohl-Sein führen müssten, habe sich nicht erfüllt. Die Abkehr vom Reichtumsstreben wird zu einer existentiellen Notwendigkeit.

Auch mit nüchternem Blick: Die Erforschung der Gedanken zum Reichtum, kann nicht nur für eine Wissenschaft hilfreich, sondern auch für gesellschaftliche Praxisfelder, wie die Sozialpolitik und die Finanzwirtschaft relevant sein.²⁵ Nicht nur mit volkswirtschaftlichem, sondern auch mit sozi-

²² Die Ungleichheit ist als Hauptfrage der Soziologie angesprochen worden (Pierenkemper 2006).

²³ Vgl. Druyen 2007 S. 49.

²⁴ Fromm 1979, S. 20 ff. und 14.

²⁵ Diese Relevanz wird noch immer bisweilen sehr hoch eingeschätzt. Rügemeier beispielweise schreibt: "Wer die Frage nach arm und reich empirisch wie theoretisch nicht stellt, und nicht beantworten will, kann auch nichts wesentliches zu Zeit und Ewigkeit, zu Individuum und Gemeinschaft, zu Erkenntnis und Wahrheit, zu Krieg

alphilosophischem Interesse könnte die Frage aufgeworfen werden, wie viel Reichtum sinnvoll ist und wie viel Ungleichheit er kosten darf. Wer ist reich und was machen reiche Menschen mit ihrem Reichtum ?²⁶ Diese Fragen stellen Soziologen der aktuellen Vermögensforschung.²⁷

Es kann auf vielfältige Diskussionen hingewiesen werden, die zeigen, dass Themen im Umfeld des Reichtums aktuell diskutiert werden: Die Konzentration des Reichtums, global und innerhalb unserer Gesellschaft wird in auflagestarken Publikationen kritisch bemerkt.²⁸ Die Finanzmärkte werden zunehmend weniger als sinnvolle und funktionierende Institutionen, sondern eher als gefährliche Einrichtungen betrachtet, die einer verstärkten Kontrolle bedürfen.²⁹ Im Gegensatz dazu steht die sogenannte Euro-

und Frieden, zu Kunst und Kultur sagen. Seit dem Entstehen von Armut und Reichtum als Dauerproblem menschlichen Zusammenlebens vor einigen Tausend Jahren ist die Frage nach arm und reich zur Menschheitsfrage geworden." (Rügemer 2003, S. 8.)

²⁶ Unter Wahrung der informationellen Selbstbestimmung dieser Persönlichkeiten kann eine soziologische Forschung hier allgemeine Ergebnisse liefern. Sie kann aber auch untersuchen, ob es eine Kultur des Vermögens, ob es Denkweisen und Verhaltensgewohnheiten gibt, die reiche Menschen allgemein kennzeichnen. Gibt es einen Habitus der Superreichen im bourdieuschen Sinn?

²⁷ Die neuere Vermögensforschung geht über den materialistischen Reichtumsbegriff zu Gunsten einer Vermögensphilosophie hinaus, "so dass nicht mehr die Frage im Vordergrund steht, was jemand hat oder besitzt, sondern was man im Laufe seines Lebens mit und aus seinem Vermögen macht" (von Rosen 2011).

²⁸ Exemplarisch: Klein 2002 und Gresch et al, 2009 S.68.

²⁹ Beispielsweise sind finanzkritische Bewegungen mit unterschiedlichem Organisations- und Professionalisierungsgrad entstanden. Etwa *Occupy Wallstreet*, *finace watch*, oder *attac*.

Rettungspolitik insofern in der Kritik³⁰, als das sie im Verdacht steht, vorrangig den Finanzmärkten, beziehungsweise den privaten Gläubigern - genauer bezeichnet überwiegend den Banken und ihren Aktionären - zu dienen.

Auch die Höhe der Managementgehälter gerät immer wieder in die Kritik.³¹ Die Forderung nach Umverteilung und einer größeren sozialen "Gerechtigkeit" ist seit längerem vernehmbar.³² Auch Investment-Spezialisten beobachten eine Zunahme finanzieller Ungleichgewichte und kritisieren eine Finanzpolitik die zu Lasten der breiten Bevölkerung geht.³³ Das Wohlfahrtsstaatskonzept als Ausgleich der Ungleichheit zwischen arm und reich wird manchmal auf der anderen Seite verschärfend als zunehmende Belastung artikuliert³⁴, die sich nicht nur über Steuern, sondern auch über

³⁰ Beispielsweise Sinn 2012.

³¹ Exemplarisch: Forsa-Studie im Auftrag des Stern (www.onvista.de/news/top-news abgerufen am 30.1.2013) Auch: Amery 2005 S.54, Klein 2002, S. 267, Galbraith 2005, S. 56 Geißler 2006, S.70. Hartmann 2001, S. 41. und schon Lenski 1973, S 467 ff. Die Kritik an Managementgehältern lässt häufig außer Acht, dass von denselben Bedingungen, die die Gehälter in die Höhe treiben -z. B. Vertragsfreiheit, internationaler Wettbewerb, meritokratische Konzeption - ein gesellschaftlicher Nutzen ausgehen kann.

³² Exemplarisch äußerte sich die damalige PDS-Politikerin Knacke-Werner (1996, S.70): "sozialer Kahlschlag". Oder auch der ehemalige Bürgermeister von München (SPD) Kronawitter (2000, S.92): "Die Gesellschaft ist schon so weit auseinandergedriftet zwischen arm und reich, dass der soziale Friede ernsthaft gefährdet ist"

³³ Exemplarisch Müller (2013) und Boeckh (2012 S. 27 ff.).

³⁴ Zunehmende Verwaltungsapparate, Staatsverschuldung, Gesundheitskosten und "Überalterung" werden ins Feld geführt, exemplarisch hierzu der damalige BDI-

Kreditaufnahme, also auf Kosten künftiger Generationen finanziert. Gleichzeitig steigt der Wohlstand in den OECD-Staaten währenddessen über lange Zeiträume weiter an.³⁵ Doch während Deutschland, die USA, Japan und andere westlich ausgerichtete Industrieländer im Lauf der letzten Jahrhunderte höhere Versorgungsstandards und zum Teil je nach Definition einen gewissen "Wohlstand für alle" erringen konnten, ist das kommunistische China, das viele Produkte in diese Industrieländer exportiert, in einer anderen Verfassung und lässt seine Arbeiterklasse teilweise - unter an westlichen Standards gemessen - menschenunwürdigen Bedingungen produzieren³⁶, die denen des englischen Proletariats in der Mitte des 19. Jahrhunderts wie sie von Engels³⁷ beschrieben wurden, ähnlich sind. Finanzkrise und Schuldenkrise beschäftigen die Öffentlichkeit und führen zu opponierenden Randbewegungen gegen den internationalen Finanzkapitalismus, oder besser gegen den Schuldensozialismus. Die Kapitalmärkte erweitern ihr Handelsvolumen und sind zu einer effizienten Struktur ge-

Präsident Hans Olaf Henkel, der "den Sozialstaat für nicht mehr finanzierbar erklärt" (Schui/Spoo 1996 S.11).

³⁵ Vgl. zu sehr langfristige Betrachtungen: Gehlen 1978, S.15, zum Einkommenswachstum in den OECD-Ländern Castells 2001, S.318, zu relativem und absolutem Niveau in Deutschland: Schulze 1997, S. 272 sowie S.55 und zur Wohlstandssteigerung in Deutschland seit 1950: Hradil 2001, S.214 und Berger 2003, S. 232,

³⁶ China ist nur ein Beispiel. In vielen Ländern herrschen ähnliche Bedingungen. Siehe hierzu neben zahlreichen anderen vor allem: Klein 2002 und Werner/Weiss 2004.

³⁷ Engels hat 1845 die Lage der Arbeiter in London mit den Worten "namenloses Elend" auf der einen Seite und "barbarische Gleichgültigkeit" auf der anderen Seite beschrieben (Kößler 2001, S. 144).

worden, die persönlichen Reichtum mit einer eigenen Systemlogik³⁸ nahezu automatisch vergrößern kann, wobei Gewinne privat sind, Verluste aber zum Teil sozialisiert werden, wie in der Bankenrettung in der aktuellen Finanzkrise. Allerdings ist "der" Reichtum plural und kann einzelne Privatleute, aber auch Pensionsfonds, die gemeinschaftliches Vermögen verwalten, bezeichnen.

Ob die zunehmende Erforschung und das intellektuelle Begreifen unserer Kultur mit der durch Technisierung und Globalisierung beschleunigten gesellschaftlichen Veränderung mithalten kann, so dass wir Menschen durch Verständnis handlungsfähig werden, ist unklar. Das Fortschreiten des Prozesses der Zivilisation³⁹ hat über Institutionen wie kapitalistische Staaten mit leistungsfähigen Rechtssystemen einen bis vor einigen Jahrhunderten unvorstellbaren privaten Reichtum und eine gleichzeitige relative Tabuisierung⁴⁰ des Themas ermöglicht. Einzelne Menschen mit der Finanzkraft kleiner Staaten treiben die Dimensionen der Wohltätigkeit in bis dahin nicht gesehene Höhen⁴¹ und gestalten somit unsere Zukunft mit.

³⁸ Castells 2001, S.143 spricht von einem neuen "Wirtschaftssystem, das hochgradig dynamisch, hochgradig selektiv, hochgradig ausschließend und in seinen Grenzen hochgradig instabil" ist. Das Rückgrat dieser neuen Wirtschaftsform ist Castells zufolge die Globalisierung der Finanzmärkte (S.113) und ihre informationelle Logik (S.21 ff)

³⁹ Elias 1969.

⁴⁰ Zum Tabu des Reichtums in Deutschland: z.B. auch Berlitz 2000, S.12f u. 18. Zur bisweilen einseitigen Medienberichterstattung: Schor-Tchudnowskaja 2011, S. 42ff. Dennoch findet das Thema auch publizistische Behandlung, z.B. Weyh, 2006.

⁴¹ Zwei der Reichsten Menschen der Welt Bill Gates und Warren Buffett (zu diesem siehe auch die Biographie: Schroeder 2009) wollen den Großteil ihres Milliarden-Vermögens in eine Wohltätige Stiftung einbringen, und haben dies zum Teil bereits

Reichtum mag aber nicht nur die manifesten Strukturen unserer Welt, sondern auch die Innenwelt der Menschen bewegen, indem er eine - wie auch immer geartete - Wirkung auf unsere Psyche ausübt. Als pure Potenz, als nicht konkretisierte Macht zu handeln, kann der Reichtum der erliegenden Phantasie schnell als eine nie verschwindende Projektionsfläche der irdischen Wünsche erscheinen und somit Handlungen motivieren und Denkweisen begründen. Reichtum ist nicht immer ein nüchterner Fakt, sondern innerhalb der gesamtgesellschaftlichen Diskussion - nicht nur zwischen Menschen sondern vielleicht auch im einzelnen Menschen selbst, wenn Reichtum einerseits erstrebt andererseits, sofern er unerreichbar scheint, bei Anderen abgelehnt wird - eine (auch emotionale) Kontroverse.

Dieser grobe Anriss von Aspekten der aktuellen gesellschaftlichen Diskussionssituation und die aufgeworfenen Fragen nach der Rolle des Reichtums wollen nur eine erste Einleitung sein und exemplarisch andeuten, welche gesellschaftliche Brisanz und soziologische Relevanz das Thema Reichtum gegenwärtig haben könnte, und warum es im weiteren eine wissenschaftliche Betrachtung verdient, zu der diese Arbeit einen Beitrag leisten will.

getan. Vgl. Druyen 2007 S. 49. Weitere Beispiele für Superreiches Engagement beschreibt Brenner (2011, S. 113).

I 1.2 REICHTUM IN DER SOZIOLOGISCHEN FORSCHUNG

Der Begriff Reichtum ist in jüngster Zeit verstärkt in den Blickpunkt soziologischer Forschung getreten.⁴² Es wird einmütig darauf hingewiesen, dass der Reichtum lückenhaft erforscht ist, besonders im Vergleich zur Armutsforschung: "Es gibt keine gültigen Theorien des Reichtums, keine zusammenhängende Geschichte, keine Ethik, keine quantitativen Definitionen und auch keine Philosophie des Reichtums"⁴³ bemängelt Druyen. So konnte Volz den Reichtum als "phänomenologisch überdeterminiert und begrifflich unterbestimmt"⁴⁴ beschreiben. Die Schwierigkeit seiner Erforschung haben Huster und Volz bildlich beschrieben, wenn sie den Reichtum in Deutschland als "scheues Wild"⁴⁵ bezeichnen.

Die von Druyen, Grundmann⁴⁶ und Lauterbach⁴⁷ initiierte neuere Vermögensforschung hat es sich in dieser Situation zur Aufgabe gemacht, den Reichtum mit den Instrumenten einer differenzierten Soziologie zu be-

⁴² Z. B. Druyen/Grundmann/Lauterbach (Hrsg.): Vermögen in Deutschland. Heterogenität und Verantwortung. 2011.

⁴³ Druyen 2007, S.17 (vergl. auch S.194ff). Quantitative Definitionen sind zwar vorhanden, ihnen fehlt jedoch die Verbindlichkeit, so dass die neuere Vermögensforschung im Begriff ist eine derartige Konzeption zu entwickeln.

⁴⁴ Volz 1997, S. 361.

⁴⁵ Huster/Volz 2002, S. 2. Auch Huster 1996, S. 17.

⁴⁶ Z.B. Grundmann 2009 und 2011.

⁴⁷ Z.B. Lauterbach 2009 und 2011.

obachten.⁴⁸ Einerseits werden vermögende Privatpersonen in Deutschland und ihre sozialen Engagements, andererseits die kulturelle Verortung von Reichtum und Vermögen in den Blick genommen. Das power structure research,⁴⁹ das innerhalb einer traditionelleren Soziologie entstanden ist, war einer der Wegbereiter der neueren Vermögensforschung, konzentrierte sich jedoch kritisch auf die Untersuchung der Strukturen der Einflussnahme Reicher. Die neuere Vermögensforschung strebt eine möglichst vorurteilsfreie und erweiterte Betrachtung an.⁵⁰ Mit dem Begriff "Vermögenskultur" hat Druyen⁵¹ eine Vokabel bereitgestellt, die einerseits das so entstandene Forschungsfeld beschreibt, andererseits auf bisher wenig beachtete Handlungspotentiale hinweist, die mit Vermögen einhergehen. Vermögenskultur ist "die Förderung und Pflege von materiellen und immateriellen Werten, von Beziehungen und Netzwerken zum Schutze der individuellen, familiären, gesellschaftlichen und globalen Zukunftsfähigkeit."⁵² Das Ausmaß und die Motivationen des gesellschaftlichen Engagements von reichen Menschen, das zur Vermögenskultur gehört, ist allerdings eben-

⁴⁸ Vergl. Druyen 2009, S. 32.

⁴⁹ Krysmansky 2004.

⁵⁰ Vergl. Druyen/Grundmann/Lauterbach (Hrsg.): Reichtum und Vermögen 2009. (Prolog)

⁵¹ Druyen 2005 (I und II), auch 2011.

⁵² Druyen 2011, S. 8. (Auch ebenda S. 307: "Vermögenskultur ist die grundsätzliche Wertschätzung und Umsetzung aller Arten von menschlichem Vermögen, die individuell, gesellschaftlich und global dazu beitragen, würdiges Mitglied einer Gesellschaft und der Weltgemeinschaft zu sein").

falls noch nicht ausreichend erforscht.⁵³ Der Begriff Vermögen steht im Zentrum der Vermögensforschung und unterscheidet sich von dem des Reichtums durch seine stärkere Verbindung zu allgemeinen Fähigkeiten. Denn die Vermögensforschung nimmt neben dem Reichtum auch die kulturellen und persönlichen Ressourcen eines Individuums in den Blick.⁵⁴

Unabhängig von dieser neueren Vermögensforschung und der bislang mangelnden Erforschung des Reichtums gibt es Texte, die Reichtum oder Vermögen nicht explizit in den Mittelpunkt stellen, sich aber auf Themen im weiteren Umfeld des Reichtums beziehen. In manchen Texten führt das verwendete Vokabular, das durch eine weitere Präzisierung gewinnen würde, zu einer sehr kritischen Betrachtung des Reichtums in unserer gegenwärtigen Gesellschaft. Brodbeck z. B. postuliert, dass die Märkte die Menschen versklaven, und das Geld selbst als eine "Denkform, die ihrerseits den Geist beherrscht" wiederum die Märkte versklavt, obwohl es im Grunde nur die "Banalität einer Leidenschaft [ist], die so einfach und dumm, so nah und gewöhnlich ist", dass sie allerdings selbst dem "erkennenden Blick verborgen zu bleiben scheint."⁵⁵ Eine vermögenskulturelle Forschung kann bestehende Abhängigkeiten präziser untersuchen und dabei auch positive Aspekte und Gestaltungsmöglichkeiten in den Blick nehmen.

In den thematisch verwandten Feldern wie z. B. dem des Geldes wird ebenfalls auf eine bisher lückenhafte Erforschung verwiesen. Obwohl in *Eco-*

⁵³ Lauterbach 2011, S.9. Es gibt jedoch einige Studien z. B. Timmer 2005 inzwischen auch Störing/Kramer 2011.

⁵⁴ Grundmann 2009, S. 203, vgl. auch Grundmann 2011, S. 208.

⁵⁵ Brodbeck 2009, S.2.

nomics, einem internationalen, immer wieder neu aufgelegten und überarbeiteten Klassiker der Volkswirtschaftslehrbücher, eine einfache Definition von Geld vorgeschlagen ist: "Was ist Geld? Geld ist alles, was als allgemein anerkanntes Tausch- und Zahlungsmittel dient"⁵⁶ - und obwohl es differenziertere Geldmengendefinitionen der Zentralbanken gibt,⁵⁷ postulieren kritische Autoren,⁵⁸ die Wirtschaftswissenschaft wisse immer noch nicht, was Geld eigentlich sei.⁵⁹ Die Paradigmen⁶⁰ verschiedener Forscher

⁵⁶ Samuelson/Nordhaus 2007, S.717. Vertiefend werden darin im Weiteren die einzelnen Geldfunktionen und Geldaggregate beschrieben.

⁵⁷ Siehe z. B.: www.ecb.int/stats/money/aggregates/agrr/html/hist.en.html (abgerufen am 11.1.2013) Es gibt verschiedene Definitionen: M3 ist die relevante Geldmenge der EZB, die sich allein aus dem Bestand der Aggregatbestandteile auf Seiten der Nicht-Banken definiert. Die M3 der EZB ist breiter gefasst als die alte M3 der Deutschen Bundesbank vor Einführung der EWU.

⁵⁸ Z. B. Wielens 2004, S.14 und Hajo Riese (1995, zitiert in Baader 2005).

⁵⁹ Diese Problematisierung kann selbst hinterfragt werden. Schließlich ist letztlich jede Definition mit dem nur hinlänglich wiederholten Zusatz "eigentlich" zu untergraben. Eigentlich wissen wir immer noch nicht, was Philosophie ist. Eigentlich wissen wir immer noch nicht, was Soziologie ist. Eigentlich wissen wir auch nicht was Gedanken sind, oder was die Gesellschaft eigentlich ist. Der Atavismus eines essentialistischen Denkens sucht nach einem verborgenen und noch erst zu entdeckenden Wesen der Dinge, und begnügt sich nicht mit funktionalen Definitionen, die - wie die Frage nach der genauen Abgrenzungen der Geldmengenaggregate - ebenso diskutiert, bemängelt, in Frage gestellt und vertieft werden können.

⁶⁰ Hier wird der Paradigmenbegriff nach Kuhn (1976) auf die verschiedenen Forschungslager angewandt: Während innerhalb der Wirtschaftswissenschaft zum Beispiel die Geldaggregate und ihre Messbarkeit diskutiert werden, weil das Geld prinzipiell als ein Zahlungsmittel -mit den Funktionen: Wertaufbewahrung Tausch und Recheneinheit- angesehen wird, beteiligen sich die soziologischen Texte weniger an diesen Auseinandersetzungen, sondern untersuchen in ihren oben erwähn-

und Forschungsrichtungen sind unterschiedlich und führen zu einer multiperspektivischen Betrachtung der Begriffe im Umfeld des Reichtums, die in dieser Arbeit zwar aus Übersichts- und Konzentrationsgründen nicht dargestellt, aber zur Verdeutlichung der Kontroversität auch nicht völlig unerwähnt gelassen werden braucht. Im Gegenteil unterstreicht sie die Nützlichkeit einer Untersuchung, die die soziologischen Ursprünge der europäischen Reichtumsphilosophie aufdeckt, weil die angedeutete kontroverse Betrachtung von Geld und Reichtum ihren Grund nicht unbedingt in einem unterschiedlichen Wahrheitsgehalt oder im Zufall haben muss, sondern von der Perspektive abhängt. Die historischen Grundlagen dieser Perspektiven, die eben von den gesellschaftlichen Realitäten beeinflusst sind, werden mit dieser Arbeit ein Stück weit aufgedeckt.

Bislang ist Reichtum nicht einmal rein philosophiegeschichtlich untersucht worden. In philosophischen oder anderen Lexika⁶¹ und Registern findet man den Begriff Reichtum meist gar nicht. Es gibt auch keine Soziologie des Reichtums oder eine spezielle wirtschaftswissenschaftliche Betrachtung des Themas. Es ist das ehrgeizige Ziel dieser Arbeit diese Forschungsfelder für eine erste zusammenhängende, geschichtssoziologische und zugleich sozialphilosophische Darstellung zu erschließen und zu bündeln. Da

ten Ausführungen bisweilen Herrschaftsverhältnisse, die vom Geld als noch nicht ausreichend ergründeter Denkform ausgehen. Die Paradigmen selbst sind Gegenstand einer Analyse der Philosophie des Reichtums. Diese Arbeit kann nicht jedes Paradigma untersuchen, jedoch durch eine Analyse früherer Texte diese Analyse vorbereiten und unterstützen.

⁶¹ Ausnahmen sind: Wagner 2001 (Evangelisches Soziallexikon) und Golomb 1980 (Katholisches Soziallexikon). *Kein* Stichwort "Reichtum" führen beispielsweise das PHL und Hillmann 1994 (Wörterbuch der Soziologie) und Schmidt 2004 (Wörterbuch zur Politik).

es an einer integrierteren oder monographischen Themenbearbeitung bislang vollständig fehlt, wird sich die vorliegende Untersuchung bisweilen auf das Schrifttum der verschiedenen Diskurse und Forschungsrichtungen beziehen, die mit dem Thema verwandt sind.⁶² Im Wesentlichen können

⁶² Zu nennen wären: Die Neuere Vermögensforschung (z. B. Druyen 2009, Grundmann 2009, Lauterbach 2009, Druyen 2011 und 2012), die Soziologie des Geldes (z. B. Simmel 1989 [1900]) die Geldgeschichte (z. B. Ferguson 2009 und Zarlenga 1999), die Wirtschaftsgeschichte (z. B. Schefold 2009, Tilly 2006), die Ungleichheits- und Elitenforschung (z. B. Hradil 2001, Papcke 2001, Krais 2001 und 2003, Preißer 2003), die Biografieforschung (z. B. Schervish 1994, Herman 1999, Mäder 2002, Landes 2006, daneben auch die journalistischen Publikationen: Jungbluth 1973, Lundberg o. J., Holliger 1974, Wailand 1977, Engelmann 1983, Beck/Meine 1998, Jungblut 2002 und 2004, Köpf 2002, Rother 2003, Schuler 2004), die Wirtschaftssoziologie (z. B. Granovetter 2000, Baecker 2006, Swedberg 2009) die Volkswirtschaftslehre (z. B. Hundt/Sherman 1993 und Samuelson 2007), die soziologische Erforschung des Kapitalismus (z. B. Weber 2005 [1920], Sombart 1967 [1929], Quinn 1994, Deutschmann 2001, Castells 2004, Baeker 2003), die Geschichte der Ethik (z. B. Rohls 1999), die Glücksforschung (Weimann/Knabe/Schnöb 2012), journalistische Beiträge zum Thema Vermögen (z. B. Weyh 2006), das Eigentumsrecht und seine Geschichte (z. B. Lantz 1977, Kohler 1983, Rifkin 2000, Eckl/Ludwig 2005, Deppenheuer 2005), die steuerliche Behandlung von Vermögen (z. B. Eißel 2000, Beckert 2009, Strasser/Bleeker-Dohmen 2009, Haas 2011) die Lebensstilforschung (z. B. Bourdieu 2005, Vester 2003, Schulze 2005, Georg 2009) die Erforschung des Verhältnisses der Kirche zum Reichtum (z. B. Große-Kracht 2002, Schwarz 2005), die Sozialgeschichte (z. B. Kiehling 2009), die Wirtschaftsethik (z. B. Ulrich 2001, Waibl 2001 und mit einem alternativen, praxisorientierten Ansatz: Knüfermann 2005), die Erforschung des sozialen Engagements und des Stiftungswesens (z. B. Anheier 2000, Rexroth 2000, Sprengel 2001, Pankoke 2004, Münkler 2004, Schulze 2009, Kischel 2009) und andere, ähnliche Diskurse.

diese Diskurse der Übersicht halber unter drei übergeordnete Grundstränge subsumiert werden. Zum einen gibt es einen allgemeinen politischen und feuilletonistischen Diskurs um aktuelle Fragen zu Reichtum und Vermögen. Zweitens gibt es philosophische Gedanken zum Reichtum im geschichtlichen Verlauf, ohne das bisher eine Gesamtdarstellung darüber versucht wurde. Und drittens gibt es einen wirtschafts- und sozialhistorischen Diskurs, darin eine soziologische Betrachtung der Phänomene rund um Reichtum und Wirtschaft. Das soll nicht heißen, dass irgendeiner dieser Diskurse hier nachgezeichnet oder vorausgesetzt werden soll. Jedes Unterthema für sich wäre für eine einzelne Arbeit wohl noch zu breit gefasst. Vielmehr berührt diese Arbeit alle diese Themen um ihr eigenes, unerforschtes Thema zu entfalten. So kann aus einem möglichst großen Überblick heraus das vielschichtige Phänomen Reichtum mittels einer soziologischen Analyse der grundlegenden philosophischen Gedanken dazu beschrieben werden.

I 2 DEFINITIONEN ZENTRALER BEGRIFFE

I 2.1 ZUM BEGRIFF PHILOSOPHIE

Was ist Philosophie? Diese Frage, die von Philosophen⁶³ in der Geschichte diskutiert worden, und auch Gegenstand einiger neuerer Abhandlungen⁶⁴ ist, braucht an dieser Stelle nur kurz zu zwei Enden aufgeworfen werden: Einerseits soll das Themenfeld dieses Textes eingegrenzt - schließlich sollen philosophische Texte analysiert werden - andererseits ein Teil seines interdisziplinären Charakters spezifiziert werden.

Philosophie lässt sich zum Beispiel als vernunftbetonte, kultivierte Äußerung bezeichnen, die über die Grenzen der Einzelwissenschaft hinaus abstrakte Weltansichten beschreibt. Dass Philosophie dabei nicht immer wissenschaftlich war, hat vorbildhaft Popper⁶⁵ mit seiner Kritik an Hegel gezeigt,

⁶³ Z. B: Platon, Apologie oder auch Symposion, wie Hadot (1999 S46 ff) ausführt. Sokrates selbst wird bei Platon als *atopos* bezeichnet, als uneinordbar. Somit ist die Philosophie eine zunächst neue und uneinordbare Seins-Form des Menschen. Der *Philosophos* zeichnet sich bei Platon nicht durch Wissen aus, sondern durch ein wunderliches, Verwirrung auslösendes *Wissen-Wollen*.

⁶⁴ Beispielsweise Raatzsch 2000 und Pieper 1948.

⁶⁵ Popper 2003 [1945] II S.35 ff. Mit der relativ unverhohlenen Kritik an Hegel, der als Philosoph gilt, hat Popper im Grunde eine Unterscheidung der Philosophie von der Wissenschaft herausgestellt. Popper kritisiert zum Beispiel die Unverständlichkeit und Überflüssigkeit einer Äußerung in Hegels *Encyklopädie* (302) über Schall und Wärme: "Der Klang ist der Wechsel des spezifischen Auseinanderseins der materiellen Teile und des Negiert-Seins desselben; - Nur abstrakte, oder sozu-

dass sie andersherum nicht immer esoterisch⁶⁶ sein muss, zeigt beispielhaft ein Vergleich esoterischer Publikationen mit Kants *Kritik der reinen Vernunft*.⁶⁷ Dass Philosophie nicht rein künstlerisch ist, wird wiederum durch den Vergleich mit der vielleicht philosophieähnlichsten Kunstform, dem literarisch anerkannten Roman herausgestellt.⁶⁸

sagen nur ideelle Idealität dieses Spezifischen. Aber dieser Wechsel ist hiermit selbst unmittelbar die Negation des materiellen spezifischen Bestehens; diese ist damit reale Idealität der spezifischen Schwere und Kohäsion, - Wärme. Die Erhitzung der klingenden Körper, wie auch der geschlagenen, auch der aneinander geriebenen, ist die Erscheinung von der dem Begriffe nach mit dem Klang entstehenden Wärme." Popper sieht den großen Einfluss Hegels auf die Philosophie darin begründet, dass die Philosophen bis zu seiner Zeit "etwas von dem Gehabe und der Atmosphäre von Magiern beibehalten" haben. Außerdem nimmt Popper an, dass Hegel aufgrund seiner Befürwortung einer kollektivistischen Weltansicht vom preussischen Staat gefördert wurde. Popper selbst möchte mit seiner Kritik Hegels Einfluss schmälern und die Philosophie als eine unabhängige *Wissenschaft* stärken, um eine Gesellschaft zu befördern, die sich dem Totalitarismus abwendet (Ebenda).

⁶⁶ Esoterik ist dem Wortursprung nach wenigen zugänglich, in der gegenwärtigen Publizistik aber eher von populärer Seichtheit und bezeichnender Unpräzision. Dagegen sperrt sich die *Kritik der reinen Vernunft* [Kant 1781] aufgrund ihrer Abstraktion zwar vielen Lesern, ist aber ihrem Anspruch nach und durch ihre Klarheit und Exaktheit prinzipiell von jedem Leser verstehbar, da keine Einsichten außerhalb der gewöhnlichen menschlichen Vernunft vorausgesetzt werden (wollen).

⁶⁷ Kant [1781]. Kants Stil ist präzise, logisch deduktiv, und sich selbst hinterfragend. Kant versucht, wie viele Philosophen von Prinzipien auszugehen, die jeder ohne speziellen Glauben einsehen kann.

⁶⁸ Viel verschlüsselter, doppeldeutiger, komischer und phantastischer erscheint Kafkas *Schloss* als selbst Heidegger es je könnte. (Der Vergleich zwischen Heidegger und Kafka ist willkürlich. Er ist jedoch ein gutes Beispiel, - eben weil es nicht ein-

Wenn man sich die klassischen Themengebiete der Philosophie vor Augen führt - Ethik, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, Sozialphilosophie und viele andere - werden die Berührungspunkte zu anderen Themen deutlich. Philosophie erscheint als mehr oder weniger stark konzentrierte Zutat in fast allen Kulturäußerungen und berührt letztlich potentiell alle Fragen überhaupt.⁶⁹ Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass viele der heutigen

deutig ist - für den Unterschied zwischen Kunst und Philosophie. Jede präzise Grenzziehung, gar noch mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit, wäre m. E. noch willkürlicher, weil Philosophie eine viel zu lange Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte durch Jahrtausende hindurch hinter sich hat und sich verschiedene Auffassungen ihres Begriffes historisch rechtfertigen lassen. Begriffsdefinitionen ohne historischen oder Verwendungs-Bezug wären hingegen erst recht von einer gewissen Willkür befangen.) Während Kafkas Schloss eine Vielschichtigkeit teils offenbar macht, teils in Vordergründigkeiten hüllt - die Beschreibung der Lage des Schlosses, zum Beispiel- zielt Heidegger doch immer noch auf Deutlichkeit. Auch in der Rezeption sucht man bei Heidegger nach klaren Gedanken, auf denen sich philosophisch aufbauen lässt, während Kafka wie ein Musikklang zwar erfahren, gedeutet und weitergedacht wird, jedoch in erster Linie nicht auf seiner Ebene erweiterbar oder reduzierbar ist. Romane sind ein fraktaler Flickenteppich den man sich ob seines Musters an die Wand hängt. Philosophie ist eine gelehrte Linie, der man folgt. Vielleicht lässt sich mit dieser Charakterisierung sogar Derrida noch sicher im philosophischen Lager verordnen.

⁶⁹ Selbst die entfernte und konkrete Frage, ob Peter Franzi zum Eis einladen sollte kann philosophisch, ethisch etwa, beleuchtet werden: Ist es *gut*, dass Peter Franzi einlädt? Auch die physikalische Frage, ob Licht Teilchen- oder Welleneigenschaft hat, oder selbst die Frage "Regnet es draußen?" wird schnell zu einer philosophischen Erörterung, wenn etwa *Eigenschaft* näher thematisiert wird oder die Wissenschaftstheorie (welche Methoden werden zur Erkenntnisgewinnung angewandt?) ins Spiel kommt. Auch die dichterische Frage: *Träumen Androiden von elektrischen Schafen?* (So der übersetzte Titel eines 1968 erschienenen Romans von Phillip Dick) kann philosophisch sein, wenn das Wesen des Bewusstseins, hier

Wissenschaftsgebiete ihren zumindest historischen Ursprung in der Philosophie haben, was auch kulturgeschichtliche Gründe hat. In früheren (antiken) Zeiten wurde fast der gesamte Wissenschaftsbetrieb im Rahmen der Lebensgemeinschaft philosophischer Schulen⁷⁰ veranstaltet. Platon ist beispielweise als der erste Soziologe angesprochen worden⁷¹ und die erste bedeutende wirtschaftswissenschaftliche Abhandlung ist der oft übersehene⁷² *Oikonomikos* des Sokratesschülers Xenophon. Philosophie ist also die Mutter und Nachbarin vieler Einzelwissenschaften, hier der Soziologie.⁷³ Sie steht am Anfang jeder Wissenschaft.⁷⁴ Die Philosophie will einen

anhand künstlicher Intelligenz, oder auch das Recht von denkenden Maschinen thematisiert wird (Der Fall z. B. in den Interpretationen des von der erwähnten Romanvorlage inspirierten Films *Blade Runner* oder auch der *Matrix*.) Selbst diese drei Beispielfragen, die doch zunächst weit von der Philosophie entfernt anzusiedeln sind, kommen also leicht in philosophisches Gebiet.

⁷⁰ Hadot 1999 weist auf den lebensgemeinschaftlichen Charakter der philosophischen Schulen hin, der sich auch in den mittelalterlichen Klöstern widerspiegelt.

⁷¹ Popper 2003 [1945] I.

⁷² Als Beispiele für das häufige ignorieren Xenophons genügen hier Priddat 2002 und Stavenhagen 1957.

⁷³ Aufgrund dieser gemeinsamen Wurzeln mag es ein Stück leichter fallen, mit den Worten *wir als Forschergemeinschaft*, statt *wir Soziologen* oder *wir Wirtschaftswissenschaftler* an Selbstverständnis und Solidarität zu appellieren. Schließlich verbindet im Kern ein tatsächlich zunächst eben nicht weiter methodisch oder voraussetzungsbezogen eingegrenztes Erkenntnisinteresse, dem zu dienen sich neben der fakultätsbezogenen Forschung eben auch trans- und interdisziplinäre Forschungsansätze (vgl. zur Inter- und Transdisziplinarität: Arber 1993), und zwar auch solche, die sich nicht derart bezeichnen, verschrieben haben. Die vorliegende Arbeit nimmt nicht primär - als Soziologie, die sie ist - bei den Wirtschaftswissenschaften Anleihen auf, sondern bewegt sich mitten im Gebiet der Philosophie, einer

festen Grund finden, "um unser Denken und Handeln darauf zu bauen."⁷⁵ Aber Philosophie leistet nicht bloß das Erschaffen und Beschreiben von Weltsichten. Es ist vielmehr, oder mindestens genauso das Zerstören oder Hinterfragen von Weltsichten. Mit dem *Mut sich des eigenen Verstandes zu*

in sich und vom Ursprung her inter- oder vielmehr vordisziplinären Forschungsweise. Außerdem sind die Bereiche Wirtschaftswissenschaften, Soziologie und Philosophie besonders augenscheinlich miteinander verbunden, man denke an häufig zitierte Klassiker, wie Karl Marx, Adam Smith, Max Weber und Josef Schumpeter die von mehreren Forschungsrichtungen patronal beansprucht werden. Trotzdem ist es auffällig, dass etwa die von den Wirtschaftswissenschaften stark beanspruchten neoliberalen Klassiker Hayek und Friedman von einigen Autoren (z. B. Schui 1996 S. 110 ff., Espenhorst 1997 S.169, Eißel 2002 S. 195ff.) recht kritisch betrachtet werden. Eine ideengeschichtliche Darstellung innerhalb einer Denkweise kann dann zu fast beliebigen Ergebnissen führen, wenn wenige Autoren nach ihrer Aussage wegen selektiert und andere ignoriert werden. Es ist ohne weiteres möglich, zu zeigen, dass unzählige kluge und berühmte Leute den Reichtum schwer verurteilt haben, wie in späteren Kapiteln der Arbeit deutlich werden wird. Nur wäre damit eben nicht das ganze Bild gezeichnet, vielmehr der Ausschnitt einer Skizze. Das soll nicht heißen, dass ein vollständiges Bild jemals zu malen wäre, sondern dass eine wissenschaftliche Betrachtung der Kulturgeschichte wenigstens versuchen sollte, ihre Quellen nicht hinsichtlich ihrer Aussage oder ihrer Fakultätszugehörigkeit zu selektieren, sondern im Interesse einer repräsentativen Vollständigkeit am Werk zu sein. Wäre schon damit die mephistotelische Forderung *Doch wählt mir eine Fakultät!* (und auch: *erklärt euch eh ihr weitergeht!*) umgangen? Ist es ein Privileg des philosophischen Forschers, ein vielleicht weniger abgestecktes Gebiet zu durchmessen? Vielleicht ja. Dennoch bleibt der Gegenstand dieser Arbeit präzise: die kultursoziologische Untersuchung philosophischer Texte und damit eine Soziologie der Philosophie.

⁷⁴ Nietzsche hat Sokrates, als "Wappenschild...über dem Eingangstor der Wissenschaft" bezeichnet (PL, Sokrates, S. 682).

⁷⁵ Dingler 1949 S. 7.

*bedienen*⁷⁶ können die Voraussetzungen und Hintergründe der von anderen angebotenen Weltbilder offengelegt werden.⁷⁷ Anders ausgedrückt: Die Philosophie hinterfragt immer wieder kritisch: Wer hat mit welchen Mitteln welche Weltsicht konstruiert? In dieser Hinsicht ist die vorliegende Arbeit ein Stück weit selbst Philosophie.⁷⁸

Die Arbeit setzt sich nicht nur durch ihre Methode in die Nähe zur Philosophie sondern auch durch ihr Thema, durch ihr Untersuchungsfeld. Auch für die Eingrenzung des Themas trifft die dargestellte Charakterisierung von Philosophie zu. Die kanonische Auffassung von dem, was als Philosophie gilt, und was nicht (sondern etwa schon als Soziologie, Wirtschaftswissenschaft oder Politik), kann nur hilfsweise herangezogen werden. Autoren, wie Smith, Marx und Veblen befinden sich am Übergang von Philosophie und Einzelwissenschaft.

Philosophie im Sinne dieser Arbeit ist also eine kritische, vorwissenschaftliche und allgemeine Reflexion, zum Beispiel über richtiges Handeln und

⁷⁶ Die berühmte Interpretation des "Sapere aude!" durch Kant in seiner Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, (im 1 Absatz).

⁷⁷ Marx etwa nennt im Vorwort seiner Kritik der politischen Ökonomie (WP: Stichwort "Basis und Überbau", abgerufen am 11.1.2013) das vorherrschende Denken in einer Gesellschaft ein bloßer "Überbau" über die tatsächlichen ökonomischen Verhältnisse. Nietzsche (1991 [1887]) und später Makie (1981) entlarven die ganze Moral als eine Erfindung.

⁷⁸ Im Zuge der modernen Differenzierung der Einzelwissenschaften ist eine grundsätzliche Verortung dieser Arbeit in der Soziologie allerdings sinnvoll. Der Fokus der Klärung der Hintergründe der Reichtumskritik wird auf soziale Motive gelegt. Paralleles zu dieser methodischen Einordnung ergibt sich in thematischer Hinsicht: Bezugspunkt und Gegenstand dieser Arbeit sind in erster Linie *sozialphilosophische* Texte und Gedanken.

über die Gesellschaft. Somit folgt die Arbeit der im weitesten Sinne kanonischen Auffassung von Ethik und Sozialphilosophie.⁷⁹

Die in den Blick genommenen Texte stammen aus dem westlichen Kulturkreis und sind fast ausschließlich philosophische Texte europäischer Autoren. Diese Eingrenzung ist aufgrund des Themenumfangs nötig und unproblematisch, da philosophische Texte innerhalb eines Kulturkreises stärker aufeinander Bezug nehmen, als auf Texte aus anderen Kulturkreisen, zumindest eine derartige Themenbegrenzung in vielen historischen Analysen üblich ist.⁸⁰

⁷⁹ Für eine genauere Eingrenzung einer speziellen Philosophie des Reichtums vgl. Kapitel I 3.1

⁸⁰ Beispielsweise Rohls: Geschichte der Ethik, 1999 und Priddat: Theoriegeschichte der Wirtschaft 2002.

I 2.2 ZUM BEGRIFF REICHTUM

Der Begriff *Reichtum* lässt sich vielleicht etwas präziser definieren, als der Philosophiebegriff. Da er für die Arbeit zentral ist, wird er hier ausführlicher diskutiert und exakt definiert. Unter Reichtum könnte man auch immateriellen Reichtum im Sinne von Vielfalt verstehen. In dieser Arbeit ist dagegen mit Reichtum der materielle Reichtum, und zwar von Individuen relativ zu anderen Individuen derselben nationalen Gesellschaft zur selben Zeit gemeint. Zwar gibt es im Schrifttum keinen Konsens darüber, wann genau eine Person innerhalb dieser Eingrenzungen *reich* genannt werden kann, jedoch gibt es Vorschläge, die sich trotz aller Unterschiede leicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen und die im Folgenden dargestellt werden: Zunächst gibt es da die landläufige Auffassung, die den Millionär als reich ansieht, und zwar unabhängig davon, ob dem Millionär nun Millionen Euro, D-Mark oder Dollar zugemutet werden. Eine Definition, reich sei, wer z. B. mehr als eine Million Euro besitzt, wäre starr, weil die Inflation nicht berücksichtigt würde. Eine solche Reichtumsschwelle würde im Zeitverlauf, wenn man weitere Inflation unterstellt, real und relativ absinken. Dieser Reichtumsbegriff wäre außerdem an einer zufälligen, arithmetischen Schwelle orientiert. Dennoch gibt er einen ersten Hinweis, wo ungefähr Reichtum derzeit verortet werden könnte.

Der zweite Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung⁸¹ geht unter anderem von einem Privatvermögen aus, das ausreicht, um von der

⁸¹ Der zweite Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung 2005, S. 46. Im dritten Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung (2008, S.32) wird die Reichtumsgrenze eines Haushalts des Weiteren von der Zahl der Haushaltsmitglieder abhängig gemacht. Im vierten Armuts- und Reichtumsbericht der Bundes-

daraus mittels unterdurchschnittlich riskanter Anlage - um welche Anlageform es sich handelt, wird nicht erwähnt - generierten Rendite ein mindestens durchschnittlich hohes Konsumniveau (dauerhaft) zu finanzieren. Diese Definition hat nicht mehr die Mängel einer am Begriff "Millionär" orientierten Definition, differenziert aber ebenso wenig zwischen unterschiedlichen Graden des Reichtums, wie die Vorstellung vom "Millionär". Im Investment-Banking dagegen setzt man⁸² mehrere Schwellen an, dessen oberste bei 30 Millionen Euro Nettovermögen liegt. Die neuere Vermögensforschung⁸³ nimmt zusätzlich eine 300-Millionen-Schwelle als oberste Demarkationslinie in den Blick. Für Huster⁸⁴ beginnt Reichtum analog zur Armut, die in der Forschung bei der Hälfte des Durchschnittseinkommens angesetzt wird, bei dem Doppelten dieses Einkommens. Eine derartige Definition hat den Vorteil, die Relation zur Vergleichsgruppe stärker zu beachten. Denn mit dem geänderten Durchschnittseinkommen, ändert sich auch die Reichtumsschwelle, so dass die Relation, anders als bei den festen Euro-Grenzen konstant bleibt. Allerdings ist diese Schwelle ähnlich wie die der Bundesregierung sehr niedrig angesetzt. Ein Berufseinsteiger mit einem Einkommen von 100.000 Euro jährlich und einem maximalen zeitintensiven Arbeitszeiteinsatz bewegt sich in anderen Dimensionen als ein Landeigentümer mit Pachtverträgen oder erfolgreiche Unternehmer wie die Essener Brüder Karl und Theo Albrecht, die mit zusammen ca. 30 Mrd.

regierung (2013, S. 410) wird zusätzlich die durchschnittliche Einschätzung der Reichtumsgrenze durch die Bevölkerung mit 2,6 Millionen (Geometrisch) bzw 500 Tausend Euro (Median) angegeben.

⁸² Herausgegriffen ist hier Gap Gemini und Merrill Lynch: World Wealth Report 2008.

⁸³ Lauterbach/Kramer/Störing 2009 S. 36.

⁸⁴ Z. B. Huster 1997, Huster 2001, S.12.

Euro zu den reichsten Menschen der Erde zählten⁸⁵ und zweifellos allein von ihrem Kapital (reich) leben können. Hinzu kommt, dass es durchaus berechtigt sein kann, einen Kleinunternehmer in Indien oder einen Händler im mittelalterlichen Europa, der dort und zu seiner Zeit das doppelte des Durchschnittseinkommen verdient, dennoch nicht reich zu nennen, weil dessen Zugang zu Versorgungsgütern, selbst zu lebensnotwendigen, eingeschränkter ist, als der eines durchschnittlichen Haushalts in den heutigen westlichen Industrieländern. Gerade darin liegt jedoch die Stärke des Husterschen Kriteriums, denn es kommt eben darauf an, welches Durchschnittseinkommen, und damit welcher Blickwinkel zugrunde gelegt wird. Was gemessen am westeuropäischen Standard arm ist, mag im Vergleich zu anderen Normen schon reich sein. Die Tatsache aber, dass der Reichtum gemäß der Husterschen Definition sehr inhomogen ist, und innerhalb des so definierten Reichtums große Unterschiede bestehen mögen, ist Hauptansatzpunkt für differenziertere Begriffsschemen, die zusätzlich etwa von Super- und Ultra-Reichtum sprechen. Wie dieser kurze Überblick zeigt, gibt es unterschiedliche Vorstellungen vom Schwellenwert eines beginnenden individuellen materiellen Reichtums. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass man ein Individuum relativ zu anderen derselben Gesellschaft zur selben Zeit dann als materiell reich bezeichnen kann, wenn es mindestens ein Doppeltes des nationalen oder gesellschaftlichen Durchschnittseinkommens erwirtschaftet oder über ein Vermögen verfügt, das mindestens ein solches Durchschnittseinkommen bei sicherer Anlageform, z. B. in Form von AAA-Staatsanleihen, regelmäßig abwirft.

⁸⁵ Imbusch 2009, s. 222. (Zu den Albrechts auch: Westermeier 2002, S.18.)

Da z. B. mit Veblen⁸⁶ angenommen werden kann, dass es gesellschaftlich ein erheblicher Unterschied ist, ob jemand seine Zeit für den Erwerb einsetzen muss, oder ihm die Zeit frei zur Verfügung steht, wird sich diese Arbeit zunächst im weiteren Sinn am Reichtumsbegriff des zweiten Armuts- und Reichtumsberichts der damaligen Bundesregierung orientieren. Das heißt, Reichtum im Sinne dieser Arbeit ist eine materielle Vermögensausstattung eines Individuums, die ihm im Vergleich zu den anderen Individuen derselben nationalen Gesellschaft ein mindestens durchschnittliches Einkommen allein aus seinem durchschnittlich angelegtem Vermögen ermöglicht.

Diese Definition kann für eine befriedigendere Genauigkeit die Phrase "durchschnittlich angelegt" genauer fassen. Diese genauere Fassung würde ohne eine Festlegung auf Renditeprozente unweigerlich weitere Fragen aufwerfen, weil das, was für eine durchschnittliche Anlageform gilt, im Zeitverlauf schwanken kann und auch die Rendite einer festgelegten durchschnittlichen Anlageform im Zeitverlauf schwankt. Es ergäbe sich überhaupt die Frage, welche Anlageformen durchschnittlich sind. Beispielsweise könnte man ein Drittel Immobilien, ein Drittel Aktien und ein Drittel Anleihen ansetzen. Dann bliebe die Frage, welche Anleihen, Aktien und Immobilien und welcher Zeitraum zur Renditeberechnung herangezogen werden sollte. Dementsprechend ergibt sich die Notwendigkeit der Festlegung einer Rendite, eines Prozentwertes, der zur Berechnung des Vermögenswertes ausgehend vom Durchschnittseinkommen herangezogen werden könnte. Dieser Prozentwert wird hier mit 4 % angesetzt.⁸⁷

⁸⁶ Veblen [1899] 1994 Vgl Kapitel II D 5.

⁸⁷ 4% sind ein erwartbarer Wert, der sich langfristig durchschnittlich jährlich mit breit gestreutem und daher recht sicher angelegtem Vermögen erzielen lässt. Er liegt zwischen dem Wert von historischen Realrenditen von Aktien und Staatsan-

Dementsprechend wäre ein Individuum dann reich, wenn sein Nettovermögen größer oder gleich dem 25-fachen des jährlichen nationalen Bruttodurchschnittseinkommen pro Kopf - gegenwärtig also etwa eine Million Euro (999.475 Euro⁸⁸) - betrüge. Will man eine größere Differenzierung erreichen, könnte man zusätzlich *Superreichtum* definieren. Hierzu könnte man analog vorgehen und lediglich die definatorischen Schwellen weiter erhöhen: Man könnte ein Nettovermögen ansetzen, das bereits bei 0 % Rendite ausreicht, um eine durchschnittliche Lebenserwartung lang das zehnfache des jährlichen Durchschnittseinkommens als jährliche Auszahlung zu ermöglichen, gegenwärtig also ca. 32 Mio. Euro.⁸⁹

Für diese Arbeit ist eine derart genaue Spezifizierung des oben definierten Reichtumsbegriffs, durch die eben vorgeschlagene Definition des Schwellenwerts zwar als Orientierung hilfreich, muss jedoch aus folgenden Gründen hier nicht besonders belastbar sein: Es müssen keine Interviewpartner, die ein bestimmtes Reichtumskriterium erfüllen, für eine Befragung selektiert werden, sondern in der Hauptsache philosophische, historische Texte, in denen ohnehin keine genauen Definitionen von Reichtum erwähnt werden. Die Arbeit hat nicht das Ziel, diese Definitionen herauszuarbeiten und eine Begriffsgeschichte zu entwickeln. In dieser Arbeit reicht es, mittels der gegebenen Definition jene Inhalte eingrenzen zu können, die aus dem Kontext heraus erkennen lassen, dass sie sich auf einen

leihen (Vergl. Werte für die USA von 1802-1998 in Siegel 1998 S.13 u. 15) etwa im Bereich der Rendite von Deutschen Immobilien (Quelle: IPD 2009).

⁸⁸ Basierend auf einem Pro-Kopf-BIP für Deutschland für 2007 von 39979 Euro. (Quelle: Bundeszentrale für politische Bildung www.bpb.de Abgerufen am 8.10.2012)

⁸⁹ Basierend auf einer Lebenserwartung von 80 Jahren.

Reichtumsbegriff beziehen, der sich mit dem hier gegebenen Reichtumsbegriff deckt und hinsichtlich des Schwellenwerts mindestens ebenso streng sein könnte. Die Definition: Reichtum als Ansammlung *materieller* Güter innerhalb der Verfügungsgewalt eines einzelnen *Individuums*, die der Höhe nach das 25-fache des jährlichen nationalen Durchschnittseinkommens übersteigen reicht hier aus den oben angeführten Gründen aus.⁹⁰

⁹⁰ Das monetär Messbare ist allerdings nur ein Kriterium für das, was Menschen meinen, wenn sie *Reichtum* sagen. Der Begriff *Vermögen* betont diese Aspekte stärker, worauf bereits in Kapitel I 1.2. hingewiesen wurde. In manchen sozialphilosophischen Zusammenhängen wird der Vermögensbegriff brauchbarer sein, als der des Reichtums, weil er den Begriff *Fähigkeit* miteinschließt. *Vermögen* bedeutet im Deutschen auch *Talent* und so etwas wie eine generelle Handlungsmöglichkeit. Druyen (2010) spricht im Englischen von "Wealthibility" um die Doppelbedeutung des deutschen Vermögensbegriffs in der englischen Sprache abbilden zu können. In dieser Arbeit wird es zwar auch um die Verbindung von Reichtum und Fähigkeit gehen, sofern sie in philosophischen Texten angesprochen wurde, im Zentrum steht aber der dargestellte Begriff des Reichtums.

I 3 ZIELSETZUNG DER ARBEIT

I 3.1 WAS IST UND WAS WILL EINE SOZIOLOGISCHE ANALYSE DER PHILOSOPHIE DES REICHTUMS?

"Wo und wann die Menschen damit anfangen, über den Charakter des Verteilungsprozesses und über die Ursachen von Ungleichheit nachzudenken, ist ein Geheimnis"⁹¹ schreibt Gerhard Lenski. Im Verlauf dieser geschichtssoziologisch angelegten Arbeit werden diese Fragen ein Stück weit erhellt werden.

Es geht bei einer Untersuchung der Genese nicht darum, heutige Soziologien oder Philosophien zu untersuchen. Ziel ist es, zu den Wurzeln zu gelangen und aufzuzeigen unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen die europäische Reichtumsphilosophie entstanden ist. Wenn Ursprung und Charakter der Reichtumsphilosophie ein soziales Motiv erkennen lassen, lässt sich diese Reichtumsphilosophie anders verstehen, woraus sich wiederum Interpretationsmöglichkeiten für heutige Reichtumsdiskurse ergeben.

Die europäische Reichtumsphilosophie ist - betrachtet aus einer Makroperspektive, die die moderne und die vorphilosophische Zeit miteinbezieht - eine relativ homogene Erscheinung. Sie erstreckt sich über einen Zeitraum von zweieinhalb Jahrtausenden und wird hier in Abgrenzung zu späteren Verwissenschaftlichungen in und mit denen sie als eigenständige Initiativbewegung untergeht, *klassische Reichtumsphilosophie* genannt. Es

⁹¹ Lenski, 1973, S. 19.

ergibt sich die Frage, durch welche sozialen Veränderungen dieses kulturelle Phänomen entstanden ist.

Eine soziologische Analyse der Genese der europäischen Philosophie des Reichtums kann der Soziologie bei ihrer Erforschung von Reichtum und Vermögen helfen. Die Gedankenbasis, auf der unser heutiger Umgang mit Reichtum fußt, ist noch kaum herausgearbeitet und soziologisch untersucht. Nach Bourdieu⁹² will und sollte sich die Soziologie im allgemeinen über ihre eigenen Voraussetzungen möglichst im Klaren sein. Das bedeutet im Fall der Vermögensforschung, der sich diese Arbeit zurechnet, dass eine soziologische Analyse der Genese der Philosophie des Reichtums, wie sie hier vorgenommen werden soll, die Reflexion des Ansatzes der Vermögensforschung vertiefen kann, indem sie das Denken über den Untersuchungsgegenstand - neben Vermögen auch Reichtum - selbst zum Thema macht und im Zusammenhang mit den sozialen Bedingungen darstellt, wie eine europäische Philosophie des Reichtums eigentlich entstanden ist.

Eine soziologische Analyse der Philosophie des Reichtums ist kein Entwurf für eine andere Gesellschaft oder eine einzelne Denkweise im Sinne eines geschlossenen philosophischen Systems. Es ist auch keine Analyse der zeitgenössischen intellektuellen Äußerungen über Reichtum. Eine soziologische Analyse der Philosophie des Reichtums ist vielmehr in dieser Arbeit eine systematische Darstellung des Zusammenhangs der Geschichte einschlägiger Reichtumsphilosophien und der sozialen Situation ihrer Protagonisten innerhalb der europäischen Philosophietradition.

Diese Europäische Philosophietradition blickt auf eine mehr als zweitausendfünfhundert-jährige Geschichte zurück, die in den Blick genommen

⁹² Bourdieu: Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen. Berlin 1989 S.12. Zitiert aus Treibel 2006, S. 226.

werden muss, um einerseits Reichtumsphilosophien aufzuspüren und andererseits ihre Verflechtung mit den gesellschaftlichen Voraussetzungen ihrer Zeit darzustellen.

Dabei liegt der Schwerpunkt auf den *Grundlagen* späterer Reichtumsphilosophien. Dargestellt werden soll, auf welcher überlieferten Gedankenbasis die Neuzeit aufbauen konnte, als sie Philosophien, Theorien und populäre Denkweisen zum Reichtum entwickelte. Moderne Theorien und Denkweisen selbst sollen aus Gründen der thematischen Konzentration nicht im Zentrum der Darstellung stehen. Ihre historischen Vorgänger allerdings sollen in den Blick genommen werden, um eine Genese der europäischen Reichtumsphilosophie darstellen zu können.

Reichtumsphilosophien sind ethische oder sozialphilosophische Aussagen über den Reichtum, die von bedeutenden Philosophen öffentlich getätigt wurden. Reichtumsphilosophien spezialisieren sich, wenn auch nicht immer eindeutig, durch ihren Fokus auf übergeordnete Zusammenhänge und ihrem erklärten Anspruch auf (oder dem Anschein von) Unabhängigkeit von persönlichen Einzelinteressen gegenüber bloßen Reichtumsbetrachtungen. Reichtumsbetrachtungen fassen alle ernsthaften Aussagen über Reichtum, Reichtumsphilosophien hingegen werden eher von abstrakten Überlegungen hergeleitet und grenzen sich von einer fiktiven *Wissenschaft des Reichtums* durch das Fehlen eines entwickelten einzelwissenschaftlichen Instrumentariums ab.

Zunächst ist es eine Frage dieser Arbeit, welche Reichtumsphilosophien es überhaupt gibt und wie sich eine Genese einer Reichtumsphilosophie darstellt. Dabei wird der Begriff *Reichtumsphilosophie* selbst als geschichtlich aufgefasst. Denn wie deutlich werden wird, weist diese Philosophie über etwa 2300 Jahre hinweg eine ziemliche Homogenität auf, die erst vor et-

was mehr als 200 Jahren allmählich gebrochen wurde. Es wird zu zeigen sein, welchen Charakter diese Reichtumsphilosophie ausmacht. Aus der Beantwortung dieser Frage ergibt sich eine weitere Frage:

Im allgemeinen ist zu beobachten, dass Menschen danach trachten, lieber mehr als weniger Geld zu haben, im Zweifel lieber reich zu sein als arm. Der eigene Reichtum dürfte für ein Individuum allein schon aufgrund der dadurch gesteigerten Handlungsmöglichkeiten aus Nutzenmaximierungsgesichtspunkten zunächst - zumindest vor aller philosophischen Reflexion - erstrebenswert sein.⁹³ Für Menschen stellt Geld eher ein Wert als ein Gleichgültiges dar, wohl deshalb, weil mit Geld ganz unterschiedliche Güter und Leistungen eingekauft werden können, die allesamt knapp sind. Es wird als gut angesehen, dass "jeder die Freiheit hat, selbst reich zu werden"⁹⁴. Es scheint dagegen zunächst fern, dass die Möglichkeit, größere Ausgaben tätigen zu können, für ein Individuum nachteilig sein könnte. Auch die Bundesregierung⁹⁵ misst dem Reichtum ein hohes Maß an individuellen Verwirklichungschancen bei. Verwirklichungschancen wiederum werden von Menschen erstrebt.⁹⁶ Die Reichtumsphilosophien dagegen, so

⁹³ Dass der Reichtum zunächst allgemein erstrebt wird, ist übrigens eine Grundannahme, die m. E. allen Reichtumsphilosophien erkennbar zu Grunde liegt. Die im Verlauf dieser Arbeit zitierten Textpassagen machen diese Beobachtung überprüfbar.

⁹⁴ Der vierte Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung 2013, S. 407.

⁹⁵ Der dritte Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung 2008, S.286.

⁹⁶ Schulze 2005 (insb. S. 54 ff.) spricht vom "Selbstverwirklichungsmilieu" und von einer "Erlebnisgesellschaft", in dem das Märchen vom Fischer und seiner Frau anders erzählt werden müsste: Die beiden Protagonisten, die durch den Zauberfisch immer reicher geworden sind, wollen, Gott geworden, am Ende nur noch mehr

viel sei vorausgegriffen, werten bis Adam Smith und über ihn hinaus den Reichtum und auch Tätigkeiten, die auf Reichtum zielen oder mit Geld zu tun haben, wie Handel und Zinsnahme, überwiegend ab, empfehlen den Individuen vorherrschend, den Reichtum nicht zu wichtig zu nehmen, oder ihn gar für unwichtig oder schlecht zu halten. Es ergibt sich die Frage, wie es zu dieser Gegenläufigkeit zwischen landläufiger Auffassung und Philosophie kommt. Diese Frage will die vorliegende Arbeit beantworten und zwar nicht nur mit philosophischer Hermeneutik, sondern mit den Mitteln soziologischer Analyse.

Die Verflechtung dieser Reichtumsphilosophien - insbesondere mit der Position ihrer Protagonisten im sozialen Raum - soll auf eine mögliche Regelmäßigkeit hin untersucht werden. Geht es darum, mit der Reichtumsphilosophie Herrschaft zu legitimieren? Wird der Reichtum als Quelle von Ungleichheit erkannt und legitimiert? Die vorweggenommene Grundannahme ist, dass die Reichtumsphilosophie nicht voraussetzungslos im Raum steht, oder sich als logische Folge, als Konsequenz einer rein intellektuellen Gesetzmäßigkeit ergibt, sondern durch die soziale Situation gerade auch der Protagonisten und die ökonomischen Grundlagen der jeweiligen Gesellschaft mitbestimmt wird. Diese Grundannahme konkretisiert sich in dieser Arbeit zu der These, dass die Reichtumsphilosophie und mit ihr die fast permanente kulturelle Abwertung des Reichtums, ursprünglich immer die Funktion der sozialen Aufwertung ihrer Protagonisten gegenüber dem bloßen Reichtum und seinen Vertretern haben konnte. Die tendenzielle philosophische Abwertung des Reichtums, so die These, lässt sich zum Teil als Folge der sozialen Motivlage der Protagonisten, als Folge ihres Kampfes

Möglichkeiten. "Der kategorische Imperativ der Zeit heißt: "Erlebe dein Leben!" Oder, wie es sich mit Schulze zuspitzen lässt: *Erlebe so viel es geht!*

um soziale Positionierung, erklären und ergibt sich nur in wenigen Fällen als reine Konsequenz logischer Überlegungen. Die Kenntnis des "richtigen" Verhaltens wurde innerhalb einer philosophischen Programmatik gegenüber dem Reichtum in Konkurrenz zu diesem als besseres soziales Differenzierungskriterium von Philosophen stark gemacht. Der Reichtum wurde ursprünglich nicht vor dem Hintergrund einer Ideologie der Gleichheit unter den Menschen, sondern vor dem Hintergrund ihres Gegenteils, einer Ideologie der Ungleichheit der Menschen als Verteidigung dieser Ideologie abgewertet. Der Reichtum wurde bekämpft, weil er bürgerlich, antireaktionär und modern war. Diese hier aufgestellte These soll im Verlauf der Arbeit überprüft werden. Es wird untersucht werden, ob sich Tatsachen finden lassen, die im Widerspruch zu der These stehen oder ob sich im Gegenteil Zusammenhänge beobachten lassen, die diese These bestätigen.⁹⁷

Es kann nicht gelingen, die ganze europäische Reichtumsphilosophie in *allen* Details darzustellen. Vielmehr sollen anhand von bedeutenden Beispielen für Reichtumsphilosophien Schlaglichter auf die europäische Geschichte geworfen werden. Diese Schlaglichter sind allerdings möglichst kontrovers und werden durch eine begleitende, grobe Überblicksdarstel-

⁹⁷ Eine wissenschaftliche These sollte nach Popper (1994 [1935] S.14 ff) falsifizierbar sein. Diese These erfüllt dieses Kriterium im strengen Sinn erst durch die Hinzunahme ihres zweiten Teils. Denn die Unterstellung eines sozialen Motivs lässt sich streng genommen nicht falsifizieren, da a priori jede Position zum Reichtum mit Motiven des sozialen Positionskampfes erklärt werden könnte (was allerdings diese Arbeit erst im Folgenden tun wird). Wohl aber lässt sich die These falsifizieren, dass Reichtumsphilosophie weniger argumentativ als rhetorisch ist. Denn das Vorliegen einer schlüssigen Argumentation, die den Reichtum abwertet, wäre eine Falsifizierung. Eine falsifizierbare These oder Theorie, die nach einer Untersuchung jedoch eben nicht falsifiziert wurde, hat sich nach Popper bewährt und trägt somit zum wissenschaftlichen Fortschritt bei.

lung der Geschichte der europäischen Reichtumsphilosophie bis zur Moderne ergänzt, so dass es möglich wird, wesentliche Entwicklungen und Zusammenhänge nachzuzeichnen und somit eine Philosophie des Reichtums von ihrer Geschichte her als etwas gesellschaftlichen Bedingungen unterworfenen zu erkennen.

Untersuchungsfeld ist also die europäische Philosophiegeschichte, das heißt die Texte bedeutender europäischer Philosophen bis zur Moderne. Die Reichtumsphilosophien präsentieren sich dabei oftmals nicht als deklarierte Abhandlungen über den Reichtum, sondern als mehr oder weniger unterschwellig in anderen Zusammenhängen transportierte Denkweisen. Dementsprechend kann die Arbeit sich nicht auf explizite Reichtumsphilosophien beschränken, sondern wird aus der Untersuchung allgemein bedeutender Philosophien die für eine Reichtumsphilosophie relevanten Texte zu selektieren haben.

Da zu Beginn der Geschichte der Reichtumsphilosophien Ideen entwickelt werden, die in historisch späteren Gedanken immer wieder verwendet werden, beschäftigt sich diese Arbeit besonders mit den Ursprüngen der Reichtumsphilosophie und mit der Beziehung zu den sozialen Bedingungen, in denen diese Ideen entstanden sind.

Ein Bezug dieser Arbeit führt dennoch indirekt zum "Jetzt". Das heißt, es werden nicht hauptsächlich moderne oder zeitgenössische Texte analysiert. Diese Arbeit kehrt den gewohnten Fokus historischer Analysen um: Anstatt die frühen Texte vom Analyseumfang gering zu gewichten und jüngere Texte vergleichsweise höher zu gewichten, wird die Arbeit frühere Texte höher gewichten. Dies hat mehrere Gründe:⁹⁸ Zum einen kon-

⁹⁸ Siehe hierzu ergänzend auch die Ausführungen in Kapitel II A 1.

zentriert sich der heute greifbare Zeitgeist früherer Zeiten auf eine geringere Zahl von überlieferten Texten, denn der Fortgang der Zeit innerhalb der Kulturgeschichte hat bereits eine Auswahl getroffen, oder erleichtert eine Auswahl nach der Wirkungsmächtigkeit der Texte, weil diese erst im Rückblick erkennbar wird. Dadurch wird eine konturierte und zugleich breite Untersuchung der Gesamtlage einer Kultur vom Umfang her einerseits überhaupt möglich. Zum Anderen bauen Gedanken aufeinander auf, frühere Ideen können von späteren Autoren verwendet werden. Im Sinne einer Analyse der Bedingungen unseres Denkens über Reichtum sind dementsprechend der Ursprung und die soziale Bedingtheit dieser Gedanken interessant. Außerdem stehen speziell in der Reichtumsphilosophie die meisten Ideen tatsächlich bereits an ihrem Anfang, namentlich in der frühen griechischen Antike, so dass sie in späteren Zeiten nicht gänzlich neu dargestellt werden müssen. "Das 5. und das 4. Jahrhundert v. Chr." urteilt Bengtson, "werden in ihrer geistigen Physiognomie einseitig durch das Griechentum geprägt; in diesen Jahrhunderten sind die Grundlagen des abendländischen Geisteslebens geschaffen worden."⁹⁹ Hinsichtlich des speziellen Themas Reichtumsphilosophie ist insbesondere zu bemerken, dass Reichtum und Philosophie in der europäischen Welt zur etwa gleichen Zeit entstanden sind und diese Gleichzeitigkeit wegen des Vorliegens eines deutlichen Indiziums der möglichen Abhängigkeit des kulturellen Denkens und seiner ökonomischen Grundlagen einen besonderen Fokus auf die Zeit dieses Urknalls der Reichtumsphilosophie - es handelt sich ebenfalls das vierte und fünfte Jahrhundert vor Christus - rechtfertigt. Liegt der Fokus daher auf diesen frühen Zeiten, so werden damit dennoch in bestimmter Hinsicht Fundamente unserer heutige Gesellschaft beschrieben, denn etwaige heutige Reichtumsphilosophien und ihre Bezüge

⁹⁹ Bengtson 1999, S.13.

zu den sozialen Bedingungen der Protagonisten mögen einerseits ähnliche Strukturen vorweisen, wie jene, die zu Beginn der Reichtumsphilosophie erkennbar sind,¹⁰⁰ andererseits verwenden heutige Autoren tatsächlich Grundideen, die in der Antike entwickelt wurden, worauf an einzelnen Stellen exemplarisch hingewiesen werden wird.

¹⁰⁰ Dies ist eine Vermutung. Ein Beweis kann und soll hier nicht erbracht werden. Hier geht es nur um die Frage der Rechtfertigung dieser Arbeit. Ob es sich tatsächlich so verhält, das aus einer historischen Untersuchung Erkenntnisse für heute gewonnen werden können, muss letztlich der Leser selbst entscheiden, obwohl diese Arbeit dies stellenweise nahelegen können wird. Auch sei darauf verwiesen, dass große Soziologen die Vermutung der grundsätzlichen Übertragbarkeit ebenfalls anstellen. Marcel Mauss (1968 [1925]) untersucht indianische Gesellschaften und schließt davon auf Zusammenhänge, die in westlichen Gesellschaften, bestehen sollen, etwa bezogen auf die Gabe. Bourdieu (1976) untersucht die kabyllischen Lebensverhältnisse. Warum sollten uns diese Verhältnisse interessieren? Eben aus der Annahme, aus diesen Darstellungen Rückschlüsse auf unsere menschliche Natur oder unsere Gesellschaft ziehen zu können. Dieselbe Annahme traf auch Thukydides, einer der ersten Historiker überhaupt, der die Geschichtsschreibung der Antike durch seine Ansprüche auf Wahrheit verwissenschaftlichte und damit die Geschichte der Geschichtsschreibung maßgeblich beeinflusste (Vgl.: MLAA S 718 und Baloglou/Constantinides 1992 S. 25) Thukydides wollte berichten, "was sich in Zukunft wieder einmal gemäß menschlicher Natur in gleicher oder ähnlicher Weise ereignen wird".

Diese Arbeit will die erste soziologische Analyse der Philosophie des Reichtums¹⁰¹ sein. Dazu passt, dass sie sich eben nicht einer einzelnen Reichtumsphilosophie widmet, sondern zuerst die Grundlagen wahrnimmt und ein Fundament für weitere Analysen liefern will. Natürlich wurde, wie die Arbeit erst zeigen wird, über Reichtum an einzelnen Stellen philosophiert. Jedoch nicht themenzentriert und nicht unter Berücksichtigung der historischen Wurzeln mit einer soziologischen Phantasie.

¹⁰¹ Publikationen (Z. B. Hal Koger: "Philosophy of wealth" 2003 oder Wallace Wattles: "The science of getting rich", 1910) erheben - womit sie werbewirksame Vokabular-Irritationen auslösen - im Titel einen Anspruch, auf "Philosophie" oder gar "Wissenschaft", dem sie nicht gerecht werden, weil sie von den bloß technischen bzw. psychologischen Aspekten des Reichwerdens, nicht von den ethischen oder sozialphilosophischen Aspekten des Reichseins handeln.

I 3.2 DIE SOZIOLOGISCHE PHANTASIE DIESER ARBEIT

Es ist die Aufgabe der Soziologie, mit wissenschaftlichen Mitteln darüber aufzuklären, in welcher Gesellschaft wir leben und inwieweit die gesellschaftlichen Bedingungen unser Handeln bedingen. C. Wright Mills prägte dafür den Begriff der Soziologischen Phantasie: "The sociological imagination enables its possessor to understand the larger historical scene in terms of its meaning for the inner life and the external career of a variety of individuals."¹⁰²

Wie letztlich jeder soziologischen Forschung, geht es auch dieser Arbeit darum, dabei zu helfen, die Art der Gesellschaft, in der wir leben, zu charakterisieren. Diese Gesellschaft ist in den letzten Jahrzehnten mit den unterschiedlichsten Vokabeln griffig gemacht worden. Wesentliche Charakteristiken werden namensgebend und leisten so eine Reduktion der unendlich viel komplexeren Welt auf grundsätzliche Tendenzen und Zustände. So spricht Ulrich Beck beispielsweise von der Risikogesellschaft¹⁰³ und Ralf Dahrendorf von der Bürgergesellschaft¹⁰⁴. Auch von einer McDonaldisierten¹⁰⁵ und einer Erlebnisgesellschaft¹⁰⁶ ist an prominenter Stelle die Rede. Da wundert es fast nicht, wenn jüngst auch von der Reich-

¹⁰² Mills 1959, S.5

¹⁰³ Pongs 2007.

¹⁰⁴ Pongs 2007.

¹⁰⁵ Ritzer 2004.

¹⁰⁶ Schulze 2005.

tumsgesellschaft¹⁰⁷ gesprochen wurde. Demnach wurde auch der Reichtum als eine wesentlich unsere Gesellschaft prägende Determinante angesprochen. Insbesondere wenn wir tatsächlich in einer "Reichtumsgesellschaft" leben sollten, ist ein Aspekt dieser Gesellschaft aufzuklären, und zwar inwiefern dieser offenbar charakteristische Reichtum unser Denken, unser *Philosophieren* verändern kann.

Wer reich ist kann Dinge tun, die Arme nicht tun können und die Möglichkeit reich zu werden, mag bestimmte Handlungen motivieren. Dass es überhaupt Reichtum gibt beeinflusst die Handlungsmöglichkeiten und Motive von vielen Individuen in der Gesellschaft, nicht nur von denen, die bereits reich sind. Und verschiedene, kulturelle Umgebungen lösen unterschiedliche Handlungspräferenzen bei Einzelindividuen aus. Umgekehrt können Verhaltensweisen mehrerer Einzelner eine Gesellschaft teilweise charakterisieren und Gesetzmäßigkeiten¹⁰⁸ des menschlichen Zusammenlebens beschreiben. Diesem Gedanken liegt dieselbe Voraussetzung zu Grunde, wie der Annahme, dass die Selbstmordrate oder die Scheidungsquote gesellschaftliche Relevanz hat und somit Gegenstand einer soziologischen Untersuchung sein kann.¹⁰⁹ Es handelt sich dabei um eine Grundphantasie der Soziologie überhaupt: Phänomene, die nicht nur ein Individuum betreffen, sondern eine ganze gesellschaftliche Gruppe, sind ob dieses Charakters soziologisch relevant, insbesondere wenn sie die Beziehun-

¹⁰⁷ Steinzen 2009.

¹⁰⁸ Vilfredo Pareto bezeichnet die Eliteherrschaft auch in Demokratien als soziologisches Gesetz (Bach 2006, S. 96).

¹⁰⁹ Das Werk "Der Selbstmord" (Le Suicide) von Emile Durkheim wurde als eine "der wichtigsten soziologischen Untersuchungen" bezeichnet, die je unternommen wurde (Joas 2003, S. 40).

gen zwischen Menschen beeinflussen. Zum Beispiel kann der Reichtum ein Individuum dazu befähigen, mit einem anderen Individuum in ein Verhältnis zu treten, etwa in ein Beschäftigungsverhältnis. Der Reichtum bedingt zum Teil die Möglichkeiten des sozialen Handelns innerhalb der Gesellschaft. Auch nicht-reiche Individuen haben ein Verhältnis zum Reichtum, das ihr Handeln und Denken bestimmt. Simmel hat dargestellt, dass sich die individuelle Freiheit in der Neuzeit in engem Zusammenhang mit der Geldwirtschaft entfaltet hat.¹¹⁰ Krysmanski stellte den Superreichtum in den *innersten Kern* der "Machteliten"¹¹¹. Bourdieu¹¹² hat gezeigt, dass es einen Zusammenhang zwischen der Kapitalausstattung eines Individuums und dessen Geschmacksvorlieben gibt. Das bedeutet, dass nicht nur die Handlungsmöglichkeiten, sondern auch die Handlungspräferenzen eines Individuums zum Teil vom Reichtum oder nicht-Reichtum dieses Individuums beeinflusst sind.

Andererseits "verfügen Reiche, die nur über Geld verfügen [und neben den ökonomischen nicht über entsprechende kulturelle, soziale und persönliche Ressourcen] über ein eher niedriges Handlungsvermögen und damit eingeschränkte Verwirklichungschancen."¹¹³

Allein schon durch den zunächst potentiell größeren Handlungsspielraum bedeutet Reichtum für die betroffenen Individuen zudem eine besondere gesellschaftliche Verantwortung.¹¹⁴ Von reichen Menschen können in be-

¹¹⁰ Vgl. Lichtblau 2001, S.448.

¹¹¹ Krysmanski 2004, S. 56.

¹¹² Bourdieu 1987.

¹¹³ Grundmann 2009, S. 203.

¹¹⁴ Druyen 2005 I und Papcke 2001 I, S. 37.

sonderer Weise Impulse ausgehen, die die Gesellschaft verändern. Reiche Menschen können durch Zuwendungen im kulturellen und politischen Sektor einen größeren Einfluss auf Entscheidungen und auf die Meinungsbildung ausüben.

Mit Reichtum sind außerdem Herrschaftsaspekte sowie ethische und sozial-legitimatorische Fragen verbunden. Der Reichtum ist also von soziologischem Interesse. Dementsprechend gibt es innerhalb der Soziologie Bestrebungen, den Reichtum stärker zu erforschen. Eine Manifestation dieses Strebens ist die Gründung des Instituts für Vermögensforschung an der Universität Münster im Jahr 2007 und die zahlreichen soziologischen Publikationen die in jüngster Zeit dort und anderswo in diesem Themenfeld geleistet wurden.¹¹⁵

Auch eine oben bereits skizzierte *Philosophie* des Reichtums ist von soziologischem Interesse. Um zu verstehen, warum wir heute und wie mit Reichtum umgehen, wie wir ihn bewerten und aus welchen Gründen wir ihn erstreben oder ablehnen, mag es hilfreich sein, die historische Situation unserer Kultur des Reichtums zu verstehen. Denn die gesellschaftlichen Bedingungen, das kulturelle Umfeld, bestimmen auch unser Denken. Unser Denken wiederum bestimmt unser Handeln innerhalb der Gesellschaft mit. Unsere gegenwärtige Kultur ist ein Produkt vergangener kultureller Errungenschaften, nicht nur technischer, sondern auch intellektueller Innovationen. Eine Philosophie des Reichtums entsteht nicht im voraussetzungslosen Denk-Raum, sondern aus einer Geschichte eines Denkens über Reichtum heraus und aus den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen, was diese Arbeit erst zeigen wird. Im Verlauf der Arbeit wird nicht nur deutlich werden, dass sich das Denken über Reichtum nicht unabhängig

¹¹⁵ Siehe Literaturüberblick in Kapitel I 1.2.

von gesellschaftlichen Bedingungen als logisches Gedankensystem entwickelt hat, sondern eng mit diesen Bedingungen verflochten ist, sondern auch dass die Philosophie selbst zum Teil als Gegengewicht zum Reichtum die Funktion der sozialen Differenzierung innerhalb des Kampfes um soziale Positionierung übernimmt und ursprünglich im Wesentlichen eine *aristokratische* Bewegung gewesen ist.

Die Arbeit will also nicht klären, wie wir heute mit Reichtum umgehen, oder wie heute unterschiedliche Gruppen oder Individuen über Reichtum denken, sondern welcher Art die intellektuelle historisch überlieferte Basis ist und unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen diese Basis zustande gekommen ist. Damit ist die Arbeit thematisch auch der *Kultursoziologie* zuzurechnen, die sich mit den "kulturellen Grundlagen und Ausprägungen bestimmter Gesellschaftstypen sowie den geistig-kulturellen Antriebskräften und Erscheinungsformen des sozialen Wandels, der aus dem Wechselspiel von Real- und Idealfaktoren resultiert"¹¹⁶, beschäftigt. Die Arbeit kann die Details dieser Realfaktoren nicht vollständig aufdecken, sondern beschränkt sich auf eine Analyse der in der Philosophiegeschichte vorherrschenden Denkweisen über Reichtum und den Zusammenhang zwischen diesen Denkweisen und den grundsätzlichen gesellschaftlichen Bedingungen, in denen diese Denkweisen entstanden sind, wozu die Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen der Protagonisten und ihre Lage im sozialen Raum gehört. Aus dieser historischen Analyse lässt sich also nicht direkt ableiten, warum und wie heute Menschen über Reichtum denken und wie sie mit ihm umgehen. Es lassen sich aber Klarheiten über eine Folie gewinnen, die den Hintergrund für diese Fragen bilden. Diese Klarheiten, die in dieser Arbeit entwickelt werden, mögen letztlich dabei helfen, innerhalb

¹¹⁶ Hillmann 1994, S. 464 (WDS).

einer größeren soziologischen Forschung - insbesondere der gegenwärtigen Vermögensforschung - im Millsschen Sinne besser zu verstehen, was die Bedingungen unseres gegenwärtigen Umgangs mit Reichtum kennzeichnet. Den konkreten Bezug zwischen einzelnen Handlungen oder Denkweisen gegenwärtiger Gruppen und der kulturellen Folie, die diese Arbeit anhand der Skizzierung einer Philosophie des Reichtums zeichnet, soll diese Arbeit nicht herstellen, sondern nur andeuten, weil diese Bezüge aus Umfangsgründen besser Gegenstand von eigenständigen und weiterführenden Forschungsarbeiten, die sich auf jeweils eine aktuelle Denkweise beziehen mögen, sein sollten. In dieser Arbeit wird nur eine Grundlage für diese Verknüpfungen geschaffen, indem die Genese der gesamten kulturellen Folie, von der alle heutigen Denkweisen möglicherweise beeinflusst sind, in den Blick genommen wird. Das hat den Vorteil, dieses kulturelle Erbe ausführlicher analysieren, und Details beachten zu können, die sonst nur im Einzelnen und nach Maßgabe heutiger Gedanken selektiert würden und nicht mehr zu einer aufeinander aufbauenden geschichtssoziologischen Darstellung - wie sie hier vorliegt - führten.

Wie an anderer Stelle ausgeführt,¹¹⁷ betrachtet eine reine Philosophiegeschichte klassischerweise ihre Inhalte als hauptsächlich intrinsisch motivierte Abfolge von Gedanken, also eine jeweilige Fragestellung oder Gedankenkonzeption als Konsequenz einer vorangegangenen Antwort oder Problemlage. Demgegenüber steht in dieser Arbeit der Sozialkontext stärker im Vordergrund, zumal es um das bereits an sich soziologische Thema Reichtum geht. Es ist aus heutiger - soziologisch erweiterten - Sicht schwer vorstellbar, dass sich jemand zum Reichtum äußert, ohne von seiner eigenen gesellschaftlichen Stellung beeinflusst zu werden. Für Pierre Bour-

¹¹⁷ Velten 2009 S. 242f.

dieu¹¹⁸ sind nahezu sämtliche Kulturäußerungen wie Musik und Kunstgeschmack, Sport, Reisegewohnheiten bis hin zu Speiseplänen Ausdruck der Position im sozialen Raum und das Streben nach Verbesserung dieser Stellung eine Konstante menschlichen Seins. Demzufolge wäre zu vermuten, dass ein Teil der bisherigen Reichtumskritik, deren Echo in heutigen Gedanken hörbar sein mag, distinktionsmotivisch zu erklären wäre. Ob man nun diesen Gedanken vertiefend mit Granovetter¹¹⁹ und der neueren Wirtschaftssoziologie die Einbettung wirtschaftlicher Handlungen in den Sozialkontext betont, oder mit Marx von einem ideologischen "Überbau"¹²⁰ über die ökonomischen Grundlagen spricht und sein berühmtes Epigramm: "Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein das ihr Bewusstsein bestimmt"¹²¹ erinnert - ist dem neuzeitlichen Denken das Bewusstsein des Zusammenhangs von der wirtschaftlichen Situation eines Individuums und seinen Gedanken eigen.

Die hier betriebene Analyse der Philosophie des Reichtums hat also den Nutzen, im Sinne einer soziologischen Phantasie dazu beizutragen, die Voraussetzungen unseres individuellen Umgangs mit Reichtum vor dem Hintergrund eines größeren geschichtlichen Zusammenhangs zu erhellen.

Im Sinne Pierre Bourdieus ("Die Soziologie wäre nicht eine Stunde Mühe wert, wenn sie ein für Experten reserviertes Wissen von Experten wä-

¹¹⁸ Bourdieu 1987 [1979]. Zu Bourdieu vgl. auch Reese-Schäfer 2001.

¹¹⁹ Granovetter 2000.

¹²⁰ Marx/Engels: Die deutsche Ideologie, Band 1, III, 1, Die Einzige und sein Eigentum, Neues Testament "ich", 5. Der Eigner, B Mein Verkehr. Vgl. Fußnote 67.

¹²¹ Marx, Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie In: Popper 2003 II S.105

re"¹²²) darf darauf hingewiesen werden, dass diese Arbeit sich auch an Nicht-Soziologen, Nicht-Historiker und Nicht-Philosophen richtet und auch für diese einen Nutzen bereitstellen kann. Denn Reichtum ergibt sich nicht zwingend aus der Natur heraus, sondern im Rahmen gesellschaftlicher Regeln, die wiederum von Menschen gestaltet werden. Das heißt, wir Menschen brauchen Reichtum oder die Kritik daran nicht als gegeben zu akzeptieren, sondern können mit Hilfe sozialtechnischer Überlegungen¹²³ Konzepte des gesellschaftlichen Zusammenlebens entwickeln, die wir für die geeignetsten halten.¹²⁴ Außerdem haben einzelne Menschen die Freiheit, mit dem eigenen Reichtum sinnvoll umzugehen. Beides wirft Fragen auf: Sollen wir Reichtum bei anderen moralisch akzeptieren? Was wäre ein

¹²² Bourdieu 2005, S.7.

¹²³ Sozialtechnik meint "praktische Anwendung [...von] soziologischen Forschungsergebnissen zur systematischen Beeinflussung sozialen Verhaltens [... oder] ein System zielunabhängiger und damit allgemein anwendbarer Regeln und Methoden der Zusammenstellung und des Einsatzes von Mitteln für politisches Handeln." (Hillmann 1994, WDS, Stichwort: Sozialtechnik). zur Selbstverständlichkeit der Zielsetzung der Sozialtechnik vgl. auch Lenski 1973, S.20: "Die Vorstellung, die Verhältnisse brauchten nicht so zu sein, wie sie sind, kennzeichnet sozial und technologisch entwickeltere Gesellschaften." In dieser Arbeit geht es nicht um die Erarbeitung von Sozialtechniken. Einer der Zwecke der hier vorgenommenen Forschung ist jedoch weiterführend die mögliche Anwendung einer Sozialtechnik, die auch die Ergebnisse dieser Arbeit verwenden kann.

¹²⁴ Das muss keineswegs im Kommunismus enden, wie Marx (1957 [1867]) prophezeit hat. (Popper 2003 [1945] hatte Marxens prophetischen Historizismus lange vor dem Zusammenbruch der UDSSR ausführlich widerlegt.) Im Gegenteil sind alle Möglichkeiten offen und durch die schweren Errungenschaften Demokratie und Wohlstand haben wir alle jetzt die historisch seltene Chance, gemeinsam Baumeister unserer Zukunft zu sein.

guter Umgang mit dem eigenen Reichtum? Diese Fragen werden in dieser Arbeit nicht beantwortet, aber durch die behandelten Reichtumsphilosophien angeschnitten. Die Basis für eine Beantwortung dieser Fragen ist aber eine Analyse der historisch-kulturellen Grundlagen unsers heutigen Denkens über Reichtum, die hiermit vorgelegt wird. Denn unser kulturelles Erbe zeigt einen Teil der bisherigen Möglichkeiten und Grenzen unseres Denkens. Grenzen, die somit bewusst erweitert, oder bescheiden erkannt werden können.

Der Reichtum ist, wie die Arbeit im Abschnitt II A näher darstellen wird, ein mindestens 2600 Jahre altes soziales Phänomen. Deshalb liefert diese Arbeit, als soziologisch reflektierte Geschichte der Reichtumsphilosophie in ihrem sozialen Kontext, eine Beleuchtung der generellen Einflüsse auf unsere Gedanken zum Reichtum und somit eine Kritik des Nachdenkens über Reichtum. Als solche mag sie im Sinne einer soziologischen Phantasie jedem Interessierten die eben genannten Fragen (Soll Reichtum akzeptiert werden? Was wäre ein kultivierter Umgang mit Reichtum?) individuell zu beantworten helfen. Außerdem liefert die Arbeit Antworten auf die Frage, warum der Reichtum in der bis heute wirkenden europäischen Tradition eher als unschicklich gilt. Insbesondere für reiche und reichums-kritische Menschen, aber auch für beruflich mit Reichtum beschäftigte Menschen, beispielsweise Vermögensberater, bietet diese Arbeit eine theoretische Vertiefung ihres Wissens über Reichtum.

Nach Karl Popper besteht die Hauptaufgabe der erklärenden Sozialwissenschaft darin, "die weniger offenkundigen Abhängigkeiten innerhalb der sozialen Sphäre zu erkunden, [...] die Schwierigkeiten, die dem sozialen Handeln entgegenstehen, [... das Studium dessen, was] das soziale Geschehen so schwerfällig, unverwüstlich oder spröde macht, und welche Widerstände es unseren Versuchen, es zu formen und mit ihm zu arbeiten,

entgegensetzt"¹²⁵ In diesem Sinne mag diese Arbeit einen Beitrag leisten für alle, die unsere Gesellschaft verstehen und verändern wollen.

¹²⁵ Popper 2003 II, S. 111.

Dies ist keine rein soziologische, sondern eine interdisziplinäre Arbeit. Sie ist philosophisch und in einem nicht-empirischen Sinne sozialpsychologisch, im Kern aber geschichtssoziologisch.

Die Geschichtssoziologie ist eine "Richtung soziologischer Theorienbildung und Methode, die eine vermittelnde Position zwischen der Geschichtswissenschaft und einer Soziologie vertritt, die als empirische Gegenwartsanalyse lediglich die gerade bestehenden und unmittelbar zu betrachtenden Regelmäßigkeiten und Strukturen sozialer Handlungsabläufe analysiert. [...Ihr geht es] um Einsichten über das Entstehen, Werden und Vergehen gesellschaftlicher Gesamtstrukturen".¹²⁶ Dementsprechend werden hier Vorgänge analysiert, die einerseits geschichtlich sind, andererseits nicht bloß Einzelereignisse wie Schlachten oder Personalien, sondern die Grundbeschaffenheit wichtiger gesellschaftlicher Bereiche betreffen.

Die eigentliche Analyse vollzieht sich in mehreren Schritten, die rezidivierend ineinandergreifen. Im Einzelnen sind zunächst einmal die philosophischen Texte zu sichten und hinsichtlich ihrer reichumsphilosophischen Bedeutung zu selektieren. Dabei geht es um mindestens die wichtigsten Texte aus einem sehr langen historischen Zeitraum, also um hunderte von Texten. Der Begriff *europäische Reichtumsphilosophie* wird allerdings selbst als *historisch* aufgefasst, das heißt, die klassische europäische Reichtumsphilosophie ist eine zeitlich begrenzte Erscheinung, die in der frühen Antike beginnt und mit der Verwissenschaftlichung der Reichtumsbetrach-

¹²⁶ Hillmann 1994, WDS, Stichwort: Geschichtssoziologie.

tung in der Moderne verschwindet.¹²⁷ Insofern wurden insbesondere Texte im Zeitraum bis 1900 gesichtet.

In einem zweiten Schritt geht es um die philosophische Analyse der Reichumsphilosophien und darum, eine mögliche *übergreifende* Charakteristik festzustellen. Hier wird insbesondere untersucht, ob die Gedanken überzeugend sind, und durch welche Mittel sie eine etwaige Überzeugungskraft entfalten. Dieser Schritt ist notwendig, weil die Arbeit der Frage nachgeht, inwieweit philosophische Gedanken von der Sozial-Situation beeinflusst sind und daher zunächst die Frage klären muss, welcher Art diese Gedanken sind und ob sie sich nicht alternativ aus sich selbst heraus ergeben haben könnten.

In einem dritten Schritt werden auf Basis von Sekundärquellen die sozialen Lagen der Protagonisten erforscht und kurz dargestellt.

Mit diesen drei Schritten sind die Voraussetzungen für die eigentliche Analyse geschaffen: Der vierte Schritt verbindet diese Perspektiven zu einer soziologischen Analyse dieser Philosophien.

¹²⁷ Vgl. Kapitel II D 1 und zum Teil auch Kapitel II D 5. Das Verschwinden der klassischen europäischen Reichtumsphilosophie meint das allmähliche Aufgehen einer von den Grundzügen ihrer Charakteristik her lange Zeit homogenen Kulturform in der Wissenschaft und in impliziten landläufigen Haltungen, wozu auch ihr Weiterbestehen in einer trivialisierten Form gehören kann. Als Initiativkraft, als höchstlegitimierter und mehr oder weniger expliziter und wie die Arbeit zeigen wird in Mittelalter und Neuzeit bis zur Moderne relativ homogener Diskurs ist die hier bezeichnete europäische Reichtumsphilosophie jedoch untergegangen, auch wenn der Reichtum im Weitesten Sinne auch in der Moderne gelegentlich und als Randthema von Philosophen thematisiert wurde, z.B. von Derrida o.J., und Nedle-
mann 1993.

Die Bourdieuschen Annahme, dass Individuen sich miteinander in Konkurrenz um ihre Position im sozialen Raum zueinander befinden und ihre Handlungen, somit auch Äußerungen, und somit auch Reichtumsphilosophien den Zweck verfolgen können, diese Position zu verbessern, dient als soziologische und sozialpsychologische Folie für diese Analyse.

Die Arbeit ist so aufgebaut, dass sie diese Analyseschritte nicht in eigene Kapitel trennt, sondern in einzelnen, nach historischen Gesichtspunkten abgeteilten Kapiteln vollzieht.

Kapitel II A, B und C analysieren die antike und mittelalterliche Reichtumsphilosophie und damit den Aufstieg und die wesentliche Entfaltung der entsprechend charakterisierten klassischen europäischen *Reichtumsphilosophie*. Kapitel II D 1 und II D 2 resümieren in einem vorläufigen Fazit die Ergebnisse dieser Analyse und bezeichnen damit das Fundament, auf dem die weitere, neuzeitliche europäische Reichtumsphilosophie aufbaut.

Die Kapitel II D 3 bis II D5 zeigen dann, wie sich die neuzeitliche Reichtumsphilosophie bis zur Moderne im Fahrwasser dieses dargestellten, ererbten Fundaments weiter bewegt. In den Kapiteln II D 6 und II D 7 wird anschließend der Untergang beziehungsweise der allmähliche Aufgang der europäischen Reichtumsphilosophie in den entstehenden Wissenschaftsdisziplinen Soziologie und Volkswirtschaftslehre in ihrem Grundansatz dargestellt, ein Prozess, der hier als *soziologische Wende der Reichtumskritik* und *funktionale Legitimation des Reichtums* bezeichnet wird.

Kapitel III 1 enthält schließlich das Gesamtfazit der Arbeit. In Kapitel III 2 werden im Rahmen eines Ausblicks Anknüpfungsmöglichkeiten aktueller Diskurse aufgezeigt.

II DIE GENESE DER PHILOSOPHIE DES REICHTUMS

II A DER AUFSTIEG DER EUROPÄISCHEN REICHTUMSPHILOSOPHIE IN DER GRIECHISCHEN ANTIKE

II A 1 DIE BEDEUTUNG DER ANTIKE FÜR DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES REICHTUMS

Es ist aus verschiedenen Gründen naheliegend, dass eine geschichtliche Betrachtung der Reichtumsphilosophie zuerst die griechische Antike untersuchen sollte: Die historische Greifbarkeit der gesamten Philosophie beginnt mit dieser Epoche. Die Antike bezieht sich nicht auf Gedanken, die vor ihrem Beginn, vor der homerischen Dichtung liegen, zumindest ist ein etwaiger Bezug nicht greifbar. Die Antike ist somit einer der Anfänge unserer Kultur, hinter den, was geschriebene Worte anlangt, nicht zurückgeblickt werden kann. Es ist klar, dass sich Philosophen nicht auf Gedanken späterer Philosophen beziehen konnten, wohl aber das Umgekehrte der Fall sein könnte. Tatsächlich hatten die Gedanken antiker Philosophen allgemein einen starken, vereinzelt kollosalisierten¹²⁸ Einfluss auf die spätere

¹²⁸ Zu der wohl am meisten überspitzten Formulierung dieser Tatsache hat sich Whitehead (1929, Teil II, 1,1 S.91 f.) hinreißen lassen, wenn er wegen des "Reichtum[s] an allgemeinen Ideen [], die sich überall in diesen Schriften finden", postuliert, "die

europäische Philosophie. Im ganzen Mittelalter war antikes Gedankengut neben der Bibel für die Philosophen grundlegend¹²⁹, und bis heute werden manche Ansichten, die bereits im klassischen Griechenland prototypisch formuliert wurden, diskutiert oder in verschiedenen philosophischen Vorstellungen oder gar naturwissenschaftlichen Theorien offen oder unterschwellig zur Ausgangsbasis gemacht.¹³⁰

Die Antike ist aus zwei Gründen zusätzlich besonders für eine Philosophie des Reichtums interessant: Zum einen ist Reichtum dort ein im Gegensatz zu späteren Zeiten recht häufig¹³¹ in der Philosophie behandeltes Thema.

sicherste allgemeine Charakterisierung der philosophischen Tradition Europas lautet, dass sie aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon besteht"

¹²⁹ Dies wird die Arbeit im speziellen für die Reichtumsphilosophie zeigen

¹³⁰ Beispiele sind in der Naturwissenschaft die seit mehr als einem Jahrhundert etwa durch das Doppelspaltexperiment in Frage stehende Vorstellung der Korpuskularität der Elementarteilchen (vgl. z. B. von Baeyer 1996, S. 84 u.89) die bereits Demokritos beschrieben hat (Vgl. dazu Lange 2000 [1873 S. 22] S.3543: "Wir werden im Verlauf unserer Geschichte des Materialismus zeigen, dass die moderne Atomlehre durch schrittweise Umwandlung aus der Atomistik Demokrits hervorgegangen ist." (kritisch bereits Duhem 1998 [1906] S. 19.) und in der Ethik die freilich verschieden interpretierte Idee der *Tugend*.

¹³¹ Einen anderen Eindruck vermittelt zwar Maratscheck-Halfmann (1993, S.2): Neben zwei Kynikern wird dort nur Eratosthenes erwähnt, dessen Schrift über Reichtum allerdings verschollen ist (MLAA, S.243), und behauptet, die antiken Autoren hätte das Thema nicht "für Wert befunden", darüber zu schreiben. Die Begründung: Das Thema sei zu abstrakt. Doch ein Satz später erwähnt auch Maratscheck-Halfmann, dass die Schriften *Περί Πλουτων* die Antike "überschwemmt", aber angeblich kein Interesse fanden. Vielleicht liegt dieses "Desinteresse" eher bei der Überlieferung (Beispielsweise durch mittelalterliche Mönche), Trotzdem ist Maratscheck-Halfmanns Eindruck (der Wenigbeachtung) nicht völlig unbegründet,

Es gab sowohl recht viele, aber wohl unbedeutendere Einzelabhandlungen *Περί Πλουτων* (Über den Reichtum), die allerdings verschollen sind, als auch Besprechungen innerhalb bedeutender Werke der Philosophiegeschichte. Insgesamt stechen die philosophischen Aussagen der Antike zum Reichtum sowohl was ihre Qualität als auch was ihre Quantität¹³² anlangt innerhalb der Philosophiegeschichte hervor. Die Aussagen und Diskussionen in den einschlägigen philosophischen Werken erhalten ihre heutige Qualität durch die inhaltlich und formal initiatorische Wirkung auf die europäische Reichtumsphilosophie und damit auch auf die Kultur der Bewertung von Reichtum. Es wird im Verlauf der Arbeit zu erkennen sein, dass sehr viele, innerhalb der europäischen Reichtumsphilosophie hervorgebrachte Gedanken zuerst in der Antike auftauchen, so dass dieser Epoche eine besondere Beachtung geschenkt werden darf.

Zum Anderen wundert diese Häufung - die trotz aller Verluste in der Überlieferung besteht - nicht, denn der Reichtum erreicht durch die Einführung des Geldes in der Antike eine neue Dimension.¹³³ Im Wesentlichen ist es

schließlich erfuhr der Reichtum in der antiken Philosophie recht schnell eine *inhaltliche* Geringschätzung, was in den folgenden Kapiteln zu zeigen sein wird.

¹³² Eine quantitative Auswertung repräsentativer philosophischer Texte der Antike im Umfang von 7853 Seiten - Basis waren Texte der Digitalen Bibliothek: Philosophie von Platon bis Nietzsche, Berlin 2004) unter Verwendung von 42 verschiedenen Suchbegriffen im Umfeld von Reichtum und ihren Flexionsformen, die ich 2007 durchgeführt habe, ergab, dass Wörter, die direkt mit Reichtum zu tun haben insgesamt 825 mal genannt wurden und eine höhere Dichte aufweisen, als spätere Epochen.

¹³³ Im engeren Sinne greifbar und bezifferbar wird Reichtum mit der Münz- und Edelmetallverarbeitung. Der Reichtum im weiteren Sinne (weil nicht monetär bezifferbar) dürfte aber älter sein. Bereits in frühesten Texten wie dem *Zendavester*

die heutige Form des Reichtums, die zu Beginn der griechischen Antike entsteht und zu dieser Zeit ein gänzlich neues Phänomen innerhalb der europäischen Kultur darstellt. Deshalb ist die Reaktion der intellektuellen Eliten auf den Reichtum in dieser Epoche soziologisch besonders interessant. Vor dieser Zeit hat es noch gar kein Geld gegeben. Die Münzprägung¹³⁴ beginnt erst zum Ende des siebten Jahrhunderts und Edelmetalle¹³⁵ finden erst kurz zuvor zum Ende der sogenannten Dunklen Jahrhunderte nennenswerte Verbreitung. Um dieselbe Zeit entsteht auch die griechische Schrift¹³⁶ und kurze Zeit später werden Dichtung¹³⁷ und Philosophie greifbar. Seaford (2004, S.11) hat in diesem Zusammenhang die These aufgestellt, dass, aufgrund der damit einhergehenden Gewohnheit, *Wert* von seinem Gegenstand zu abstrahieren, die Verbreitung des Geldes einen

des Zarathustra (Baloglou/Peukert 1992, S.18) und im Alten Testament ist von Formen des Reichtums die Rede. Rohls (1999, S.11) erwähnt zu Beginn seiner "Geschichte der Ethik" Fruchtbäume oder Wasserstellen, die durch Häuptlinge in "primitiven" Gesellschaften - zum Zweck der uneingeschränkten Nutzbarkeit für diese selbst - bei den Stammesmitgliedern zum Tabu erklärt werden. Diese "Naturvölker" dürften jedoch eher weniger sicher dazu dienen können, ohne die Zusatzvermutung der Übertragbarkeit "der Lebensform der steinzeitlichen Stämme auf die Spur" (ebenda)zukommen.

¹³⁴ Vgl. Austin/Vidal-Naquet 1984, S.45.

¹³⁵ Vgl. Seaford 2004, S.66.

¹³⁶ Die Schrift der Mykenischen Zeit, „Linear B“, überliefert, ebenso wie die phönikische Schrift, die die Grundlage der griechischen Schrift ist, keine philosophischen Gedanken und dürfte den Griechen nicht bekannt gewesen sein, da sie zur Zeit der Dorischen Wanderung vermutlich nur von wenigen beherrscht wurde und untergegangen ist (Heuss 1962, S.102).

¹³⁷ Vgl. Heuss 1962, S.102 und 104.

stärkeren Einfluss auf die Entwicklung der Philosophie gehabt habe, als die Schrift.¹³⁸

Wenn es eine Gemeinsamkeit gibt, die den Zeitraum der Antike als philosophische Epoche kennzeichnet, dann ist es die ethische Ausrichtung der Philosophie auf ein *summum bonum*, ein höchstes Gut, das das Ziel des lebensgestalterischen Strebens des Einzelnen ist.¹³⁹ Die Frage nach dem *summum bonum* selbst berührt auch den Reichtum, da der Reichtum prinzipiell als Ziel des Menschen in Frage kommt. Der Reichtum in der Antike wird vor dem Hintergrund einer Ethik diskutiert, die sich erst entwickelt. Deshalb gibt es zu Beginn der Antike noch keine ausführlichen theoretischen Begründungen, wohl aber zum Teil kontroverse Äußerungen und praktische Handlungen von Philosophen, die untersucht werden können. Diese Handlungen und Äußerungen werden zum Teil durch die näheren, (bzw. besser überlieferten) Ausführungen späterer Philosophen der klassischen Antike deutlicher.

Die inhaltlichen Ausprägung der Philosophie des Reichtums in der Antike ist ebenso wenig erforscht worden, wie die Philosophie des Reichtums generell. Hinzu kommt, dass in Abhandlungen¹⁴⁰, die das Thema im weitesten

¹³⁸ Seafords These mag für diese Untersuchung von geringerer Bedeutung sein, weil sie den Einfluss des Geldes, nicht den des Reichtums, auf ein generelles Denken beschreibt, jedoch dient sie an dieser Stelle mindestens als Beispiel für die Fruchtbarkeit einer Untersuchung des Zusammenhangs von Wirtschaft und Philosophie, speziell in dieser von grundlegenden Umwälzungen geprägten Epoche.

¹³⁹ Bayertz 2004, S 42.

¹⁴⁰ Priddat zum Beispiel widmet in seiner "Theoriegeschichte der Wirtschaft" der Antike nur acht Seiten. Sehr wenig und kein eigenes Kapitel findet sich bei Ferguson (2009), immerhin 10 Prozent nimmt die Antike bei Zarlenga (1999) ein.

Sinne berühren, die Antike trotz der dargestellten, grundsätzlichen Bedeutung stark unterrepräsentiert und manchmal gänzlich auf Aristoteles beschränkt ist.

Die Antike wird in dieser Arbeit aus zwei Gründen gründlicher als in den erwähnten Abhandlungen betrachtet: Erstens steht die inhaltliche Bedeutung der Antike in Fragen der Gedanken zu Geldes und Wirtschaft als grundlegende Zeit für die Entwicklung der europäischen Kultur einer unangemessen lückenhaften Erforschung gegenüber und zweitens muss gerade eine kultursoziologische Arbeit über Reichtum an dem Zeitpunkt interessiert sein, an dem eine solche Veränderung der Gesellschaft eintritt, wie es in der Antike durch die gleichzeitige Entstehung des Geld-Reichtums und der Philosophie der Fall gewesen ist.

Die Grundthese dieser Arbeit, dass die Reichtumsphilosophie eine Funktion der agitativen Abwertung des Reichtums zum Zwecke der Etablierung eines neuen sozialen Differenzierungskriteriums und zur damit verbundenen sozialen Höherstufung spezifisch gebildeter Kreise (der auch die Protagonisten selbst angehören) in ihrem Kampf um soziale Positionierung erfüllte, ist - wie gezeigt werden wird - in der Antike sehr evident, denn in dieser Zeit entsteht erst eine Philosophie des Reichtums, und zwar genau dann, als die soziale Mobilität der Gesellschaft zunimmt¹⁴¹, genau dann, als Reichtum für Nicht-Adelige möglich wird und sich soziale Positionskämpfe

¹⁴¹ Austin/Vidal-Naquet (1973, S.43) referiert erst kritisch die Historiker Meyer und Beloch, "Die soziale Folge der wirtschaftlichen Veränderungen sei die Herausbildung einer neuen Klasse von reichen Industriellen und Händlern gewesen" und hält dann fest: " Dennoch herrscht kein Zweifel, dass in der archaischen Zeit ein städtischer Demos entstand und wuchs." (S.44).

zuspitzen. Spätere Philosophen greifen immer wieder auf die Ideen, die in dieser Zeit entwickelt wurden zurück.

Die Antike ist die Basis dessen, was aus der Makroperspektive relativ homogen erscheint: der europäischen Reichtumsphilosophie.

II A 2 REICHTUM IST SELBSTVERSTÄNDLICH GUT: DIE VORPHILOSOPHISCHE ZEIT

II A 2.1 REICHTUM IN DER HOMERISCHEN DICHTUNG

Bevor nun gezeigt wird, was in der Mitte des ersten Jahrtausends vor Chr. in Griechenland, als Reichtum und Philosophie entstanden, vor sich ging, sei zunächst die Kontrastfolie aufgelegt, und einen Blick auf die Zeit unmittelbar davor, auf die sogenannten Dunklen Jahrhunderte geworfen. Dem Namen nach weiß die historische Forschung über diese Epoche sehr wenig, was die Vermutung gestattet, dass es diese Zeit an zivilisatorischen Manifestationen, die später zu historischen Quellen hätten gerinnen können, schlichtweg fehlen ließ. Jedenfalls scheinen, den fehlenden Funden nach, Münzen und Edelmetalle nicht verbreitet gewesen zu sein, was zwar noch nicht bedeutet, dass es keinen Reichtum im weitesten Sinn gegeben haben kann. Die Gesellschaft brachte eine herrschende Schicht hervor, die sich nicht mit gewöhnlicher Arbeit abgeben musste¹⁴², und kannte Besitz in Form von Vieh, Land, Waffen, Töpfe und ähnliches. Diese Lebenswelt spiegelt sich zumindest in dem ältesten literarischen Werk, das das europäische Abendland kennt, wieder. Diese noch nicht philosophische Literatur wird Homeros (um 750 v. Chr.)¹⁴³ zugeschrieben, dessen Bedeutung

¹⁴² Vgl. Heuss 1962, S. 76.

¹⁴³ Die Angaben zu den Lebenszeiten sind Lexika entnommen, sind jedoch manchmal unsicher. Insbesondere bei Homer, bei dem sogar die Autorschaft einer einzigen Person in Frage gestellt wurde, orientieren sich die Schätzungen meist an wenigen bekannten Daten.

für die griechische Antike offenbar so weit reicht, dass sogar behauptet wurde, kein griechischer Autor ließe sich ohne Homerkenntnis verstehen.¹⁴⁴

Wir stehen also mit der profanen Frage nach der Rolle des Reichtums geradezu an der Wiege der abendländischen Kultur, wenn wir nun den großen Dichter lesen, und ein naives¹⁴⁵, archaisches Bild der Reichen gezeichnet finden:

In der Welt des kriegerischen Adels, die Homer besingt, können die Anführer tun und lassen, was sie wollen. Nur durch die Präsenz der Gewaltbasen¹⁴⁶ anderer Anführer werden sie eingeschränkt. Obwohl eine Art Sitte und der Wille der Götter die Homerischen Helden zu beeinflussen scheinen, sind sie doch relativ frei von Skrupeln. Die These, dass es ein moralisches Sollen in der Homerischen Dichtung "noch gar nicht gibt"¹⁴⁷, mag

¹⁴⁴ MLAA S.333 f. Der Artikel „Homer“ stammt von dem Philologen Wolfgang Bernard.

¹⁴⁵ Schillers Charakterisierung der Naivität Homers gegenüber der Sentimentalität späterer Dichtung bezieht sich auf die Natürlichkeit, Ursprünglichkeit und Abwesenheit der "grübelnden Vernunft" (Schiller [1795], S.24). In diesem Sinne ist auch hier "naiv" gemeint, denn Reichtum wird bei Homer nicht reflektiert, sondern bloß dargestellt, nicht im Hinblick auf ein Ideal problematisiert, sondern "unempfindlich" als "trockene Wahrheit" (Ebenda, S.26) hingenommen.

¹⁴⁶ Der Ausdruck "Gewaltbasis" bezieht sich auf den adligen Status und die Waffenfähigkeit der Menschen, die ein Fundament der Machtausübung war.

¹⁴⁷ Rohls 1999, S.34. Ähnlich auch Heuss (1962, S.98), der mit (Friedrich Schiller) von einem fehlenden "Zwiespalt zwischen Welt und Mensch" und ebenso einem fehlenden Zwiespalt "der Menschen in sich selbst" spricht. In der Zivilisationstheorie von Elias (1969) zeigen Mitglieder weniger zivilisierter Gesellschaften allerdings in gewisser Analogie zu dieser Beobachtung ein eher ungehemmteres, weniger durch kulturelle Normen reglementiertes Verhalten.

zwar übertrieben oder vielmehr aus der heutigen Begrifflichkeit heraus gesprochen sein, denn es heißt in der Odyssee durchaus:

"Freveltaten lieben sie nicht, die seligen Götter, sondern sie schätzen das Recht und rechtliche Werke der Menschen."¹⁴⁸

Die Götter bilden zwar eine Instanz die das Gutdünken im Handeln der Menschen theoretisch eingrenzt, eine starke Priesterklasse, die den Götterwillen einheitlich interpretiert oder eine Dominanz zentralstaatlicher Ordnung scheint es allerdings nicht zu geben¹⁴⁹, so dass letztlich die Adelligen - nach Maßgabe einer immer wieder neu vorzunehmenden, gewaltbasierten Tarierung - die Welt unter sich aufteilen können. Dementsprechend konzentriert sich der Reichtum bei den Mächtigen, in der Klasse der kriegstauglichen, mutigen Adelligen. Diese Adelligen, uneingeschränkt¹⁵⁰ durch das Urteil anderer - real existierender, nicht göttlicher - sozialer Instanzen, nennen sich *Estlos*, die Edlen. Sie sind Herrschende von Geburtswegen.¹⁵¹ Bessere Eigenschaften, Edelmut und Gesinnung kommen ihnen laut ihrem eigenen Selbstverständnis zu. Wer diese schichtspezifischen

¹⁴⁸ Homer, Odyssee 14, 83-84

¹⁴⁹ Wie wenig Priester eine Rolle spielten, kann aus dem Umstand abgeleitet werden, dass Hesiod in seiner Theogonie *als Dichter* die Götterwelt systematisieren durfte. (Vgl. Finley 1997 S. 305).

¹⁵⁰ Finley 1997 S. 304: "Seit das Königtum nur mehr als Name existierte, scheint die Aristokratie sich zusammengeschlossen zu haben, einen großen Teil des Landes (und vor allem des besten Landes) unter ihrer Kontrolle gehabt und ferner Institutionen geschaffen zu haben, die ihr ein Monopol auf die Macht sicherten."

¹⁵¹ Vgl. hierzu die späteren Ausführungen in Kapitel II A 3.3

Vorzüge nicht ererbt hat, dürfte sich dem Schicksal als minderwertiger *Kakos* fügen müssen und bei dem Kampf um Ruhm und Reichtümer außen vor bleiben.

Das behauptete Fehlen eines moralischen Sollens, wenn es unterstellt wird, muss nicht mit einer noch nicht eingesetzten geistesgeschichtlichen Entwicklung erklärt werden, sondern könnte sich aus der Struktur der Gesellschaft ergeben, da der Adel kaum durch andere gesellschaftliche Kräfte in seiner Macht beschränkt wurde. Die einzelnen Helden sehen sich eben keiner geschlossenen Priesterklasse oder einer organisierten Öffentlichkeit gegenüber, die sie beobachten und die ihnen in das Gewissen reden könnte, sondern laden sich als unbestrittene Spitze der Gesellschaft gegenseitig zum unbefangenen Gelage ein, oder lösen ihre Konflikte mit einer - so der Eindruck, den Homer vermittelt - geradezu gerngesehenen Waffengewalt.

Die Homerische Dichtung ist eine Hymne an den Adel und wäre ohne seine Gunst in einer im Vergleich zur Moderne wesentlich weniger komplexen, fast monopolaren vorklassischen Welt vermutlich kaum derart wirkungsmächtig gewesen. Wenn die Dichtung Homers nicht schon während ihrer Entstehung stark vom Adel beeinflusst worden ist¹⁵², verdankt sie ihre Auswahl als ausschlaggebende Dichtung der klassischen griechischen Kultur - neben ihrer außergewöhnlichen Schönheit und späteren kanonischen Kraft - in der ersten Zeit der Rezeption sicherlich auch dem Wohlwollen des Adels. Erst in späterer Zeit entsteht in Griechenland eine zum Teil gebildete, mit demokratischen Ideen in Verbindung stehende Stadtkultur, die

¹⁵² Spekulativ gemäß dem Sprichwort "Wes Brot ich ess', dess' Lied ich Sing". Auch Heuss (1962, S.94) sieht den Dichter im "Dienst" der Adelsgesellschaft und die Dichtung als ein Abbild der tatsächlichen Lebenswelt an.

dem Adel viel kritischer gegenüber stehen konnte. Zu dieser Zeit war allerdings die Adelskultur bereits als legitime Kultur etabliert.

Trotzdem ist auch die homerische Dichtung bereits nicht völlig frei von Spuren eines entfernt demagogischen Widerstands, der zwar noch nicht viel mit Reichtum, wohl aber mit der Unanfechtbarkeit der Stellung des Adels, deren Verteidigung wiederum mit der Entstehung der Reichtumsphilosophie zu tun hat. Gill¹⁵³ weist in diesem Zusammenhang auf den Auftritt des Thersites in der *Ilias* hin. Auf einer Versammlung der griechischen Belagerer vor Troja ruft der als hässlich und vorlaut beschriebene Thersites die Hellenen zur Heimfahrt auf und kritisiert Agamemnon und dessen egoistisches Interesse am Krieg. Der "edle" Odysseus bringt ihn daraufhin mit Beleidigungen, Drohungen und letztlich einem Schlag mit Agamemnons Zepter zum Schweigen (und Weinen).¹⁵⁴ Thersites, "a commoner or a rabble-rousing lesser noble"¹⁵⁵ kann zwar - wie Gill selbst erwähnt - nicht eindeutig der Adel abgesprochen werden - im Gegenteil lässt seine Anwesenheit auf der Versammlung darauf schließen, dass er dem Adel angehörte, was die Beweiskraft des Abschnitts für Gills These, Homer führe eine speziell an dieser Stelle erkennbare, aristokratische und gegen das Volk gerichtete Rhetorik¹⁵⁶, einschränkt - jedoch fordert er durchaus den über ihm stehenden König (Agamemnon, und nebenbei auch den berühmten Achilles) also den höheren und angesehenen Adel und seine alleinige Herrschaft heraus, was ihm Odysseus zufolge nicht zusteht.

¹⁵³ Gill 1994 S. 15ff

¹⁵⁴ Homer, *Ilias*, zweiter Gesang, 212-275.

¹⁵⁵ Gill 1994, S.15.

¹⁵⁶ Gill 1994, S.17. "... virulent antipopular rhetoric [... as] main aspect in the story"

"Denn so erbärmlich wie Du, sage ich, ist keiner unter der anderen (...) darum nimm die Könige nicht in den Mund, wenn Du redest" ¹⁵⁷

Obwohl Thersites Rede Überzeugungskraft hat, geht bei Homer niemand argumentativ auf sie ein. Stattdessen wird er blutig geschlagen und dieses harte Vorgehen noch hoch gelobt, als eine von Odysseus beste Taten.¹⁵⁸ Das rigorose Herabsetzen des Status anderer, besonders dann wenn sie kritisch werden, gehört also zum anerkannten Repertoire des homerischen Adels.

Odysseus geht es um Macht und Ehre, um den Ausweis der Gesegnetheit mit einer schicksalhaften Aura, dem τιμη (time). Der "herrliche Reichtum"¹⁵⁹, als Zeichen für dieses Time¹⁶⁰, wird gleichfalls begehrt. "Der König musste reich sein, oder notwendigerweise reich werden, sonst konnte er nicht die richtige Time in sich haben"¹⁶¹. Odysseus, während Penelope zuhause in Ithaka wartet und webt, trachtet jahrelang in der Ferne nach Ruhm und Reichtum. Er begehrt die Reichtümer nicht, weil sie zum Auskommen notwendig wären: "Nicht zwanzig Männer haben so reichen Besitz"¹⁶² heißt es von ihm. Der Reichtum ist aber notwendiger Ausdruck des

¹⁵⁷ Homer, Ilias, zweiter Gesang, 248-250.

¹⁵⁸ Homer, Ilias, zweiter Gesang, 270-277.

¹⁵⁹ Homer, Ilias, achtzehnter Gesang.

¹⁶⁰ Vgl. Baloglou/Constantinidis 1993, S.10.

¹⁶¹ Gronbech 1965, S.37.

¹⁶² Homer, Odyssee, 14, 98-104. Natürlich geht es bei diesem Vergleich nicht um gewöhnliche Männer, sondern bereits um "Heroen".

Sozialprestiges, der τιμη.¹⁶³ "Herrscher Alkinoos" sagt er zu seinem zum Verweilen einladenden Gastgeber:

"hieest Du mich sogar ein Jahr hier zu verweilen, und gewhrtest mir dann Geleit und glänzende Gaben, wollt ich gern auch das, und sehr viel nützlicher wäre es, dann mit voller Hand ins Vaterland heim zu gelangen; und noch mehr geachtet und lieber wäre ich allen Männern."¹⁶⁴

Der Reichtum ist bei Homer umso mehr Ausdruck von Macht und Prestige, als dass er niemals durch Fleiß oder hndlerisches Marktkalkl angesammelt wird, sondern durch herrschaftliche Abschöpfung, Raub und ehrenvolles Beschenkt-werden. Wer zum Reichtumserwerb List und Verschlagenheit einsetzt, erweist sich erst recht als besonders preisenswerter Heros.¹⁶⁵

Da es noch keine Münzen und Edelmetalle und die damit einhergehenden Vorteile der relativen Wertbeständigkeit und Mobilität von Reichtum gibt, stattdessen Reichtumsgter sperrig und Artefakt ähnlich sind, und im Allgemeinen gefährliche, kriegerische Gruppen raubend über die Meere segeln, können der Handel und der damit einhergehende wirtschaftliche Aufstieg der Händler bis zu dieser Zeit nur von untergeordneter Bedeutung sein. Der waffentragende Adel kann unbehelligt von jedweder innergesellschaftlichen Konkurrenz gedeihen und den Reichtum als ganz selbst-

¹⁶³ Austin/Vidal-Naquet 1984, S.34. Zu τιμη siehe auch Gronbech 1965, S.29ff.

¹⁶⁴ Homer, Odyssee, 11, 358-361.

¹⁶⁵ Odysseus selbst wird oft als "der listenreiche" bezeichnet. Sein Trick, mit dem Trojanischen Pferd die Stadt Troja einzunehmen, wird gepriesen.

verständlichen und exklusiven Begleiter einer adelskonformen Tüchtigkeitsvorstellung kritiklos bejahen. Wie in späteren Zeiten, ist erst eine gewisse Erhabenheit über materielle Güter, hier in Form der Freigiebigkeit ausgedrückt, das Zeichen der hohen Stellung.

"Gib, Freund! Scheinst Du mir doch der geringste nicht der Achäer, sondern der beste zu sein (...) darum musst du mir auch mehr Speise geben als andere."¹⁶⁶

ruft der als Bettler verkleidete Odysseus einem Freier zu. Adel, Moral, Reichtum und Bildung - alles dies fällt in einer einzigen gesellschaftlichen Gruppe, in der Aristokratie der "Dunklen Jahrhunderte" zusammen. Nichts davon müsste intellektuell oder kulturell abgewertet werden, weil alles dies einzig die eine, konkurrenzlose Elite auszeichnet.

Archaisch ist die von Homeros gezeichnete Welt, doch die angedeutete Haltung, dass Status und Ansehen wichtiger sind als Reichtum, der bei Homer nur ein besonders auszeichnendes, in geringerer Form sogar notwendiges, aber nicht zielsetzendes Beiwerk ist, wird in späteren Zeiten wiederauftauchen.¹⁶⁷ Der Reichtum wird aber nicht explizit gegenüber anderen Gütern abgewertet, im Gegenteil: Obwohl grundsätzlich ererbt, ist Reichtum Ausweis und Voraussetzung eines bedeutenden, abenteuerlichen Lebens, in dem zwar die gute Sitte beachtet wird, verschlagene Raubtierinstinkte und Alphetier-auseinandersetzungen jedoch schnell die

¹⁶⁶ Homer, Odyssee, 17, 415.

¹⁶⁷ Vgl. spätere Kapitel dieser Arbeit.

Überhand gewinnen.¹⁶⁸ Im Grunde stellt Homer ein entfesseltes Reichtumsstreben¹⁶⁹ dar, bei dem wenige, hungrige Wölfe, die sich innerhalb ihres Rudels (durch Geburtsvorteile) als Anführer hervortun, aufeinander losgehen oder miteinander Bündnisse schließen.

Der archaische Heros mehrt sein Ansehen durch besondere Taten, zu denen von vornherein nur er prädestiniert ist. Höherer Reichtum kann eine Konsequenz dieser Taten sein, entscheidend aber ist, dass der Reichtum bei Homer von vorne herein und grundsätzlich nicht anders erworben werden kann, als durch machtvolles Herrschersein und heldenhafte Taten

¹⁶⁸ Eine verwandte Mentalität will bisweilen an einigen Reichen und Managern in der Moderne beobachtet werden. (Als Beispiele für journalistisch und managementtheoretisch hergestellte Zusammenhänge zwischen Managerumgangsformen und mittels paläoantropologischer Terminologie beschreibbaren Verhaltensweisen siehe: Conniff 2004, oder Ludemann/Erlandson 2007 (hier bereits die Titel der Publikationen).

¹⁶⁹ Es ist heute möglich (wie wahrscheinlich, ist eine andere Frage), auch dann reich zu werden, wenn man von Geburt aus keine hohe Stellung, wenig Macht und Ansehen hat. (Vgl: Soziale Mobilität z.B. Geißler 2006, S. 257). In der Homerischen Welt dürfte die vertikale soziale Mobilität aufgrund der Adelherrschaft weniger ausgeprägt sein. Daher können direkte Vergleiche von heutigen komplexen Gesellschaften mit der Homerischen Welt nicht angestellt werden, so dass die Rede vom *entfesselten Reichtumsstreben* nicht aus heutigen Kontexten heraus, etwa mit Blick auf einen unregulierten Kapitalismus, verstanden werden darf. Dennoch trifft dieser Ausdruck in bestimmter Hinsicht, denn es gibt tatsächlich keine moralischen oder sonstigen Beschränkungen der Reichtumsentfaltung, mit Ausnahme eben der begrenzten Wertaufbewahrungsmöglichkeit und der begrenzten Verwaltung- und Kontrollmöglichkeit aufgrund des noch nicht weit fortgeschrittenen Zivilisationsprozesses.

(wenn auch die "Geschenke" eine Form des Handels sein können). Deshalb braucht Reichtum (noch) nicht von Seiten des Adels abgewertet werden. Noch ist Reichtum ausschließlich Zeichen des Adels, nicht das wesentliche Merkmal, aber doch ein recht selbstverständliches Beiwerk. Warum sollte der Adel den Reichtum, seinen Begleiter, auf den er allein Anspruch hat, kulturell abwerten? Es gibt in diesem Stadium der europäischen Kultur schlichtweg keinen Grund dazu.

II A 2.2 REICHTUM AUS DER SICHT DES BÄUERLICHEN MITTELSTANDS: HESIOD

Einen ganz anderen Typus des Reichtumsstrebens finden wir bei dem frühen, ähnlich bedeutenden Dichter Hesiod (um 700 v. Chr.). Auch hier bedeutet Reichtum Ansehen.¹⁷⁰ Jedoch wird er jetzt – standesgemäß, denn Hesiod war Bauer und Hirte - durch Fleißarbeit¹⁷¹ innerhalb eines kleinweltlichen¹⁷² Bezugsrahmens ("Erst ein Haus (οικον), dann eine Frau und den Ochsen zum Pflügen"¹⁷³) gewonnen. Angestachelt durch die Erfolge des Nachbarn müht sich der praktisch denkende, vor allem aber fleißig arbeitende Bauer um die Verbesserung seines Lebensstandards.¹⁷⁴ Dem selbstverständlichen Reichtumsstreben soll sogar die Familienplanung angepasst werden.

"Einen Sohn nur habe, um das Haus des Vaters zu erhalten, denn so wächst der Wohlstand im Hause"¹⁷⁵

¹⁷⁰ Vgl. Köstlin 1975, S. 146.

¹⁷¹ Vgl. Köstlin 1975, S. 147.

¹⁷² Vgl. Baloglou/Constantinidis 1993, S.13: Es ist "der kleine Bauer dessen Lebenskreis vorgeführt wird, der des Grundbesitzers fehlt ganz".

¹⁷³ Hesiod, Werke und Tage, 405.

¹⁷⁴ Hesiod: Werke und Tage, 20-26

¹⁷⁵ Hesiod, Werke und Tage, 376

Das ist deshalb besonders bemerkenswert, weil in der Antike ein Instrument der Familienplanung bisweilen das heute als grausam empfundene Aussetzen der Kinder gewesen ist. Es ist die Lebenswelt des Dichters – er stritt sich mit dem Bruder um ein kleines, ererbtes Landlos¹⁷⁶, die sich in seiner Dichtung spiegelt. Hesiod ereifert sich für ein sparsames Wirtschaften, das allen möglichen praktischen oder abergläubischen Regeln folgt,¹⁷⁷ und letztlich auf eine rechtschaffende Gesinnung zielt. Hesiods Sorge ergeht sich bis ins Kleinste in der Beachtung einer bestehenden Ordnung. Für jede Verrichtung gibt es einen besonders günstigen Kalendertag. Hesiod bescheidet sich im Gegensatz zu Homer:

"Nicht geraubte Güter sind großer Segen, sondern nur, was Götter uns schenken"¹⁷⁸

Schenken soll auch der Reichere, denn die so erworbene Gunst der Nächsten ist wichtig, etwa bei einem möglichen Verlust des Reichtums.¹⁷⁹ Wer gerne gibt, dem wird auch gern gegeben.¹⁸⁰ Das im Gegensatz zu der christ-

¹⁷⁶ Dies veranlasste die Abfassung der an den Bruder gerichteten "Werke und Tage" (Schönberger 1996, S.102)

¹⁷⁷ Z. B. streut Hesiod immer wieder Empfehlungen zum Toilettengang (betrefflich der Fragen: Wo, wie und in welche Richtung) in seine Dichtung ein. (Werke und Tage, 726 und 756).

¹⁷⁸ Hesiod, Werke und Tage, 319f. Vgl. auch Baloglou/Constantinidis 1993, S.12.

¹⁷⁹ Vgl. Schefold 1989, S.20.

¹⁸⁰ Vgl. Hesiod Werke und Tage, 354ff.

lichen Tradition geringe Mitleid gegenüber den Armen¹⁸¹ wird aber auch hier deutlich, denn unbarmherzig folgt:

"gib dem nicht, der nicht gibt." ¹⁸²

Bei Hesiod finden sich also erste Ansätze einer Ethik der Wohltätigkeit, ohne dass diese präskriptiv formulierten Ansätze bereits argumentativ hergeleitet wären.

Mit seiner leicht moralisierend-asketischen Haltung, die entfernt an den späteren, weberischen protestantischen *Geist des Kapitalismus*¹⁸³ und an das dort beschriebene Arbeitsethos erinnert, bildet Hesiod einen Kontrapunkt zu der ungezwungenen Haltung Homers. Es darf vermutet werden, dass die Unterschiede zwischen den beiden Dichtern zum Teil aus den unterschiedlichen Betrachtungsperspektiven, die mit einer anderen gesellschaftlichen Stellung einher gehen, herrühren.¹⁸⁴ Der hesiodische Bauer

¹⁸¹ Vgl. auch: Große-Kracht, 2002, S.114.

¹⁸² Hesiod, Werke und Tage, 354.

¹⁸³ Selbstverständlich gibt es große Unterschiede zwischen dem werberischen Protestantismus und Hesiod: das Reichtumsstreben ist bei Hesiod eben *nicht* religiös motiviert. Ein Vergleich soll hier nicht angestrengt werden. Lediglich die Assoziation aufgrund der Ähnlichkeiten bezüglich der Konzentration auf fleißige Arbeit auch im Vergleich mit dem arbeitenden Nachbarn wird vorgenommen. Bei Weber (2005 [1904-1905 und 1920] S. 33) ist von einer Durchdringung von Frömmigkeit und Geschäftssinn die Rede.

¹⁸⁴ Bereits Alexander der große charakterisierte Hesiod als Dichter für Bauern, gegenüber Homer als Dichter für Könige (Schönberger 1996, S.101).

muss sich offensichtlich rücksichtsvoller betragen, als seine höherrangigen Herrscher. Es ist zu vermuten, dass dem arbeitenden Bauer ein ganz anderer, viel geringerer Reichtum erreichbar war, als dem kriegerischen Fürsten. Die Gesellschaftsordnung war zu Hesiods Zeit relativ statisch, und Reichtum daher nur in einem begrenzten Rahmen als ein Zeichen von Leistung zu werten.

Hesiods Perspektive ist die eines Rückzugs in die Kleinweltlichkeit. Der arbeitende Bauer legt sich gar nicht mit dem höheren Reichtum an. Er steht so weit unter dem Adeligen, dass sein "Reichtum" gar keine Bedrohung für den Adel ist. Die Aufstiegschancen des hesiodschen Bauern sind wiederum begrenzt und beschränken sich geradezu auf eine relativ geringe Wohlstandsausweitung gegenüber den anderen Bauern. Der Reichtum ist also eine Möglichkeit der sozialen Differenzierung innerhalb einer begrenzten Schicht. Dementsprechend kann der Reichtum auch unkritisch als Gut da stehen. Es gibt auch bei Hesiod keine Abwertung des Reichtums.

Hesiods Betonung der Bedeutung der Arbeit übrigens ist relativ untypisch für einen allgemein konstruierten "griechischen Geist"¹⁸⁵. Der "griechische

¹⁸⁵ Z. B. besaß die Frage nach dem Geist des Kapitalismus innerhalb der deutschen Soziologie Anfang des 20. Jahrhunderts modische Aktualität (vgl. Kaesler 2006, S.194), prominent ist Weber ([1902-1905 und 1920]). Bei Nietzsche entspringt die griechische Tragödie aus dem "Geist" der Musik. (Nietzsche [1871], S. 9ff. Gerade der "griechische Geist" hat in Mitteleuropa spätestens seit der Goethezeit bis ins 20. Jahrhundert hinein offenbar eine starke Anziehungskraft auf die Phantasie altphilologischer Forscher ausgeübt, auch als Folie für idealisierte Vorstellungen von einer vergangenen, goldenen Zeit (Siehe hierzu die Ausführungen zu Gronbech in Kapitel II A 3.4.) Einen - man möchte sagen zeitgemäßen - pluralistischen "Abschied vom Zeitgeist" feiert demgegenüber Druyen 1999, S.21.

Geist" ist oft philosophisch-aristokratisch geprägt und hat eher eine Haltung zur Arbeit, die z. B. auch bei Aristoteles erkennbar wird:

"So verleugnet man die schwere Arbeit, damit man für eine Person von vornehmerem Stande gehalten werde."¹⁸⁶

Dies zeigt, wie sehr Hesiod sich mit seinem Arbeitsethos selbst als "unedel" und damit als - vom Gesichtspunkt des Herrschaftsanspruchs aus betrachtet - harmlos kennzeichnet:

"So, wie du durch göttliche Bestimmung bist, ist es das Beste zu arbeiten"¹⁸⁷

Der Hesiodische Reichtum muss vom Adel nicht bekämpft oder mit philosophischen oder rhetorischen Mitteln abgewertet werden, da er viel zu unbedeutend ist und (noch) keine Gefahr darstellt.

Denn es gilt als edel, nicht zu arbeiten. Doch daraus spricht nicht unbedingt ein gesamt-griechischer "Geist", sondern eine spezifische, adelige Schicht innerhalb der griechischen Kultur. Hesiod kann als Vertreter einer anderen Schicht, in der Arbeit schlichtweg notwendig ist, ihren Wert ganz

¹⁸⁶ Aristoteles: Organon V, Topik, zweites Buch, zweites Kapitel. Rolfes übersetzt mit: "leugnen wir z. B. dass wir fleißig sind, um begabt zu scheinen."

¹⁸⁷ Hesiod, Werke und Tagen 315, Austin/Vidal-Naquet (1984, S. 161) kommentieren: "Eine Maxime, mit der sich Hesiod an diejenigen wendet, die nicht das Glück haben, Aristokraten zu sein". "So, wie du durch göttliche Bestimmung bist" meint wahrscheinlich, "von niedriger Geburt". Die Folge: man soll sich damit abfinden und arbeiten.

anders betrachten. Es zeigt sich darin keineswegs eine "adelsfeindliche Tendenz" oder gar etwas wirklich "Revolutionär[es]", wie Schönberger¹⁸⁸ postuliert. Im Gegenteil festigen die Hesiodischen Imperative eine Gesellschaftsordnung, in der die einen arbeiten, die anderen nicht. Die Menschen der Schicht, der Hesiod angehört, können nicht einfach allein das Produkt der Arbeit anderer abschöpfen, sondern müssen selbst arbeiten. Innerhalb einer rein geistesgeschichtlichen Betrachtung erscheint Hesiod mit seiner Betonung der Arbeit ungewöhnlich. Möglicherweise - aufgrund mangelnder Quellen lässt sich das nur vermuten - ist die durch Hesiod vorgebrachte Haltung im vor-klassischen Griechenland in nicht-adeligen Kreisen nicht ungewöhnlich. Wohl ist es im weiteren Verlauf der Jahrhunderte ganz einfach selten, dass die Vertreter der entsprechenden Schicht – zumindest bevor die Sklaven den Großteil der Arbeit übernehmen, und damit die Arbeit für den freien Bürger mehr und mehr obsolet machen - überhaupt zu Wort kommen. Stattdessen wird es der Adel sein, dessen Gesang wir hören, wenn wir einen Blick auf die überlieferten Texte werfen.

¹⁸⁸ Schönberger 1966, S.102. (Großschreibung geändert). Zuvor wird allerdings andererseits klargestellt, dass Hesiod durchaus kein Revolutionär sei, sondern für "überkommene Ordnungsnormen" (Schönberger 1996 S.101) eintritt.

II A 2.3 ZWISCHENERGEBNIS: DAS ERBE DER VORPHILOSOPHISCHEN ZEIT UND DIE POSITIVE BEWERTUNG DES REICHTUMS ALS PROTOTYP DER GRIECHISCH-RÖMISCHEN ANTIKE

Das Wissen über die bisher behandelte Zeit bis etwa 700 v. Chr. in Europa mag nicht ausreichend sein, um detaillierte Ergebnisse der Wechselwirkung zwischen Gesellschaftsentwicklung und Reichtumsbewertung festzustellen.¹⁸⁹ Vor und zur Zeit des Homer und Theognis sind die Überlieferungen sehr spärlich, so dass die Forschung¹⁹⁰ diese Zeit mit dem Namen "Dunkle Jahrhunderte" belegt. Erst nach den Dunklen Jahrhunderten werden die Vorgänge der Geschichte zunehmend beleuchtbar und ein bewegter Verlauf sozialer und kultureller Entwicklungen wird erkennbar.

In den überlieferten Texten zumindest ist jedoch erkennbar, dass der Reichtum *vor* Beginn der Philosophie kritiklos für gut befunden wurde.

Bis hierhin lässt sich nach der Untersuchung der Texte im Grunde die Zusammenfassung der Analyse des Historikers Moses Finley uneingeschränkt übernehmen: "Das Urteil der Antike über Reichtum war vollkommen eindeutig und unkompliziert. Reichtum war notwendig und war

¹⁸⁹ Es sollte nicht vergessen werden, dass auch hinter den Verweisen auf andere Forscher zum Teil letztlich wissenschaftliche Spekulationen stehen. Auch für Moses Finley (z.B. 1997 S. 304) "scheinen" die Dinge nur so zu liegen, das heißt: sicher feststellen lassen sie sich aufgrund fehlender Quellen nicht.

¹⁹⁰ Exemplarisch: Rohls 1999, S. 31.

gut; er war eine unerlässliche Voraussetzung für ein angenehmes Leben; und das war eigentlich alles."¹⁹¹

"Bis ans Ende der Antike"¹⁹² sieht Finley diese Haltung fortgeschrieben und zitiert zur Veranschaulichung einer ungenierten Zurschaustellung des eigenen Reichtums den wohl am meisten dafür geeigneten Charakter der Antike, die literarische Überspitzung eines Neureichen zur Zeit Kaiser Neros in Rom: Trimalchio aus Petronius *Satyricon*: "nunc coniungere agellis Siciliam volvo ut, cum africanam libuerit ire, per meos fines navigem"¹⁹³, was so viel heißt wie:

"Ich drehe es so, dass die neu hinzukommenden Äckerchen in Sizilien eine durchgehende Liegenschaft bilden, auf der ich nach Afrika reisen könnte, sollte es mir einmal gefallen."¹⁹⁴

Im weiteren Verlauf der Arbeit wird deutlich werden, dass es entgegen Finleys Zusammenfassung in der Antike sehr wohl differenzierte, genauer gesagt stark zur negativen Reichtumsbewertung abweichende Auffassungen zum Reichtum gegeben hat, die sehr einflussreich waren. In gewisser Weise mag Finleys Beobachtung jedoch zutreffend sein: Dem Reichtum,

¹⁹¹ Finley 1993 [1977] S.32.

¹⁹² Finley 1993 [1977] S.33.

¹⁹³ Petronius, *Satyricon* Libri, XLVIII, 3.

¹⁹⁴ Eigene Übersetzung, die sich an dem parodistischen, versucht-feinen Stil des Trimalchios orientiert. (Zum *sermo poeticus* vergl. Siewerts Kommentar zu Petronius 1994, S.2). Das Wort *agellus* (Deminutiv von "Grundstück") "signalisiert hier angeberisches Understatement" bemerkt Siewert (Petronius 1994, Kommentar S.114).

wie hier bei Homer und Hesiod erkennbar, in der *ganzen* Antike ein grundsätzliches "notwendig und gut" zu attestieren, ist möglich, aber nur dann, wenn diese Auffassung als *unterschwellige* Haltung auch in den Texten, in denen der Reichtum *expressis verbis* kritisiert wird,¹⁹⁵ angenommen wird. Das Verhältnis der Antike zum Reichtum ist auf einer feingliedrigen Betrachtungsebene mindestens ambivalent. *Bis hierhin* aber zeigen die Texte tatsächlich nichts anderes, als eine selbstverständliche Wertschätzung gegenüber Reichtum, und zwar - soweit greifbar - sowohl im Adel, als auch im gebildeten Bauerntum. Dies ist zunächst das kulturelle Erbe, auf dem die antike Philosophie ab dieser Zeit aufbauen kann.

Was aber passiert mit der Bewertung des Reichtums ab dem Zeitpunkt, als Münzgeld und Philosophie gleichermaßen aus dem Dunkel der Geschichte heraustreten? Keinesfalls bleibt es bei dieser uneingeschränkt positiven Bewertung. Zwischen Homeros und Petronius liegen fast tausend Jahre. In dieser Zeit mag sich eine positive Reichtumsauffassung erhalten haben. Vielleicht war sie sogar außerhalb der Philosophie vorherrschend. Aber innerhalb der Philosophie, innerhalb der legitimen intellektuellen Kultur, wurde eher die *gegenteilige* Haltung dominant. Und das hat Gründe.

¹⁹⁵ Zum Beispiel in den Werken Platons, die in Kapitel (II A 4.5) behandelt werden.

II A 3 DER BEGINN DER REICHTUMSKRITIK: DIE FRÜHE GRIECHISCHE PHILOSOPHIE

II A 3.1 DIE SOZIALEN VERÄNDERUNGEN UND DIE POSITION DES ADELS ZU BEGINN DER ANTIKE

Die positive Reichtumsbewertung ändert sich schlagartig mit dem Aufkommen von Münzen und der Verbreitung von Edelmetallen im Mittelmeerraum. Der blühende Fernhandel¹⁹⁶ lässt eine neue Klasse von (Neu-) Reichen entstehen, die dem griechischen Adel, dessen Position im Vergleich zu den orientalen Despoten "nie allzu stark"¹⁹⁷ gewesen ist, Konkurrenz macht.

Der Adel war ohnehin durch eine soziale Krise (*stasis*¹⁹⁸) im 7. Jahrhundert in seiner Legitimation angeschlagen.¹⁹⁹ Die in wirtschaftliche Bedrängnis

¹⁹⁶ Vgl. Heilbronner 1960, S.56

¹⁹⁷ Heuss 1962, S. 179 (ohne den Vergleich mit den Orientalen zu ziehen).

¹⁹⁸ Finley 1997, S.305f.

¹⁹⁹ Für die Europäische Gesellschaft auf dem Weg in den Absolutismus in viel späterer Zeit beobachtet Elias (1969 Band II, S.12) eine ähnliche Entwicklung: "Der Adel verlor mit der Vergrößerung des geldwirtschaftlichen Sektors in der Gesellschaft an Macht, während bürgerliche Schichten mit ihr an Macht gewannen. Aber im allgemeinen erwies sich keiner der beiden Stände als stark genug, um für längere Zeit die Oberhand über den anderen zu gewinnen. Spannungen bestanden dauernd (...) es gab gelegentliche Bündnisse zwischen einzelnen Adelschichten und einzelnen Schichten des Bürgertums."

geratenen Kleinbauern und die zahlreich gewordenen Abhängigen bildeten eine gewachsene politische Kraft, einen Demos²⁰⁰, der sich bis in die folgenden Jahrhunderte hinein immer wieder mit dem Adel auseinandersetzt.²⁰¹ Zusätzlich konnte durch eine veränderte Militärtechnik²⁰² der Platz des Adligen in der Schlacht auch von anderen, Nicht-Adeligen, ausgefüllt werden, so dass eine weitere Legitimationsquelle des Adels tendenziell zu versiegen begonnen hatte.

"Es waren also keineswegs alle Angehörigen des Demos verarmt. Eine Mittelschicht hatte sich gehalten, auch auf der landwirtschaftlichen Basis, zu der in einzelnen Städten Angehörige des vermögenden Gewerbes und Handels hinzutraten; und nicht nur das, es gehörte durchaus in das Bild der allgemeinen sozialen Entwicklung, dass sich auf beiden Seiten Vermö-

²⁰⁰ Heuss 1962, S. 138 (Vgl. zur sozialen Krise S.137ff) spricht sogar von einem regelrechten "Proletariat". Vgl. einschränkend Finley 1997, S. 308.

²⁰¹ Der Begriff Revolution würde eine Analogie zu den revolutionären europäischen Verhältnissen zu Beginn der Moderne herstellen, die so nicht zulässig wäre. (Vergl. Austin/Vidal-Naquet 1984, S.3ff. Dennoch hat diese Bewegung über die Reformen des Solon, Kleisthenes und Perikles letztlich zur Herausbildung der attischen Demokratie geführt. (Vgl. Bengston 1999 S. 86.)

²⁰² Es wurden aufgrund von taktischer Weiterentwicklung vermehrt Hopliten eingesetzt. Diese schwer bewaffneten nicht adeligen Fußsoldaten vergrößerten das Heer erheblich. (vgl. Aristoteles, Politik, 1279b und Heuss 1962, S. 141: "Es hatte sich herausgestellt, dass eine geregelte Kooperation der verschiedenen Streiter einen bedeutend höheren Effekt erzielt als das Herumtummeln der homerischen Helden [... für die Phalanx stand] eine größere Zahl von Kämpfern zur Verfügung [...] Der materielle Aufwand [...] war geringer, als der des Ritterkampfes mit Ross und Wagen, so das ihm auch ein nichtadeliges Einkommen zu entsprechen vermochte. Vor allem jedoch handelte es sich um keinen individuellen Ritterkampf mehr."

gen bildeten, die nicht nur den militärischen Ansprüchen entsprachen, sondern fallweise den adeligen Besitz austachen. Diese neue Schicht hatte im Zusammenhang mit der neuen Heeresverfassung eine erste offizielle Anerkennung gefunden, es konnte nicht ausbleiben, dass sie zu politischem Selbstbewusstsein gelangte. Gleiche Pflichten rufen das Verlangen nach gleichen Rechten hervor, nicht sofort, aber nach einer gewissen Zeit, sobald sich die Verschiebung im politischen und sozialen Organismus als objektiver Zustand niedergeschlagen hat. Dieses Stadium war Ende des siebten Jahrhunderts erreicht."²⁰³

Lokale Unruhen, Aufstände, Usurpationsversuche²⁰⁴ und Errichtungen von Tyrannenherrschaften²⁰⁵ brechen aus. Forderungen nach Bodenreform und demokratische Gedanken werden laut. Die Solonischen Reformen²⁰⁶ machen den Reichtum zum Maßstab für eine Einteilung der Bürger (Zensus) und damit für die Verteilung der politischen Macht. Demokratische Bestrebungen wenden sich gegen die Vormacht Weniger über die Vielen. Zwar bedeutet Demokratie in der Antike die Herrschaft einer immer noch recht kleinen Gruppe, der freien, besitzenden und traditionell ortsansässigen Männer nämlich, doch ist diese Gruppe immer noch viel größer, als die der Adelligen. Die Demokratischen Prinzipien – z. B. Wahl, Losentscheid, Trennung von Amt und schnell wechselndem Amtsträger – laufen dem An-

²⁰³ Heuss 1962, S. 142.

²⁰⁴ Z. B. der "Putschversuch" von Kylon um 630 in Athen. (Finley 1997, S. 310).

²⁰⁵ Finley 1997, S. 309: "Der gemeinsame Faktor im Aufkommen aller Tyrannen war die Unfähigkeit der erblichen Aristokratien, die zunehmenden Konflikte in ihrer Umgebung zu lösen".

²⁰⁶ Siehe hierzu: Finley 1997, S. 322ff.

satz der sich dagegen immer wieder behauptenden Adelherrschaft zuwider.

In den Jahrhunderten politischer Instabilität zur Mitte des Jahrtausends wird der griechische Adel in seinem Einfluss bedroht und beschnitten. Gleichzeitig kommen Menschen, die nicht von adeligem Geblüt sind, Fremde, Händler aus dem Ausland, aber auch inländische Hellenen zunehmend auch durch Geldverleih²⁰⁷ in die Verfügung über die wachsende Macht des Geldes.

Der Reichtum verliert also seinen Adelscharakter, seine Exklusivität. Ist es verwunderlich, wenn der angeschlagene und in Frage gestellte Adel den Reichtum, jetzt, da Besitz relativ unbeständig ist, da er jedem zukommen, und jederzeit politisch umverteilt werden kann, abwertet, wenn er ihn sogar geringschätzt? Selbst das neue Münzgeld wurde vom Adel verachtet.²⁰⁸

Aus soziologischer Perspektive ist es nicht ungewöhnlich, dass Verachtung und Bewunderung eines Individuums Teil des Habitus sein können, der sich aus der Sozialstellung der Protagonisten ergibt. Namentlich Bourdieu²⁰⁹ verdanken wir die Erkenntnis, dass selbst so etwas zunächst sub-

²⁰⁷ Zur späteren Zeit des Perikles etwa waren 10% Zinsen eher die Untergrenze und Sedarlehen wegen des hohen Risikos mit hohen Zinsen verbunden (Bengtson 1999, S. 111).

²⁰⁸ NP, Band 10, S.346.

²⁰⁹ Bourdieu 1987 [1979] S. 212. Während im Frankreich der 1970er-Jahre üppig aufgetragenes, kalorienreiches Essen, wie z. B. Speck, von Menschen niedriger Stellung geschätzt wird, ist es umgekehrt für Menschen mit viel Kapital eher entbehrlich. Dem reichlichen Essen haftet der Makel des Notwendigen an. Man scheint auf Vorrat essen zu müssen und stürzt sich deshalb mit Gewohnheit auf besonders kalorienreiche Speisen. In höheren Kreisen ist man über die Angst, möglicherweise

ektiv und individuell steuerbar Erscheinendes wie der *Geschmack* auch von der sozialen Position abhängt, somit sozial geformt wird. Reichtum darf sich nicht plump und direkt, mit der nach Aufmerksamkeit gierenden Hast des Neureichen präsentieren, wenn er Ausweis hoher Stellung sein will. Gerade ein "gehobener Geschmack", der "feinere Sinn", eben ein entsprechender Habitus macht den sozial Höherstehenden (also den mit traditionell viel Kapital) aus. Reichtum allein verspricht noch kein Ansehen, keine legitime Kultivierung, die von allen anerkannt wird.

Die Leitkultur im Griechenland zur Mitte des letzten vorchristlichen Jahrtausends geht vom Adel aus. Denn der Adel ist die Klasse, die über eine *traditionell* hohe Stellung verfügt. Die traditionell hohe Stellung legitimiert ihren kulturellen Leitanspruch. Die neuen politischen Kräfte, der neue Reichtum und die Unruhen die im 7. Jahrhundert aufkamen, stellen eine Gefährdung des kulturellen Führungsanspruchs des Adels dar. Aus der Sicht des Adels darf Reichtum jetzt keinen Führungsanspruch begründen. Der Reichtum, der nun durch die Entstehung des Geldes vermehrt auch Nicht-Adeligen zukommen kann, muss in der Logik des sozialen Stellungskampfes abgewertet werden. Der Adel reagiert auf die neue wirtschaftliche Kraft der übrigen Menschen indem er ein neues Paradigma aufstellt. Die-

nicht ausreichend mit Essen versorgt zu werden, betont erhaben und bevorzugt statt dessen dezente Salatgarnituren. Auch Musikgeschmack, Ausgehgewohnheiten und Inneneinrichtungsvorlieben sind nach Bourdieu Ausdruck einer Prägung, die sich aus der sozialen Position ergibt. Der unbewusst erlernte Habitus einer Person kommuniziert unwillkürlich die Information über ihre 'Kinderstube', über ihre soziale Herkunft. Ein Versuch, eine höhere Stellung, als die, die seit längerem gewohnt ist, zu kommunizieren wird grundsätzlich nicht ohne weiteres gelingen. Ein Parvenü, der etwa im Restaurant mit Geldscheinen wedelt, um seinen Reichtum zu demonstrieren, zeigt demjenigen, für den Reichtum etwas Selbstverständlicheres, eher dezent zu verbergendes ist, nur seinen schlechten Geschmack.

ses Paradigma gegenüber den neuen Kräften lautet sinngemäß etwa so: "Nun gut, Ihr Menschen aus dem Volk, Ihr seid zu Reichtum gekommen, aber Reichtum ist nicht alles, es kommt auf ganz andere Dinge an. Was wir über den Reichtum hinaus besitzen (die Kultur, der überlegene Umgang, unsere hohe Geburt), das zählt. Ihr mögt nun reich sein, aber es fehlt euch das, was wirklich auszeichnet, ihr könnt also unmöglich auf gleicher Stufe stehen wie wir". Es wurde versucht, mittels dieses Kulturkampfes das Ansehen und auch die politische Macht zu behalten, die in früheren Zeiten unanfechtbares Adelsprivileg, nun aber, zu Zeiten der Krisen und Unruhen in Bedrängnis gekommen war.

Mit der Entstehung griechischer Kolonien nach 800 v. Chr. in Kleinasien²¹⁰ war die hellenistische Gesellschaft zunehmend komplexer geworden. Neue Gedanken und neuen Reichtum brachte die zunehmende Bedeutung des Handels mit sich und bedrohte so die alte, überschaubare Ordnung mit ihrer aristokratischen Spitze. Es gab den politischen Willen, Händler zu diskriminieren. In Theben gab es sogar ein Gesetz, das nur denen Ämter zu bekleiden erlaubte, die zehn Jahre lang keine Marktgeschäfte mehr betrieben hatten.²¹¹ Nichtsdestotrotz waren die Kolonien der Nährboden für den Aufstieg einer neuen politischen Kraft die von freidenkenden Händlern getragen wurde. "Dort entstand die vielleicht größte Gefahr für die geschlossene Gesellschaft, der Handel, sowie eine neue Klasse, die sich mit Handel

²¹⁰ Z. B. Miletos, Rhodos (ab 800v. Chr.) oder später Sinope (550 v. Chr.). Über die Gründung der Kolonien, die als Handels- oder Agrarniederlassungen meist mit einer Versklavung der ansässigen Bewohner verbunden war, ist nicht viel bekannt. (Vergl. Austin/Vidal-Naquet 1984 S.50ff).

²¹¹ Aristoteles, Politik, 1278 a.

und Seefahrt beschäftigte" beobachtet auch Popper²¹², dessen Kritik sich auf den späteren Platon und seine aristokratische Propaganda konzentriert. Doch bereits Platons berühmte philosophischen Vorgänger lassen sich im Licht dieser politischen Auseinandersetzung beleuchten. Gerhard Lenski zieht in seiner Betrachtung von Prestigesystemen traditioneller agrarischer Gesellschaften folgenden Schluss: Es fiel "schwer zu glauben, dass diese traditionellen Prestigesysteme keine von den herrschenden Klassen mit Unterstützung von Gelehrten entwickelten Kniffe darstellten, die lästige Kaufmansklasse "in ihre Schranken" zu weisen. Anders ausgedrückt, sie waren eher Waffen im Kampf zwischen Klassen, als objektive Einstufungskriterien."²¹³ Tatsächlich kann dieser Eindruck anhand der untersuchten philosophischen Texten für die europäische Antike bestätigt werden.

Die meisten Philosophen der frühen Antike können als Sprachrohr des Adels angesehen werden, nicht nur, weil ihre Position adelskonform war, sondern weil sie selbst ganz einfach zum Adel gehörten. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie stark die Verflechtungen zwischen Adeligen und Philosophen in dieser Zeit waren und dargelegt werden, dass es gute Gründe dafür gibt anzunehmen, dass sich ihre geäußerten Gedanken zum Reichtum wahrscheinlich weniger aus einer philosophischen Einsicht heraus ergeben haben, sondern eher Folge ihres Standesdünkels waren.

²¹² Popper 1992 [1945] I, S. 210.

²¹³ Lenski 1973, S. 333.

II A 3.2 DAS PROBLEM DER ARISTOKRATIE MIT DEM REICHTUM

Der Reichtum war bislang unkritisch betrachtet worden. Eine gänzlich neue Sicht kommt mit den adeligen Philosophen und Dichtern der Zeit von 620 bis 450 v. Chr. auf. Überwiegend nehmen sie eine verachtende, geradezu klagende Haltung dem Reichtum gegenüber ein. Es liest sich wie ein machtvolles Wetter und manchmal auch wie das hilflose Schluchzen eines verletzten Gerechtigkeitsgefühls, das um diese Zeit in ganz Griechenland den unüberhörbaren Auftakt zu einem langen Diskurs vorgibt:

"Für die Masse der Menschen gilt nur ein einziger Vorzug: Reichtum. (...) Reichtum gilt im Urteil der Welt immer als mächtigste Kraft."²¹⁴

Überall vernehmbar sind nun Beschwerden darüber, dass der Reichtum auch diejenigen begünstigt, die es ansonsten, aufgrund von "Tugend" nicht verdient haben.

"Als Herakles, göttergleich geworden, von Zeus bewirtet wurde, begrüßte er einen jeden der Götter mit viel Freundlichkeit. Doch als zuletzt der Gott des Reichtums eintrat, blickte der Held zu Boden und wandte sich ab. Darüber verwundert, fragte ihn Zeus, weswegen er, der doch die andern alle freundlich angesprochen habe, den Gott des Reichtums schief ansehe. Jener antwortete:

²¹⁴ Theognis, Lyrik (S. 10094).

»Ihn allein mag ich nicht leiden; denn solange ich unter den Menschen weilte, musste ich erfahren, dass er meistens bei den Bösen wohnte.«²¹⁵

Der Reichtum begünstigt nicht die, die es verdient haben, die Guten, sondern die Schlechten. Wer aber ist schlecht? Der moralisch Schlechte (nach welcher Moral?) oder der, der nicht von edler Geburt ist und der (deshalb?) im Auge des göttergleichen Herakles nicht bestehen kann? Die Fragen werden erst gar nicht gestellt, geschweige denn beantwortet. Stelle man diese Fragen, müsste die Antwort wahrscheinlich lauten: Der Schlechte ist deshalb schlecht, weil er nicht von hoher Geburt ist, denn der Adel als legitimer Bestimmer von kulturellen Normen führt seine eigene soziale Überlegenheit nicht auf Moral, sondern auf seine Abstammung von Helden und Göttern innerhalb einer nicht hinterfragten Weltordnung zurück.²¹⁶ Jetzt aber kommt Plutos, der Gott des Reichtums, den Herakles, der selbst Sinnbild für das mutige Heldentum, für den herausragenden Adel ist, bezeichnenderweise keines Blickes würdigt. Denn Plutos achtet nicht auf hohe Geburt und kommt auch mit "schlechten" zusammen. Dadurch blendet er die gesamte Menschenwelt, denn die Menschen schätzen Plutos Gaben viel zu hoch ein:

²¹⁵ Äsop, Fabeln, Herakles und der Reichtum. Diese Fabel wird auch bei Phädrus (Aesopische Fabeln) nacherzählt.

²¹⁶ Dazu Finley (1997 [1967] S. 304.): "Die Betonung der Genealogien in den späteren Überlieferungen, in denen jede adlige »Familie« ihren Stammbaum auf einen »göttlichen« oder »heroischen« Ahnherren zurückführte, ist ein sicheres Zeichen für die Tendenz, »Geburt« und Abstammung als einziges Kriterium für die Zugehörigkeit zur Aristokratie gelten zu lassen."

"Nicht auf Adel sieht die Liebe;
Weisheit, Tugend steh'n verachtet;
Gold allein wird angesehen
Oh, dass den Verdammnis treffe,
der zuerst das Gold geliebet!"²¹⁷

dichtet Anakreon (ca. 540-485). Als mächtiger Gleichmacher schreitet der Reichtum durch die Welt und verteilt seine angesehenen Gaben blind, ohne Ansehen der Person. Diese Blindheit des Reichtums wird zu einem *Topos* in der antiken griechischen Literatur.²¹⁸ Plutos, der Gott des Reichtums, aus seiner Blindheit erwachend, klagt in einer klassischen Komödie:

"Ich schäme mich jetzt meines eigenen Unglückes
Dass ich mit solchen Menschen unbewusst zusammen kam".²¹⁹

Warum eigentlich ist der Reichtum blind? Die Erklärung kann nur der oberste Gott der Griechen geben. Aristophanes lässt Plutos sagen:

"Das hat mir Zeus getan! - Der gönnt den Menschen

²¹⁷ Anakreon, zitiert aus Baloglou/Constantinidis 1993, S.16.

²¹⁸ Z. B. Theokrit, Die Schnitter: "Nicht Plutos allein, auch der Leichtfuß Eros erwies sich als blind"

²¹⁹ Aristophanes, Plutos, 769.

Nichts Gutes! - Einst als Jüngling droht ich ihm:

Bei Braven, Weisen, Biedern werd' ich nur

Einkehren! - Und mit Blindheit schlug dafür

Er mich, damit ich sie heraus nicht finde!

So neidisch ist er auf rechtschaff'ne Leute!"²²⁰

Nicht erst Aristophanes lässt den personifizierten Reichtum - und eben nicht nur um des komischen Effektes willen, wie es in einem einschlägigen Lexikon²²¹ zu lesen ist - blind sein, sondern bereits Hipponax (um 530 v. Chr.), der diese offenbar schon allgemein bekannte Eigenschaft zur Ausgestaltung einer ironischen Mehrdeutigkeit nutzt:

"Zu mir kam Reichtum, weil er wirklich blind ist,

noch nie um mir zu sagen: *Hipponax*

Ich bringe dreißig Minen Silbers mit: nimm sie!"²²²

²²⁰ Aristophanes, *Plutos*, Erste Szene. In diesem Zitat wird zwar deutlich auf eine moralische Qualität abgestellt, was aber daran liegen dürfte, dass Aristophanes, anders als die anderen, in diesem Kapitel zitierten Dichter, erst im 5. Jahrhundert dichtet und dies bereits in einer jungen Demokratie, die moralische Fragen diskutiert. Als Theaterstück greift der *Plutos* aber Topoi auf, die im Volk aus früheren Zeiten bekannt sind. Die gesamte Götterwelt zum Beispiel ist im Volksglauben, also im Demos, im 5. und 4. Jahrhundert stark verankert (zwei von drei Anklagepunkten gegen Sokrates lauteten auf fehlende Anerkennung der Götterwelt), obwohl sie viel früher erdacht wurde und sich zur Legitimation des Adels verwenden ließ.

²²¹ NP, 1996-2001, Band 10, Stichwort: *Plutos*. S.1179.

²²² Hipponax, zitiert aus Baloglou/Constantinidis 1993, S.16.

Die Blindheit des Reichtums gegenüber Herkunft und Tugend beschäftigt auch den adeligen Dichter Theognis (um 620 v. Chr.), der wahrscheinlich von der demokratischen Bewegung seiner Heimatstadt Megara in die Verbannung geschickt wurde.²²³ Unmissverständlich artikuliert sich die Verachtung gegenüber den durch Reichtum aufgestiegenen Menschen. Von den neuen politischen Kräften entmacht, wird Theognis zu einem der ersten Protagonisten der oft in anderer Form wiederholten Klage vom Verfall einer ursprünglich besseren Zeit. Zuerst beobachtet auch er die nach unbegreiflichen Beschlüssen ausgeteilte Reichtumsgunst:

"Zeus lässt die Waage sich für den einen hierhin, für den anderen dorthin senken und wägt einmal *reich sein* zu und einmal *nichts haben*"²²⁴

Dann fügt er dieser Beobachtung einen schärferen Gedanken hinzu: Der Reichtum ist nicht bloß blind, sondern führt die ebenfalls blinden Menschen zum Schlechten:

"Widder und Esel wollen wir, Kyrnos, und Pferde
von guter Abstammung [εὐγενεᾶς] haben, und gute wählt man
für die Zucht, aber die schlechte Tochter eines schlechten Mannes zu heiraten
macht einem
edlen Mann [εὐθλοῦ] nichts aus, sobald sie ihm viel Geld bringt,
und auch eine Frau weigert sich nicht, Gattin eines schlechten Mannes zu sein,

²²³ MLAA, S.704.

²²⁴ Theognis, Elegien, I Buch, 157f (einen ähnlichen Gedanken vgl. auch 384)

der reich ist, den begüterten zieht sie dem Guten vor.

Geld verehren sie. Und ein Edler nimmt eine Frau aus schlechter Familie,
ein Schlechter eine aus guter: Reichtum mischt die Gattung.

So wundere dich nicht, Polypaide, dass die Gattung unserer Mitbürger
schwach wird: Edles mischt sich nämlich mit Schlechtem."²²⁵

Auch der adelige Reformpolitiker Solon dichtet:

"Zeitigt doch Übermut schlimme Verbrechen, wenn schwankenden Menschen
ohne Gerechtigkeitssinn üppiger Reichtum gehört."²²⁶

Nun ist der Reichtum bei all seiner Blindheit und Verführungskraft aber
deswegen noch lange nicht zu meiden. Dieser Gedanke wird erst in späte-
ren Zeiten²²⁷ aufkommen. Bei Theognis bleibt der Reichtum – mit aristo-
kratischer Selbstverständlichkeit – ein erstrebenswertes Gut:

"Möge ich reich und fern von bösen Sorgen

unbeschadet leben ohne ein Übel

Ich giere nicht nach Reichtum und bete auch nicht darum, aber es möge

²²⁵ Theognis, Elegien, I Buch, 183-193.

²²⁶ Solon, Lyrik, Des Staatsmannes Grundsätze, Einsichten und Rechtfertigung.

²²⁷ Deutlich bei den Kynikern im 4. Vorchristlichen Jahrhundert. Vgl. das Kapitel II A
4.4.

mir möglich sein von meinen bescheidenen Mitteln zu leben ohne ein Übel"²²⁸

Wie weiterhin deutlich wird, kann der Zusatz "ohne ein Übel" durchaus auch "ohne Arbeit" heißen und das Leben von "bescheidenen Mitteln" ein bereits nicht übermäßiger, aber auskömmlicher Reichtum sein.²²⁹ Wie stark die finanzielle Freiheit des Reichtums als sozialer Status begehrt wird, zeigt sich noch deutlicher in der Ablehnung der Armut, die offenbar als das größte Übel empfunden wird:

"Einen guten Mann [αγαθον] bezwingt von allem am meisten die Armut,
mehr noch, Kyrnos, als graues Alter und Krankheit.

Auf der Flucht vor dieser muss man sich auch ins gewaltige Meer
stürzen, Kyrnos, und von hohen Felsen hinab.

Denn ein Mann, der von Armut bezwungen wird, kann nichts sagen
und nicht handeln, die Zunge ist ihm gebunden"²³⁰

Es ist schlichtweg unter der Würde eines Adligen, in Entbehrung und ohne eine gewisse Ausstattung zu leben. Es handelt sich im Verständnis des Adels um etwas sehr Bedauerliches und Unerhörtes, wenn ein sozial Hoch-

²²⁸ Theognis, Elegien, I Buch, 1153-1156

²²⁹ Diese Lesart ergibt sich aus den hier aufgeführten Zitaten und aus grundlegenden Rahmenbedingungen des antiken Adels. Das Selbstverständnis des Adels war wohl kein solches, dass ein Leben von eigenen "Mitteln" Arbeit bedeutet hätte.

²³⁰ Theognis, Elegien, I Buch, 174-178.

stehender von materiellen Bedrängnissen umsudelt ist. Der adelige Dichter Alkaios (um 600 v. Chr.) beschreibt diesen unhaltbaren Zustand:

"Karge Nahrung und Schutz suchend, so kam ich her,
Leb' wie Bauern es tun auf ihrem Akerlos"²³¹

Auf der einen Seite wird Reichtum also wegen seiner "Blindheit", das heißt wegen seiner egalisierenden Auswirkung, gering geachtet, auf der anderen Seite aber als etwas für die soziale Stellung sehr Wichtiges begehrt. Nun erst, in Kombination beider Seiten entsteht das eigentliche Problem, das die altgriechischen Adligen bis zu Plato mit dem Reichtum haben: Einerseits ist Reichtum durchaus begehrenswert, er ist sogar für ein würdevolles Leben notwendig. Andererseits entzieht sich der Reichtum der Kontrolle des Adels und verteilt sich beliebig, ohne darauf zu achten, ob der Begünstigte von hoher Geburt ist oder nicht. Wäre der Reichtum tatsächlich unnötig oder gar schlecht, oder wäre er im Sinne des Adels verteilt, gäbe es überhaupt nichts zu beklagen. Doch genau so, wie Theognis und die anderen Dichter es beobachten, stellt sich nun einmal die soziale Situation dar. Reichtum und Wohlstand an sich sind zunächst nützlich, sogar schön und gut. Aber seine Verteilung wird mit der sozialen Entwicklung zufälliger und sie wirkt sich in Zeiten politischer Unruhen stärker auf die Teilhabe an der politischen macht aus. Das steht im Widerspruch mit dem Selbstverständnis des Adligen, dem qua seiner Prädestination als *Esthlos*, als Edler und Guter auch das Beste zukommen sollte. Der Adel hat Vorrechte auf alle Güter. Zu Homers Zeit war der Reichtum noch 'gerecht' verteilt. Er war in

²³¹ Alkaios. Zitiert aus Baloglou/Constantinidis 1993, S.15.

der Hand des Adels. Es entstehen also erst durch die sozialen Veränderungen nach den Dunklen Jahrhunderten - speziell durch das Aufkommen des neuerdings durch Wirtschaft oder politischer Umverteilung gewachsenen Reichtums²³² - Spannungen im Weltbild des Adels. Das Problem der Legitimation der Herrschaft des Adels verstärkt sich in der sozialen Praxis durch die quasi Entmonopolisierung des Reichtums durch die Händler und den Reichtum des einfachen Volkes. Um die Herrschaft des Adels besser legitimieren zu können, muss der Reichtum kulturell umgewertet werden.

Auf diese Problemlage reagieren nun die adeligen Philosophen und Dichter. Die Gedanken, die uns durch ihre Schriften überliefert sind, tauchen zum Teil bis heute immer wieder im europäischen Denken auf, wie diese Arbeit zeigen wird. Freilich liegen sie nicht systematisch vor und werden auch nicht in einem reinen argumentativen Stil vorgetragen. Vielmehr lassen sie sich nur als verstreute Gedankensplitter, als Rhetorik oder implizit zu Grunde liegende Haltungen aus einer Vielzahl von Texten herausdestillieren, wie im Folgenden sichtbar werden wird.

²³² Hinweise zum gewachsenen Wohlstand in Griechenland sind in den archäologischen Funden (zunehmend entwickelte Architektur und Luxusgegenstände) zu erkennen. Der Begriff *Emporos* für Seehändler wird greifbar. Austin/Vidal-Naquet (1973, S.44). Ab dem 7. Jahrhundert kam es häufig zu Neuverteilungen des Bodens (Ebenda S. 59).

II A 3.3 AGITATION STATT ARGUMENTATION: EUGENIK, HABSUCHTSKRITIK UND JEDERMAN-PROBLEM

Einen ersten Makel, der dem Reichtum angedichtet wurde, haben wir bereits kennengelernt. Er trat uns bei der Eugenik des Theognis²³³ entgegen: Reichtum verführt gerade aufgrund seiner Vorzüge dazu, dass die Edlen (*Esthlos*) – geblendet vom Begehren des "blinden" Reichtums - sich mit schlechten Menschen (*Kakos*) zusammentun. Der Verkehr mit dem *Kakos* macht seinerseits den *Estlos* schlechter. Besudelt vom Umgang mit dem *Kakos* verliert der Edle etwas von seinem reinen Guten. Besonders schändlich ist die Vermischung mit dem Schlechteren in einer gemeinsamen Nachkommenschaft, die die Qualität der Gattung Mensch – so sagt es Theognis²³⁴ – herabsetzt.

Dieser von Theognis hervorgebrachte Gedanke setzt mehrere sehr starke Annahmen voraus die somit implizit behauptet werden: Erstens, dass es gute und schlechte Menschen gibt, wobei diese Eigenschaft den Menschen relativ lang andauernd anhaftet und sich, das ist eine zweite Annahme, offenbar nur in eine Richtung verändern kann: vom Guten, wenn es nicht rein und unter sich bleibt, zum Schlechten.²³⁵ Eine dritte Annahme ist, dass

²³³ Siehe die zitierten Verse 183ff aus den Elegien.

²³⁴ Siehe auch hier die zitierten Verse 183ff aus den Elegien.

²³⁵ Diese mögliche Verschlechterung des Guten müsste durch die Vermischung auch eine Verbesserung des "Schlechten" zur Folge haben. Von einer Verbesserung des Schlechten ist jedoch nicht die Rede, weil das "Schlechte" offenbar nicht im Blickpunkt liegt, was bezeichnend für das aristokratisch-philosophische Denken ist, wie wir noch bei Platon sehen werden.

der Reichtum auch den "Schlechten" zufallen kann, und viertens schließlich, dass der Reichtum der Schlechten "die Guten" dazu veranlasst sich mit ihnen zusammenzutun.

Alle diese Annahmen werden von Theognis nicht weiter verteidigt oder hinterfragt. Dennoch kann nicht davon ausgegangen werden, dass Theognis nicht-adelige Zeitgenossen diesen Prämissen selbst zugestimmt haben würden. Denn gerade an den Vorrechten des Adels rütteln die neuen demokratischen Bewegungen.²³⁶ Die Dritte und die vierte Annahme sind nur plausibel, wenn man bereits der ersten Annahme zustimmt. Diese Zustimmung wiederum wird davon abhängen, was man unter "gut" und "schlecht" versteht. Meint diese Gegenüberstellung vielleicht doch *moralisch* gut? Oder steht hinter der Polarität *Esthlos-Kakos* eine auf Geburt basierende Einteilung der Menschen in zwei Klassen, eine politische Propaganda?

Genau an dieser Frage, die sich bei der Rezeption antiker Werke – vor allem bei Platon - immer wieder stellt, scheiden sich die Geister. In der philosophiegeschichtlichen Rezeption begegnet man gewöhnlich der Deutung des *Esthlos /Agathos* als *moralisch gut*.²³⁷ Popper²³⁸, Russel²³⁹ Finley²⁴⁰ und

²³⁶ Die immer wieder an verschiedenen Orten errichtete Tyrannis (Herrschaft eines einzelnen Volksführers) führte zum Aufstieg der unteren Schichten (Austin/Vidal-Naquet (1973, S.59)). Die Tyrannenherrschaften richteten sich vor allem gegen die alte Aristokratie. Austin/Vidal-Naquet (1973, S.196).

²³⁷ Z. B. Rohls 1999, S.57; Störig 1999, S.187.

²³⁸ Popper [1945].

²³⁹ Russel [1945].

²⁴⁰ Finley 1997 [1967] S. 304.

Gill²⁴¹ betonen demgegenüber die Interpretation als Geburtsprädestination, das heißt sie sehen den Begriff ideologiekritisch und unterstellen, dass, wenn bei z. B. Platon vom Guten die Rede ist, nicht der moralisch Gute, sondern der von Geburt aus Gute gemeint ist.

Sehen wir uns einzelne Textstellen bei Theognis an, die über diesen frühen, einschlägigen Fall des Auftretens der Unterteilung *Esthlos/Agathos-Kakos* nähere Auskünfte geben: Zunächst scheint Theognis die Prägung durch die Umwelt und damit die Auffassung des "Guten" als moralische Qualität zu betonen:

"Die schlechten kommen nicht ganz und gar als Schlechte aus dem Mutterleib, sondern weil sie sich in Freundschaft mit schlechten Männern zusammenschließen"²⁴²

Und:

"Zum Prüfstein begeben sich mich und lasse mich reiben wie Gold neben Blei, in mir aber ist das Zeichen der Überlegenheit"²⁴³

²⁴¹ Gill 1994 S.33.

²⁴² Theognis, Elegien, I Buch, 305f.

²⁴³ Theognis, Elegien, I Buch, 417f.

Doch unter Hinzuziehung anderer Bemerkungen wird deutlich, dass Theognis eine recht starke Abhängigkeit der Güte eines Menschen von der Geburtsherkunft sieht:

"Noch nie ist ein sklavisches Haupt gerade geworden,
immer ist es krumm und hält den Nacken schief.

Aus einer Meerzwiebel wächst keine Rose und keine Hyazinthe
und niemals gebiert eine Sklavin ein Kind, das frei (ελευθεριον) ist."²⁴⁴

Es ist eben kein moralischer Malus, der den *Kakoi* anhaftet, sondern schlichtweg ihre niedrige soziale Stellung und ihr *Habitus*:

Die an ihren Hüften raue Ziegenfelle scheuern ließen
und draußen vor der Stadt wie Hirsche ihr Leben fristeten [!]
Und jetzt sind sie die Guten, Polypaide, und, die früher Edle waren
sind jetzt die Erniedrigten. Wer könnte das mitansehen?²⁴⁵

Hier zeigt sich unverblümt, das Theognis nicht eine fehlende Korrelation zwischen Reichtum und moralischer Güte oder Leistung bedauert, sondern ganz klar eine Veränderung der Gesellschaftsordnung, ein Aufstieg der zuvor deklassierten Mitmenschen. Nur eine hohe Geburt macht den *Esthlos*:

²⁴⁴ Theognis, Elegien, I Buch, 535-538. "eleutherion" könnte auch mit "edelmütig" übersetzt werden.

²⁴⁵ Theognis, Elegien, I Buch, 355-358.

Jemand der in grober Kleidung herumgelaufen ist, kann nicht gut sein. Die Frage, ob es bei dem Esthlos um einen moralisch oder der sozialen Herkunft nach Guten handelt, sollte somit für Theognis zugunsten der Sozialherkunft entschieden werden können. Das bedeutet für seinen eugenischen Gedankengang, dass zwar der dritten impliziten Annahme zugestimmt werden kann, dass Reichtum auch den in diesem (theognischen) Sinne "Schlechten" zufallen kann, denn genau das war zu Theognis Zeit der Fall, es wirft jedoch die ohnehin geringe Überzeugungskraft des ganzen Gedankens völlig nieder. Warum sollten nicht auch von Geburt "niedrigere" Menschen zu Reichtum gelangen? Warum sollten nicht die, die zuvor in grober Kleidung auftraten, jetzt auch in feinen Kleidern wandeln? Es handelt sich um eine Agitation, um eine politische Propaganda, jedoch nicht um eine philosophisch untermauerte Reflexion.

Ein noch so geringer Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Leistung und Reichtum scheint bei den Agitationen gegen den Reichtum dieser Zeit nicht gesehen zu werden, obwohl solcher ja durchaus von Hesiod bereits angesprochen wurde und damit auch der frühen Antike nicht unbekannt gewesen sein dürfte. Dieser mögliche Zusammenhang wird ignoriert. Damit zeigt sich vollends der sozialpsychologische, politische Antrieb des Theognis. Es ist eine aristokratische Propaganda in schönen Versen, gemischt mit einigen Ratschlägen, wie man sich als Adelige zu betragen hat, die Theognis in seinen Elegien präsentiert.

Die zweite Annahme des Eugenik-Gedankens, dass die Adelige durch ihren Umgang mit den Neureichen schlechter werden und auch minderwertigere Nachkommen zeugen, ist eine weitere außerhalb der politischen Folie nicht überzeugende Moralphilosophie, ein erhobener Zeigefinger gegen jene adeligen Megaras und vielleicht auch anderer griechischer Kolonialstädte, die genau das taten: Umgang mit den Neu-Aufgestiegenen pflegen.

Die Moralphilosophie lautet im Kern ganz einfach: Sich vom Nicht-Adeligen Reichtum fernhalten.

Es ist möglich, dass diese Bemäkelungen zum Teil ihre Wirkung nicht verfehlten. Insgesamt konnten sie diese soziale Entwicklung jedoch nicht aufhalten. Genau das war aber ihr Zweck. Denn die Apelle richten sich an die Teile des Adels, die mit den neuen politischen Kräften konspirieren. Zum einen, so eine mögliche Lesart, will Theognis die Überläufer durchaus tadeln und der Schwäche bezichtigen, ihnen im Grunde den künftigen Adel, zumindest das dazu passende Verhalten absprechen, zum anderen will er die verbliebenen, "reinen" Adelige vor Fehlverhalten warnen. Derart, dass er sich eben nicht mit Neureichen vermische, sondern "rein" bleibe.

Die adelige Propaganda bringt noch andere Schmähungen gegen den Reichtum hervor: Es entstehen zwei Kritik motive am Reichtum: Die *Habsuchtsgefahr*²⁴⁶ und das *"Jedermann"-Problem*. Theognis dichtet:

"Einen Gipfel des Reichtums sehen die Menschen nie,
die nämlich, die von uns das größte Vermögen haben,
mühen sich, es zu verdoppeln. Wer könnte alle zufrieden stellen?
Geld wird den Sterblichen zur Unvernunft"²⁴⁷

²⁴⁶ Schärfer formuliert Gill (1994, S.28): "*greed leads to hybris leads to destruction could be called the first rough theory of the dangers of wealth*". Gill sieht diesen Gedanken bei Aeschylus und Herodotus wieder auftauchen. Hinzuzufügen ist später die Sage vom König Midas (Ovid, Metamorphosen, Elftes Buch).

²⁴⁷ Theognis, Elegien, I Buch, 227-230.

Ähnlich heißt es bei Solon:

"ohne Grenzen ist aber die Gier bei den Menschen nach den Schätzen:
sei einer reich wie er will, lebend in Fülle und Glanz,
Morgen begehrt er das doppelte, sättigt denn je sich die Habsucht?"²⁴⁸

Oder in der antiken griechischen Volksdichtung:

"Wer entdeckte ein Maß für den Reichtum, ein Maß für die Armut,
wer auch wieder ein Maß für das Gold im Kreise der Menschen?
Heute erstrebt ja, wer Schätze besitzt, noch größere Schätze,
quält sich, der Elende, trotz des Reichtums, genau wie ein Armer."²⁴⁹

Dass vorhandener Reichtum Lust macht, noch reicher zu werden, wird also zum Gegenstand der Kritik. Es wird als unvernünftig bezeichnet, dann nach mehr zu streben, wenn man bereits viel hat. Das ist der Gedanke des rechten Maßes, der für die Antike so typisch ist.²⁵⁰ Bei Theognis liest sich dieser Gedanke nicht als gründlich dargestellte Philosophie, sondern als reaktionäre, bestenfalls schlichtende, vielleicht sogar vorsichtige Haltung,

²⁴⁸ Solon, zitiert aus Baloglou/Constantinidis 1993, S.21. Solon selbst war von Adeli-ger Herkunft.

²⁴⁹ Anonym: Volksdichtung, Lied zur Flöte. Einige Verse später taucht auch das Jedermann-Problem auf: "Reichtümer hortete Midas, dreimal so große Kinyras: Aber ein Obolos nur eröffnet den Zugang zum Hades"

²⁵⁰ Aristoteles macht ihn zum Kern seiner Ethik.

die den aufschäumenden Wogen der politischen Umwälzungen appellativ und zurückhaltend entgegentritt. Es ist aber diese Vorstellung vom rechten Maß, die die Grundlage der Habsuchtskritik am Reichtum darstellt. Denn ein Mehr-Haben-Wollen an sich kann nur kritisiert werden, wenn es ein richtiges Maß gibt, das bereits überschritten wurde. Nun wird aber nicht angenommen, dass *in allen Dingen* das Mittelmaß zu erstreben sei. Etwa wäre eine bloß mittelmäßige Tugendhaftigkeit nach Aristoteles oder eine mittelmäßig Reinheit des Blutes nach Theognis sicher nicht erstrebenswert, sondern in beiden Fällen ist ein Maximum zu erstreben. Welche Mittelmaße sollen also angestrebt werden und welche nicht? Dass der Reichtum aufgrund eines überschrittenen Mittelmaßes nicht mehr erstrebt werden sollte, müsste speziell begründet werden. Als rein logische Folge aus dem von den Philosophen hier Vorgebrachten kann das *nicht* abgeleitet werden. Dies wäre nur möglich, wenn allgemein und immer das Mittelmaß zu erstreben wäre. Dies genau ist aber, es wäre ohnehin erst zu begründen, wie die oben genannten Gegenbeispiele von der Tugend und Blutreinheit zeigen offenbar nicht der Fall. Die Habsuchtskritik ist daher nicht ohne Weiteres überzeugend. Genauer gesagt, die Habsuchtskritik hat, so wie sie in der Antike erscheint, dieselbe Überzeugungskraft wie die mit dem nie aufhörenden Streben nach noch mehr Vortrefflichkeit begründete Empfehlung, gar nicht erst nach Tugend zu streben. Die Habsuchtskritik ist keine Argumentation sondern Propaganda.

Dies betrifft die Perspektive des Individuums. Für den Einzelnen gibt es eben bei kritischem Nachdenken keinen Grund außerhalb von sozialen Gedanken, nicht nach Reichtum zu streben. Aber gibt es bei der Habsuchtskritik einen Grund, der in der moralischen Pflicht gegenüber der Gesellschaft bestehen könnte? Nur dann, wenn eine Annahme gemacht wird, die allerdings bei Theognis nicht explizit erwähnt wird: Wahrscheinlich

herrschte in der Antike ein Wirtschaftsverständnis, dass die Güter, die sich bei einer reichen Person konzentrierten, bei einer anderen fehlen sah.²⁵¹ Die Vorstellung, dass persönliches Reichtumsstreben einen wirtschaftlichen und sozialen Nutzen haben kann, und zur absoluten *Vermehrung* der überhaupt vorhandenen Güter führt, wird unbekannt gewesen sein. Sie wurde greifbar erst gut 2300 Jahre später von Adam Smith²⁵² entwickelt. Nur mit dieser Annahme - die noch um die Annahme der moralischen Gleichheit von allen Menschen, Griechen und Barbaren erweitert werden müsste, denn sonst könnte ein habsüchtiger Reicher sich ja bedenkenlos, durch Handel etwa, an Barbaren bereichern - hat die Habsuchtskritik auf der gesellschaftlichen Ebene eine Durchschlagskraft. Ohne diese erweiterte Annahme (die Grundannahme mag noch typisch für die Antike sein, die notwendige Erweiterung nicht) müsste geklärt werden, warum genau Habsucht etwas schlechtes sein sollte und nicht etwa ebenso bewertet werden sollte, wie das Streben nach Tugend. Die Philosophen leisten diese Klärung nicht und sparen sich diese argumentative Tiefe zugunsten einer ihrem aristokratischen Weltbild entsprechenden Propaganda auf.

Eine zweite auftauchende Nebenkritik am Reichtum stellt das *Jedermann-Problem*²⁵³ dar:

"das ist Reichtum für die Sterblichen, niemand gelangt mit allen
seinen übermäßigen Gütern in den Hades

²⁵¹ Zu diesem Gedanken vgl. die allgemeinen Ausführungen von Baecker 2006, S. 20.

²⁵² Smith [1789] Vgl. spätere Ausführungen.

²⁵³ Die Benennung greift einen europäischen Erzählstoff auf, in dem genau dieses Problem im Zentrum steht. Vgl.: Hofmannsthal [1906].

oder kann ein Lösegeld zahlen und dadurch dem Tod entkommen
noch schweren Krankheiten und dem Alter wenn es naht"²⁵⁴

Die Macht des Reichtums wird eingegrenzt. Zwar ist diese Beobachtung relativ selbstverständlich und ruft für sich noch keinen wesentlichen Änderungsimpuls hervor – schließlich kann etwas begehrenswert sein, auch wenn es nicht gleich alle menschlichen Wünsche erfüllt – aber das Kritik-motiv entwickelt sich weiter:

"Doch weil ja nie kann kaufen
Ein sterblicher das Leben,
Was mag das Gold mir frommen."²⁵⁵

Das Reichtumsstreben wird nun nicht nur indirekt vor dem Hintergrund des Todes relativiert, sondern direkt in Frage gestellt. Was nützt das Geld, wenn doch das wesentliche, das Leben selbst, davon nicht bezahlt werden kann?

Die Überzeugungskraft auch dieser Kritik ist allerdings gering. Der Reichtum wird hier mit Dimensionen verglichen, denen gegenüber sich andere menschliche Güter auch nicht behaupten können. Welches Gut hat schon selbst für ein totes Individuum noch Wert? Sobald sich die Jedermann-Kritik jedoch mit der metaphysischen Vorstellung einer unsterblichen Seele verbindet, gewinnt sie erheblich an Stärke. Denn die Unsterblichkeit der

²⁵⁴ Theognis, Elegien, I Buch, 725-729. Auch: Solon, Lyrik, Wahrer Reichtum.

²⁵⁵ Anakreon, zitiert aus Baloglou/Constantinidis 1993, S.17.

Seele bedeutet, dass Seelenqualitäten über den Tod hinaus gehen und damit vor irdischen Gütern erstrebt werden sollten. Genau diese Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele wird uns bei Pythagoras und Platon (und im Christentum und dem Glauben an die immateriellen *Schätze im Himmel*) begegnen. Hier, zur Mitte des vorchristlichen Jahrtausends in Griechenland, ist die Jedermann-Kritik am Reichtum noch eine eher schwache rhetorische Relativierung.

Obwohl "Habsuchtskritik" und "Jedermann-Problem" in der Geschichte der Reichtumsphilosophie immer wieder auftauchen, sind sie in der frühen Antike nicht die Hauptstoßrichtung der Kritik am Reichtum. Diese konzentriert sich weiter auf den ebenfalls argumentativ nicht untermauerten Unterschied *Esthlos-Kakos*.

Die intellektuellen Eliten, die den Reichtum als Gefahr ansprechen haben zunächst noch - ohne eine philosophische Basis - wenig Überzeugungskraft. Der Bedarf nach einer gedanklichen Basis, von der aus der Reichtum effektiver kritisiert werden könnte, war im 5. Jahrhundert aber bereits da und hat das Aufkommen der bekannten griechischen politischen Philosophie sicher begünstigt.

II A 3.4 DER "HABITUS" UND DIE ETABLIERUNG EINER BIS HEUTE ERFOLGREICHEN ARISTOKRATISCHEN PROPAGANDA

Man stelle sich die Situation vor: Zunächst ist alles beim Alten. Die Adeli-
gen²⁵⁶ regieren und bestimmen die Kultur maßgeblich. Denn wer etwas
zum Reichtum schreiben will, braucht Muße und Bildung, und daher selbst
einen gewissen Reichtum, wahrscheinlich brauchten selbst die Rhapsoden
die Unterstützung des Adels. Dann auf einmal werden Menschen reich, und
damit tendenziell mächtiger und kulturschaffender, die vorher nicht mäch-
tig waren. Die Politische Konkurrenz nimmt zu. Der Adel ist bedroht von
der Macht der Neureichen und der Menge. Er nutzt seine Artikulationsfä-
higkeit (Dichtung, Schrift, soziale Beachtung), um diese Macht zu schmäl-
lern. Es entsteht eine aristokratische Propaganda mit dem Zweck, die

²⁵⁶ Hier, wie in der gesamten Arbeit wenn von "den Adelligen" oder "den Aristokraten"
die Rede ist soll zweierlei *nicht* unterstellt werden: 1. dass es sich um eine homo-
gene Gruppe handelt, die koordiniert handelt 2. Dass alle Handlungen der Grup-
penmitglieder (z. B. der Adelligen) *intendiert* sind. Es ist durchaus möglich, dass die
einzelnen Personen unkoordiniert handeln und die hier skizzierten Entwicklungen
nicht immer beabsichtigen. Es handelt sich bei den verwendeten Verallgemeine-
rungen, z. B. "die Adelligen" um Reduktionen, die soziale Mechanismen sichtbar
machen sollen, die auf viele Individuen gewirkt haben mögen und die umgekehrt
von vielen Individuen tendenziell ausgelöst wurden. "Die Adelligen" hatten, so die
These, zum Beispiel allgemein ein Interesse, ihren Status zu erhalten und den
Reichtum abzuwerten. Sie haben dies jedoch nicht unbedingt als geschlossene In-
stitution und mit vollem Bewusstsein getan, jedenfalls soll dies hier nicht behaup-
tet werden, sondern bei der Mehrzahl der Äußerungen einzelner Adelligen wird die
geschilderte Teilnahme am Diskurs der Reichtumsabwertung nachweisbar, ob sie
nun mit der Absicht die geschilderte Wirkung hervorzurufen, oder nicht.

Macht des Adels und seine soziale Stellung zu sichern und seine Herrschaft zu legitimieren. Innerhalb dieser Propaganda etabliert sich die Grundhaltung der Ablehnung des Reichtums. Denn der Reichtum, der sich unter dem Schutz der entstehenden Volksherrschaften ausbreiten kann, ist modern, er bringt - aus der Sicht des Adels unerwünschte -vertikale Mobilität in die Gesellschaft. Nur als solcher - als bürgerlicher, als antireaktionärer und als unkontrollierbarer Reichtum nämlich- wird er abgelehnt.

Später übrigens, kann hier vorgegriffen werden, übernehmen - durch das Talent und die Anerkennung der Adelligen, der Dichter und Philosophen angesteckt - auch Menschen, die nicht dem reinen Adel entstammen, diese (dann legitim gewordene) Grundhaltung. Damit wird die Propaganda zu einem großen Erfolg. Sie verbindet sich mit den Interessen der Gebildeten, auch dann wenn diese Gebildeten zunächst selbst kaum Macht haben. Denn einerseits haben Gebildete das Interesse, die Bildung als sozialen Wert zu betonen, andere Werte wie den Reichtum gegenüber der Bildung abzuwerten und die überdurchschnittliche Macht Anderer - als Gefahrenquelle²⁵⁷ - einzuschränken. Der Gedanke des Mittelmaßes und der Unsterblichkeit der Seele wird weiter ausgebaut, um ein moralisches Korrektiv für die ansonsten faktisch schwer einzuschränkende Macht der Anderen zu haben. Mittelmaß-Philosophie und Jenseits-Gedanke werden Grundlagen für eine freiwillige Selbst-Eingrenzung des Handlungsspielraums der einzelnen Individuen, die nun nicht mehr tun, was sie wollen, sondern ihr Handeln an den Vorstellungen von einer möglichen Sanktionierung oder

²⁵⁷ Mit "Gefahrenquelle" ist willkürliche Machtausübung zuungunsten Gebildeter gemeint. Ein Beispiel dafür wäre der (viel spätere, 212 v. Chr. erfolgte) Tod des Archimedes durch römische Soldaten (wenn auch ihr Anführer Marcellus bestürzt darüber gewesen sein soll) (MLAA S. 81)

Belohnung im Jenseits oder an den Segnungen eines ethisch optimalen Handelns im Sinne eines *Kosmos*, einer schönen Weltordnung orientieren.

Die Invention der Philosophie zur Einschränkung der Macht hat zu Zeiten erkennbar funktioniert.²⁵⁸ Hier, zu Beginn der Antike, werden geistige Vorstellungen, die sich dazu eignen, den Handlungsspielraum von Individuen einzugrenzen, erstmals zur Philosophie ausgebaut. Von dieser Philosophie gehen im Verbund mit der aristokratischen Propaganda Gedanken aus, die den Reichtum als Wert disqualifizieren. Dies führt tendenziell dazu, dass Menschen ihren eigenen Reichtum geringer achten, daher ihre Handlungen nicht mehr nur nach ihrer Wirkung auf die Vergrößerung ihres eigenen Reichtums ausrichten, und auch andere Menschen nicht mehr so stark für ihren Reichtum, sondern stärker für andere Verdienste achten, für ethisches Handeln zum Beispiel.

Der Reichtum ist zu Beginn der Antike der Katalysator einer schnelleren sozialen Umwälzung, einer gesteigerten sozialen Mobilität. Die Philosophie wird als Mittel im Kampf um die soziale Stellung eingesetzt. Vom Stand-

²⁵⁸ Das europäische Mittelalter ist ein Beispiel dafür. Die Bedeutung der Kirche zeigt sich deutlich etwa im "Gang nach Kanossa". Der Gang nach Kanossa wird wohl auch Machtkalkül Heinrichs gewesen sein und nicht nur aus dem Glauben heraus vollzogen worden sein, doch funktioniert das Machtkalkül eben nur, weil die Legitimation oder Disqualifizierung durch eine Glaubensinstanz (Papst/Kirche) für die deutschen Fürsten offenbar eine Rolle gespielt hat. Der Gang nach Kanossa ist somit ein Beweis für die Macht, die eine Instanz ausüben kann, die sich vom Glauben, von einer Philosophie über die Welt (diesseits und eben jenseits) ableitet. Die Philosophie (der Christenheit) hat Personen (dem Papst) Macht verliehen, die sie ohne sie nicht gehabt hätte. Nach dem Gang nach Kanossa konnte der Papst sogar Bischöfe, also im Grunde Fürsten, in Deutschland einsetzen. (Vgl. Nitschke 1963, S.378 ff.)

punkt einer höheren Weisheit aus lassen sich Begehrlichkeiten - wie der Reichtum - abwerten und somit im Spiel um die soziale Stellung als Mittel tendenziell disqualifizieren. Die ersten Agitationen gegen den Reichtum sind noch keine Philosophie im strengen Sinne, es entstehen aber Gedanken, die später zur Philosophie ausgebaut werden und dann effektiver, weil überzeugender den Reichtum abwerten können. *Jedermann-Gedanke* und *Habsuchtskritik* sind zu Beginn der Antike noch keine entscheidenden Geschütze, die die adeligen gegen den Reichtum ins Feld führen, sondern eher ausbaufähige Randnotizen.

Die eigentliche philosophische Lösung des Problems der Aristokratie mit dem Reichtum zur Zeit der frühen Antike ist der Gedanke, dass sich die Adeligen eben auch insofern von Anderen unterscheiden, als dass sie besser mit Reichtum umgehen können. Bei Chilion heißt es:

"Mit Schleifsteinen prüft man das Gold, und es gibt sich klar zu erkennen; am Gold aber zeigt sich die Sinnesart der Männer, ob sie gut sind oder schlecht".²⁵⁹

Der Adel kann sich nicht allein auf Geburt beziehen. Der Reichtum als Stütze seiner Macht hat sich entmonopolisiert und ist daher in einer Propaganda nicht mehr verwendbar. Die Aristokratie braucht ein weiteres Legitimationskriterium. Dies findet sie allmählich im Wissen vom richtigen Handeln und im Habitus, zusammengefasst: in der *Tugend*.

Ohne Tugend, ohne die Fähigkeit mit ihm umzugehen, ist der Reichtum nicht zu gebrauchen, heißt es beispielsweise bei Bias²⁶⁰(um 620 bis 540 v.

²⁵⁹ Chilion, zitiert nach Diog. Laert. I, 71.

Chr.), Phoenix²⁶¹ und Sappho²⁶². Und nur die Guten, können wirklich mit dem Reichtum fertig werden:

"Viele sind reich, obwohl sie schlecht [κακοι] sind, und viele Gute [αγαθοι] sind arm,

und doch werden wir nicht mit jenen

Tugend gegen Reichtum tauschen, denn das eine ist immer da,

Geld aber hat von den Menschen mal der eine, mal der andere.

Kyrnos, ein guter Mensch hat stets eine unwandelbare Haltung,

und ist standhaft, ob er sich in schlechter oder guter Lage befindet,

Wenn aber ein Gott einem schlechten Mann Vermögen und Reichtum zuteilt,

kann der in seiner Unvernunft die Schlechtigkeit nicht zügeln."²⁶³

Nicht nur im Reichtum bewährt sich der *Estlos*, auch die Lasten der Armut vermag er aufgrund seiner Tugend besser zu ertragen:

"In Armut erweist sich der schlechte Mann und der bei weitem bessere,

sobald sie der Mangel ergriffen hält."²⁶⁴

²⁶⁰ Diog. Laert. I, 86, 88.

²⁶¹ Baloglou/Constantinidis 1993, S.16.

²⁶² Baloglou/Constantinidis 1993, S.15.

²⁶³ Theognis, Elegien, I Buch, 315-323.

²⁶⁴ Theognis, Elegien, I Buch, 393.

Wie verhält sich nun der bessere Mann in Armut? Vergleicht man diese Bemerkungen des Theognis mit den bereits angeführten Versen²⁶⁵ desselben Autors, in denen allerdings nicht von Standhaftigkeit sondern eher von "sich ins Meer stürzen" als Flucht vor Armut die Rede ist, wird deutlich, dass offenbar die bessere Haltung zur Armut sich gerade darin zeigt, dass man sie ganz einfach um jeden Preis meidet. Die *Kakoi* sind die Armut gewöhnt, sie akzeptieren sie ohne große Klage. Gerade das zeigt ihren Charakter. Der Adelige hingegen kann mit der Armut eben nicht gut fertig werden. Daher steht am Schluss dieser Agitation der Gedanke:

"Denn Reichtum zu haben scheint angemessen den Guten,
für den schlechten Mann aber, Armut zu ertragen."²⁶⁶

Die eigentliche Überzeugungskraft dieser Propaganda scheint zunächst dürftig. Dennoch wäre es ein Irrtum, ihre Macht zu unterschätzen. Von späteren Philosophen aufgegriffen, entfaltet sie eine Wirkung, die noch bei modernen Forschern nachweisbar ist. Gronbech zum Beispiel schreibt 1965:

"Heutzutage ist es allerdings das Geld, das Macht und Einfluss bringt, doch die Macht sitzt in *schmutzigen* Scheinen und gestempelten Aktien, *nicht in dem Manne selber*, sie könnten nie jemanden zum Gentleman, geschweige denn zum *Edelmann* machen, wenn ein solcher existierte. Der *Olbos* [Vermögenshabitus] *adelt* seinen Mann, weil er Pflicht ist, wie auch Recht und Macht ist.

²⁶⁵ Theognis, Elegien, I Buch, 174-178.

²⁶⁶ Theognis, Elegien, I Buch, 525f.

Er verleiht dem Eigentümer eine **Würde**, die alles, wovon ein kapitalistischer Direktor zu träumen vermöchte, weitaus **übertrifft**, er führt aber auch Verpflichtungen mit sich, die einem Geschäftsmatador den **Mut** nehmen würden. (...) In Talern und Aktien steckt keine **Arete** [Tugend]. Kein Wunder, dass unsere Wörter für Reichtum neben dem griechischen Olbos, das die **Kraft und Geschmeidigkeit des Athleten** in sich birgt, gehaltlos erscheinen".²⁶⁷

Offenbar ist die stereotype Unterscheidung zwischen einem in irgendeiner Form minderwertigen Reichtum und einer höheren Form, hier dem idealisierten Olbos, einem Begriff in dem sich Reichtum, Würde und Glückseligkeit²⁶⁸ miteinander vereinen, eine erfolgreiche Strategie, einerseits den adeligen Reichtum aufzuwerten, andererseits den *bloßen* Reichtum deutlich abzuwerten. Erfolgreich ist die Strategie zumindest in der Hinsicht, das die damit einhergehenden Gedanken auch nach über zwei Jahrtausenden noch von Gelehrten wie Gronbech und Bengtson²⁶⁹ aufgegriffen wer-

²⁶⁷ Gronbech 1965, S. 39. Hervorhebungen von mir. Der zitierten Textstelle geht ein Satz voran, der in der überlegenen Sicht auf den Reichtum Aspekte des (alt-)griechischen Geistes ausmachen will. "Ein moderner Kapitalist kann mit seinem Vermögen prahlen, der Grieche ist darauf stolz, der Millionär genießt es, der Grieche freut sich daran".

²⁶⁸ Vgl. Solons Unterscheidung zwischen εὐτυχία und οὐλοζ (erwähnt in Köstlin 1975, S. 157). Offenbar ähnelt die Gegenüberstellung jener zwischen den Begriffen "luck" und "happiness" in der englischen Sprache.

²⁶⁹ Bengtson (1999, S. 111) führt zunächst aus: "Gut honoriert wurde dagegen die Tätigkeit der Ärzte und der Sophisten, von denen es manche zu beträchtlichem Vermögen brachten." Ein Satz später wird bemerkenswerterweise mit einer an sich unbedeutenden Floskel angeschlossen, die jedoch zeigt, wie subtil die adelige Propaganda offenbar auf moderne Gelehrte, die sich mit dem antiken Griechenland beschäftigen wirkt: "Zur Ehre der Griechen muss es gesagt werden, dass ihr äußer-

den. Neben den Reichtum tritt eine andere Instanz: die (bessere) Kultivierung. Dieses Grundparadigma, das sich bei Theognis und dem modernen Gronbech noch rhetorisch agitativ und unreflektiert liest, entwickelt sich in unserer Zeit zu einem reflektierten Ansatz.

Bei Bourdieu etwa wird dieses Paradigma zu einer grundlegenden Theorie. Das "Kulturelle Kapital"²⁷⁰ wird bei dem großen Soziologen als wesentliche Koordinate im sozialen Raum dem "Ökonomischen Kapital" an die Seite gestellt. Auch Druyen und Grundmann greifen das Paradigma mit den erwähnten Begriffen "Vermögenskultur" und "Handlungsvermögen" wieder auf.

Theognis Ausspruch: "Wenn aber ein Gott einem schlechten Mann Vermögen und Reichtum zuteilt, kann der in seiner Unvernunft die Schlechtigkeit (d. i. seinen klassenspezifischen Habitus) nicht zügeln"²⁷¹ ist im Grunde eine sehr rudimentäre Vorform des bourdieuschen Gedankens, dass ein plötzlich gesteigertes ökonomisches Kapital allein zunächst noch keine Veränderung des Habitus bewirkt.

liches Leben sehr bescheiden war" Warum sollte der (zudem wohl noch unfreiwillige) Verzicht auf äußerlichen Reichtum *ehrenvoll* sein? Eben der adeligen Propaganda zufolge, weil es nicht auf Reichtum, sondern Habitus ankommt. (Die Ursprungspropaganda des antiken Adels hieß zwar zunächst nicht, dass Armut etwas ehrenvolles war, später jedoch weist die Reichtumskritik der Antike, wie noch insbesondere bei Sokrates, Platon, den Kynikern und Aristoteles zu zeigen sein wird, in genau in diese Richtung, als eine Weiterentwicklung dieser Ursprungspropaganda.)

²⁷⁰ Bourdieu 1987 [1979], (X-Achse im Koordinatensystem des sozialen Raums).

²⁷¹ Theognis, Elegien, I Buch, 315-323.

Die Kompetenz, die den Reichtum erst voll ausschöpft, ihn zu etwas grundsätzlich Positivem (bei Theognis das Besser-sein) macht, ist in der zeitgenössischen Vermögensforschung die persönliche Kultivierung. Grundmann²⁷² ordnet zur Bestimmung des Handlungsvermögens einer Person den ökonomischen Potenzialen noch soziale, persönliche und kulturelle Potenziale bei. Das Geld allein ist zwar ein zentraler Bestandteil des Handlungsvermögens, erhöht aber solches nicht immer proportional, weil zum Handlungsvermögen auch soziale und kulturelle Kompetenzen gehören. Für Druyen ist die Verbindung von persönlichen Fähigkeiten und finanzieller Potenz bereits in dem *Begriff Vermögen*²⁷³ gegeben.

Diese kulturelle Relativierung der Güte des Reichtums gegenüber der kulturellen Kompetenz hat also Wurzeln in der Antike und ist dort die Hauptstoßrichtung zunächst des Adels gegen den bloßen Reichtum und auch einer der Kernpunkte der gesamten europäischen Reichtumsphilosophie, die sich aus ihren propagandistischen Anfängen heraus zu einer tatsächlichen "Philosophie" entwickeln wird, wie noch gezeigt werden wird.

Was heute zum Teil Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung ist, und in der Philosophiegeschichte eine lange Tradition hat, war in der Antike zunächst ein propagandistisch aufgeblähtes Kampfmittel: Der Habitus als Zeichen der Überlegenheit.

²⁷² Grundmann 2011, S.207.

²⁷³ Im Englischen prägt Druyen (2010) daher den Begriff *Wealthibility*, um beide Dimensionen in einem Terminus zu fassen, der Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Betrachtung sein soll.

II A 3.5 DIE VORSOKRATIK ALS FORTSETZUNG DER ARISTOKRATISCHEN PROPAGANDA

Die Philosophie im engeren Sinne beginnt erst mit dem abstrakten Denken der Vorsokratik. Die Willkür personaler Götter als Erklärung für zufällige Ereignisse (τυχη) weicht nun²⁷⁴ einer gesetzmäßigen Welt-Ordnung (ταξις), die der Mensch erkennen kann.²⁷⁵ In der Handelsstadt Miletos entsteht eine Naturphilosophie, die die abstrakten Gesetzmäßigkeiten der Natur zu ergründen versucht. Diese Philosophie verbreitet sich - begünstigt durch die Auswanderung bedeutender Gelehrter im Zusammenhang mit der Unterordnung der kleinasiatischen Kolonien unter das von Kyros begründete Großreich der Perser im Jahr 546 - über die westlichen griechi-

²⁷⁴ Der Wendepunkt mag 585 v. Chr. gewesen sein. Dort gelang die Vorhersage der Sonnenfinsternis im Jahr 585 durch Thales. Dieses Ereignis kann in seiner Tragweite kaum überschätzt werden: Es begünstigte die Haltung, das Weltgeschehen, das zuvor eher dem launischen Götterwillen anheim gegeben war, prinzipiell als berechenbar anzusehen.

²⁷⁵ Mansfeld, Die Vorsokratiker, 1999, S.12, 13 und 40. Ein Satz des Anaximandros bringt diese Wandlung besonders zum Ausdruck: "Woraus die Dinge entstehen, dahin vergehen sie auch wieder *nach Notwendigkeit* (χρῆων). Denn sie zahlen einander Buße (δικη) und Strafe für ihre Sünde (αδικία) nach der *Ordnung* der Zeit." Selbst in der älteren Übersetzung mit religiöseren Vokabeln (hier in Anlehnung an Howald 1978, S.13) wird ein Bezug auf eine Ordnung statt auf eine Göttlichkeit sichtbar. Neuere Übersetzungen verwenden seit Kahns Hinweis (In: Seaford, Money and the early greek mind, 2004, S.201) neutralere, geradezu juristische Begriffe ("Ausgleich", "Übertretung") die den sachlich analytischen Duktus noch deutlicher machen.

schen Kolonien in Unteritalien. Dabei werden die verwendeten Begriffe zunehmend abstrakter. *λογος* (Sinn), *αρμονια* (Harmonie) und *νους* (Geist) stehen im Zentrum der Naturauffassung. Diese fortschreitende Abstraktion wurde von Seaford²⁷⁶ als Folge der beginnenden Verwendung von Geld und der damit einhergehenden Abstraktion vom konkreten Wert angesehen. Entscheidend für die Philosophie des Reichtums ist jedoch die langfristige Konsequenz dieser Abstraktion, nämlich die Entwicklung einer Ethik und Sozialphilosophie zu ermöglichen, die sich aus allgemeinen Gesetzmäßigkeiten ableitet und die Legitimation von Weisheit und damit herausgehobener Stellung im sozialen Raum durch Natureinsichten. Es sind nicht mehr nur der willkürliche Kampf und nicht mehr die daraus abgeleiteten praktisch subjektiven Empfehlungen, die Handlungen begründen, sondern die rationalen Erkenntnisse in allgemeine Zusammenhänge, die das Handeln legitimieren. Diese Zusammenhänge sind nur den Weisen - den Philosophen - offenbar und legitimieren Handlungen, wie etwa den freiwilligen Reichtumsverzicht²⁷⁷ einiger Philosophen, die sich aus einer rein vordergründigen Logik der Praxis nicht unmittelbar ergeben würden.

Der ersten, die an der Schwelle zu einem so bezeichnet abstrakteren Denken stehen, sind die sogenannten Vorsokratiker.²⁷⁸ Ihre Philosophie sollte

²⁷⁶ Seaford 2004.

²⁷⁷ Philosophen wie Pythagoras und die Kyniker (siehe spätere Ausführungen) beziehen sich auf höhere Einsichten und haben ihren freiwilligen Reichtumsverzicht in diesen Zusammenhang gestellt.

²⁷⁸ Über die Sinnhaftigkeit des Begriffes „Vorsokratiker“, der von Hermann Diels als Sammelbezeichnung für die bekannten Philosophen vor dem Erscheinen (und während des Wirkens) des Sokrates eingeführt worden ist, wurde vielfach gestritten (stellvertretend für andere sei Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, 1999, S.9, genannt). Tatsächlich ist diese Bezeichnung irreführend, weil sich die Vorsokratiker

jedoch nicht ohne den Hinweis auf die unsichere Quellenlage behandelt werden. Denn es sind keine vollständigen Werke der Vorsokratiker vorhanden, sondern nur Fragmente. Damit ist die Interpretation schwieriger, weil der größere Werk-Rahmen unvollständig ist. Dennoch sind aus der Vorsokratik Texte überliefert, die deutlich ihren Einfluss auf die klassische griechisch-römische Antike und damit auf die Grundlagen des europäischen Denkens erkennen lassen. Diese Texte zeigen einerseits die bisher skizzierten Haltungen, andererseits bereits Ansätze der Einstellung der späteren, klassischen Antike zum Reichtum.

Herakleitos (um 500 v. Chr.) etwa beklagt - in ähnlicher Attitüde wie Theognis - den Verfall der Sitten seiner Heimatstadt durch neuen Reichtum mit zynischem Spott:

"Möge es euch nie an Reichtum fehlen, Epheser, damit Eure Verlotterung an den Tag kommt"²⁷⁹

schwerlich sinnvoll nach inhaltlichen oder formalen Kriterien in eine Gruppe fassen lassen, sind doch ihre Ansichten und ihre philosophisch-programmatischen Perspektiven ebenso unterschiedlich, wie es die Menge und Qualität des überlieferten Materials ist. Außerdem werden Zeitgenossen des Sokrates wie Protagoras und Demokritos ebenfalls zu den Vorsokratikern gezählt. Dass der Begriff „Vorsokratiker“ im Schrifttum, oftmals mit einem anerkennenden Hinweis auf Diels, mehr oder weniger missmutig übernommen wird, liegt wohl nicht nur an einer Konvention, sondern auch an der überragenden Gestalt des Sokrates, die einen enormen Einfluss auf die antike Philosophie ausüben konnte.

²⁷⁹ Heraklit, Fragmente. Über die Natur, 125a. S. 82 (vgl. Diels-Vorsokr. Bd. 1, S. 102).

Damit greift Herakleitos indirekt den aristokratischen Gedanken des Theognis auf, dass der Reichtum zeigt, wie schlecht ein Mensch ist, weil nur der Gute (Adelige) mit Reichtum umgehen kann, der Schlechte (Nicht-Adelige) jedoch nicht. Herakleitos selbst war adelig, königlich sogar. Nach dem Zeugnis des antiken Biographen Diogenes Laertius²⁸⁰ hat er das Erbe seines Königtums nicht angetreten. Vielleicht war es in der Zeit der politischen Umtriebe nicht möglich, ein Königtum sicher zu übernehmen. Jedenfalls ist das Denken des Heraklit aristokratisch²⁸¹ und das Zitat zeigt, dass Herakleitos unverhohlen negativ dem Reichtum (zumindest seiner egalierenden Wirkung!) gegenüber eingestellt ist und im Umfeld seiner Aussage keine Begründung dafür bemüht. Der offenbar in Adelskreisen akzeptierte, zumindest von Theognis und den anderen zitierten Dichtern vorbereitete Grundgedanke, auf den sich der große Philosoph beziehen kann, ist einfach der, dass Reichtum die schon immer vorhandene "Verlotterung" des schlechten Menschen zum Vorschein bringt. Somit wäre der Reichtum fast positiv (immerhin als Aufdecker des Schlechten) zu verwenden, wenn nicht aus der Sicht des Adels ohnehin klar wäre, welche Menschen schlechter sind und welche nicht, nämlich jene von niederer Gesinnung und niederer Geburt. Somit ist der Ausspruch natürlich ironisch zu verstehen. Das Volk der Epheser, dessen König von Geburt Herakleitos selbst hätte sein sollen, kann aus Herakleitos Sicht eigentlich nichts mit Reichtum anfangen,

²⁸⁰ Diog. Laert. IX, 6.

²⁸¹ Gönner (Pl, Heraklit) fasst des Herakleitos Grundeinstellung zusammen: Die "Polis solle allein vom Fähigsten gelenkt werden". Diese aristokratische Denkart, die in der Vorsokratik wegen der fehlenden Überlieferung nur selten zu greifen ist, jedoch häufig naheliegt, tritt später im Werk Platons (siehe Kapitel II A 4.5) deutlich zu Tage.

er bringt eben nur seine Verlotterung, also seine fehlende edle Gesinnung, an den Tag.

Mit Pythagoras (ca. 575-500 v. Chr.²⁸²) geht die ironisch-trotzige Haltung der Dichter und Denker dem Reichtum gegenüber in eine neue Runde: Es werden Schulen gebildet, in denen die Philosophen, mittelalterlichen Mönchen ähnlich, relativ abgeschottet nach einer Art Ordens-Regeln auch örtlich gemeinsam leben.²⁸³ Eine philosophische Schule ist mehr als eine rein theoretische Lehre. Sie ist eine Lebensgemeinschaft in der Praxis, die durch gemeinsame Werte verbunden ist. Damit ist sie auch eine politische Kraft, besonders, da ihre Mitglieder, deren Anzahl teilweise beträchtlich gewesen ist, häufig Regenten und Adelige gewesen sind.²⁸⁴ Es kann bei den Pythagoreern und bei einem Großteil der frühen griechischen Philosophie, inklusive Sokrates und Platon von einer einflussreichen aristokratischen Bewegung gesprochen werden. Pythagoras allein soll hunderte Schüler

²⁸² PL, Pythagoras.

²⁸³ Hadot (1999 S. 17 und ff.) Diese Regeln übrigens, klingen zunächst sehr skurril: Man soll "die Spur des Topfes in der Asche verwischen" , "Vögel mit krummen Klauen nicht bei sich züchten" und dergleichen mehr. Den Eindruck, dass es sich bei den pythagoreischen Regeln um Skurrilitäten handelt, beseitigt auch Russels "Philosophie des Abendlandes" nicht. Russel führt die Vorschriften des Pythagoras auf aus der Orphik entlehnten Tabus zurück (Russel 2000, S.53.). Der antike Biograf Diogenes Laertius (Diog. Laert. VIII 14-19.), der selbst Spottgedichten auf Pythagoras verfasst hat, hat aber klärend darauf hingewiesen, dass Pythagoras Vorschriften symbolisch zu deuten seien. Dies passt zu der eingeschworenen Gemeinschaft der Pythagoreer, die geradezu einen geheimbündlerischen Charakter hat.

²⁸⁴ Zu Pythagoras Zeiten regierten seine Schüler in mehreren Stadtstaaten. (Mansfeld 1999, S. 98ff.).

gehabt haben, die teilweise über Generationen hinweg maßgeblichen Einfluss auf die Politik gehabt haben.²⁸⁵

Die Haltung der Pythagoreer dem Eigentum gegenüber ist negativ. Gegenüber dem kontemplativen Leben wird der Handeltreibende abgewertet.²⁸⁶ Im Grunde ist es nur Sache des sozial höher stehenden, sich der Philosophie zu widmen.

Das Eigentum (als bürgerliches Element, als Fundament für eine soziale Differenzierung die auf Reichtum beruht²⁸⁷) wird von Pythagoras abgelehnt. Der Mensch darf nichts sein eigen nennen.²⁸⁸

Bei Pythagoras selbst handelt es sich zwar, wie auch bei Sokrates, wahrscheinlich nicht um einen Adligen. Als Sohn eines Goldschmieds²⁸⁹ kann Pythagoras selbst ererbten Reichtum, aber sofern sein Vater nicht eine Adelige geheiratet hat, was ja, wie bei Theognis zu lesen war, gut möglich ist, eher keine hohe Geburt vorweisen. Sein Denken allerdings war in je-

²⁸⁵ Noch der Pythagoreer Archytas soll dem politisch sehr aktiven Platon durch seinen Einfluss auf den Tyrann Dionysios das Leben gerettet haben (Diog. Laert. VIII 78-81).

²⁸⁶ Russel 2000, S. 54.

²⁸⁷ Diese These wird in den späteren Kapiteln weiter verdeutlicht.

²⁸⁸ Diog. Laert. VIII 23.

²⁸⁹ Diog. Laert. VIII, 2. Pythagoras fertigte drei silberne Pokale. Der antike Doxograph ist allerdings nicht immer eine verlässliche Quelle (Reich 1998, S.8.), jedoch häufig die einzige. Außerdem gibt es keinen Grund, die Angaben des Diogenes Laertius bezüglich des Vermögensstandes der Philosophen zu bezweifeln, gibt er doch selbst Quellen an und berichtet manchmal auch über unterschiedliche und widersprüchliche Überlieferungen. Auch Russel sieht Pythagoras als Sohn eines vermögenden Vaters an. (Russel 2000, S. 51)

dem Fall aristokratisch. Pythagoras genoss bei seinen Schülern hohen Respekt und gebärdete sich sehr erhaben.²⁹⁰ Adelige und andere bereits relativ reiche Personen können sich über die Schule des Pythagoras durch ihre Bildung gegenüber anderen sozial differenzieren. Sie erzeugen und demonstrieren über die philosophische Schule soziales und kulturelles Kapital. Die genaue Zusammensetzung der pythagoreischen Schüler, ob sie adelig, reich, beides oder keines waren, ist nicht bekannt und müsste in einer gesonderten, tief in antiken Quellen schürfenden Arbeit erst noch untersucht werden. Da der Zugang zur Bildung in der Antike eher Reichtum vorausgesetzt hat²⁹¹ und die Pythagoras-Schüler politisch einflussreich waren²⁹², kann eine aristokratische Schülerschaft immerhin aus guten Gründen angenommen werden. Auch waren Berichten zufolge viele²⁹³ andere

²⁹⁰ Wie weit die Erhabenheit ging überliefert uns Diogenes Laertius (Diog. Laert. II VIII 19-20): "Niemals ward er dabei betroffen, wie er seine Notdurft verrichtete oder sich der Liebeslust hingab oder betrunken war. Er enthielt sich (..) des Lachens"

²⁹¹ Viele Fakten sprechen dafür: Die Kosten für Papier, die hohe Vergütung des Unterrichts der späteren sophistischen Lehrer (PL, S.382.), die zunächst geringe Alphabetisierung, die enormen Kosten für Bücher (Diog. Laert. VIII 14-19). Die notwendige Freistellung von Arbeit.

²⁹² Vgl. die bereits zitierten Mansfeld 1999, S.98ff. und Diog. Laert. VIII 78-81.

²⁹³ Zu den Ausnahmen zählt Xenophanes. Aufgrund seines Wanderlebens als Rhapsode kann man von einer geringeren Vermögensausstattung ausgehen, die allerdings auch Folge eines freiwilligen Verzichtes oder politischen Verfolgung sein kann, wie bei Anaxagoras (Diog. Laert. II 7, PL Anaxagoras, Mosse [1987] 1999 S.35, vgl. jedoch Stone (1990, S. 288ff) der überzeugende Argumente gegen eine tatsächliche Klage gegen Anaxagoras hervorbringt) und Herakleitos. Die Begüterung der übrigen bedeutenden Philosophen ist nicht überliefert.

vorsokratische Philosophen zumindest reich. Z. B. Thales²⁹⁴, Demokritos²⁹⁵, Empedokles²⁹⁶, Parmenides²⁹⁷ und Anaxagoras²⁹⁸. Selbst wenn sich aber unter den Pythagoras-Schülern und anderen Philosophen auch nicht-reiche Menschen befunden haben sollten: Entscheidend ist, dass die philosophischen Schulen, hier die Pythagoreer, ein neues soziales Differenzierungskriterium, die Bildung, stark gemacht haben und diese Bildung mit einer aristokratischen Haltung verbunden haben.

Die Pythagoreer versuchen in ihren theoretischen Betrachtungen ähnlich wie andere "Vorsokratiker" die kosmischen Gesetze der Weltordnung zu begreifen und suchen diese im logisch reinen Raum der mathematischen Zahl. Was aber ist die Weltordnung der Pythagoreer? Eine Ordnung, die nur Wenige, die sich der Kontemplation (nicht dem Erwerbsleben) widmen, erkennen können. Dies allein ist vor dem Hintergrund der früheren und späteren adeligen Propaganda als aristokratisch vereinnehmbar zu charakterisieren. Denn eine feste, nicht relative, sondern absolute Weltordnung, wie sie Pythagoras annimmt, kann eine Vorlage bilden für den Gedanken, dass der Adel aufgrund seiner Tradition, seines zuerst-in-der Herrschaft-Seins auch Anspruch auf die Herrschaft hat. Eine Weltordnung, die nur von aristokratischen Kreisen erkannt werden kann, lässt sich gut für eine aristokratische Propaganda verwenden. Spätere Philosophen wie

²⁹⁴ Aristoteles: Politik 1259 a. Vergl. die Ausführungen zu diesem Zitat im Kapitel "Aristoteles" II A 4.6 dieser Arbeit.

²⁹⁵ Diog. Laert. IX, 35.

²⁹⁶ Diog. Laert. VIII, 66.

²⁹⁷ Diog. Laert. IX, 21.

²⁹⁸ Diog. Laert. II, 6.

Platon haben genau diese Legitimationsrichtung ausgebaut und wirksam für die aristokratische Propaganda verwendet.

Die irdischen Güter sind gegenüber dieser Weltordnung unwichtig. Pythagoras selbst glaubte zudem an die Unsterblichkeit der Seele und behauptete sogar, sich an die früheren Inkarnationen seiner durch die Unterwelt gereisten Seele erinnern zu können.²⁹⁹ Auch dieser Mystizismus wird sich bei Platon wiederfinden.

Gegenüber der mathematischen Ordnung der Welt und der Unsterblichkeit der Seele ist ein irdisches Gut wie der Reichtum unwichtig. Der ganze Empfehlungskanon des Pythagoras beruht auf Enthaltensamkeit.³⁰⁰ Reichtum hat gegenüber der Kontemplation und der geistigen Erhabenheit keinen Wert. Ein anderes Kriterium, ein soziales Differenzierungskriterium, muss hinzukommen, wenn Reichtum irgendeinen Zweck haben soll: Die Vernunft. Anders ausgedrückt, der kultivierte Umgang mit dem Reichtum.³⁰¹ Mit den

²⁹⁹ Diog. Laert. II VIII 11-14.

³⁰⁰ Vgl. Aristophon über die Pythagoreer: "Sie nähren sich mit Kräutern, stillen auch mit Wasser nur den Durst" Diog. Laert. II VIII 38.

³⁰¹ Warum ist Vernunft ein anderer Ausdruck für "kultivierter Umgang"? Weil Vernunft eine Eigenschaft ist, die in philosophischen Schulen unter Anleitung eines Lehrers in Bezug auf die Lebenspraxis trainiert wird. Was vernünftig ist, wird in der philosophischen Schule gelehrt und (vor-)gelebt. Dass sich Handeln überhaupt an einer bestimmten Art Vernunft orientieren soll, ist bereits eine Lehre der Schule. Denkbar wäre ja auch eine reine Praxislogik, eine *Techne*, wie sie später die sogenannten Sophisten favorisieren (vgl. die Ausführungen im entsprechenden Kapitel (II A 4.1) dieser Arbeit) oder derart, wie es später Machiavelli lehrt. Die Vernunft der vorsokratischen philosophischen Schulen ist jedoch eine, die auf allgemeine und eher abstrakte, kosmische Prinzipien rekurriert. Von diesen Einsichten, die zunächst losgelöst von praktischen Fragen gesucht werden (das ist vielleicht

dargestellten allgemeinen Betrachtungen des Pythagoras ist eine Geringschätzung des Reichtums gut vereinbar. Wie genau sich diese Ablehnung argumentativ ergibt, ist in den Texten nicht greifbar. Die Geringschätzung selbst geht jedoch auch aus einem kurzen Hinweis des antiken Biographen Diogenes Laertius³⁰² hervor. Demnach lebten die Pythagoreer in Gütergemeinschaft und machten damit in der Praxis einen Reichtum ihrer Anhänger sogar unmöglich.

Damit bewährt sich ein Teil der Grundthese dieser Arbeit auch bei Pythagoras: Der Reichtum wird einerseits gering geachtet, andererseits wird nicht direkt und überzeugend erklärt, warum der Reichtum gering zu achten ist. Es liegt nahe, anzunehmen, dass die Abwertung des Reichtums aufgrund seiner Wirkung als antiaristokratische soziale Differenzierung abgelehnt wird, wie es bereits im adeligen Diskurs vor Pythagoras der Fall war.

Gegenüber der aristokratischen Bildung und Kultivierung wird der Reichtum sofern überhaupt in der Überlieferung erwähnt, in der Vorsokratik deutlich abgewertet, ohne dass sich dies aus einer expliziten und nachvollziehbaren Argumentation ergeben hätte. Die Argumentation bleibt einfach die: Was wirklich zählt, sind Seelenqualitäten und Einsichten in höhere Ordnungen. Der Reichtum ist demgegenüber unwichtig. Diese Haltung knüpft an die oben dargestellte adelige Grundhaltung bestens an. Sie ist zu Homers und Hesiods Zeiten, soweit erkennbar, noch völlig unbekannt. Mit der Entstehung der Philosophie hingegen wird sie zum Programm. Wie wir sehen werden, knüpfen viele Philosophen an diese Haltung an. Es ist in der

der wesentliche Unterschied zu einer bloßen verallgemeinerten Praxislogik), werden dann praktische Verhaltensweisen abgeleitet.

³⁰² Diog. Laert. VIII 10.

Antike kein Philosoph und kein philosophischer Textschnipsel greifbar,
der dieser Haltung widerspräche.

II A 3.6 DIE GESELLSCHAFTLICHE FUNKTION DER ANTIKEN PHILOSOPHIE

Die europäische Philosophie im engeren Sinn entstand mit Thales und Anaximandros in Miletos, einer wirtschaftlich führenden Stadt der Griechen.³⁰³ An der kleinasischen Küste gelegen, ist Miletos die Metropole, die zwei große Kulturräume, Asien und Europa, miteinander verbindet. Die wirtschaftliche Prosperität, der Fernhandel und das Münzgeld³⁰⁴ haben zu Reichtum geführt. Ein Reichtum der nun auch für philosophische Kontemplation benutzt wird.

Seafords³⁰⁵ These, dass das Geld die Entstehung der Philosophie begünstigt hat, kann erweitert werden: Nicht nur das Geld, sondern auch der Reichtum hat die Entstehung der Philosophie begünstigt. Einerseits hat der Reichtum nämlich, wie bei der Haltung der zitierten Adelligen erkennbar, als soziales Differenzierungskriterium die Begehrlichkeit eines alternativen sozialen Distiktions-Kriteriums geschaffen, weil Reichtum und politische Umwälzungen die soziale Mobilität erhöht haben. Diese Begehrlichkeit wurde mit der Philosophie als esoterische Kenntnis des richtigen Handelns, als Bildung und als Kultiviertheit erfüllt. Die ursprünglich in Form loser Naturspekulation vorliegende "Philosophie" wäre vielleicht als bloße Kuriosität im Treiben der Kultur vergessen worden, wenn sie nicht plötzlich eine soziale Funktion als Unterscheidungskriterium durch Bildung und damit, wie in der Praxis der Lehrtätigkeit des Pythagoras, als Le-

³⁰³ NP, Band 8, S.174. Siehe auch Hollenstein 2004. S. 84.

³⁰⁴ Seaford, Money and the early greek mind, 2004, S.199.

³⁰⁵ Vgl. Kapitel II A 1.

gitimation von Herrschaft übernommen hätte. Ansonsten wäre es nur Zufall, dass die Philosophie genau zu der Zeit entsteht, da die herrschende Klasse der Adligen ein Legitimationsproblem hat. Die Philosophie erfüllt eine Funktion der Differenzierung innerhalb der Gesellschaft und zwar als Antwort auf den eben entstandenen bürgerlichen Reichtum.

II A 3.7 "ASKESE" ALS LÖSUNG: DAS REICHTUMSPROBLEM DER ANTIKEN PHILOSOPHEN

Einerseits hat also der Reichtum die Entstehung der Philosophie aus gesellschaftlich-funktionalen Gründen begünstigt. Andererseits und für die nun folgenden Ausführungen wichtiger, hat der Reichtum die Philosophie überhaupt erst ermöglicht, indem er die materiellen Voraussetzungen für ein Leben ohne Arbeit schuf.

Somit hat die Philosophie spätestens dann, wenn sie sich agitativ gegen den Reichtum wendet und ihn abwertet (so wie es eben zu Beginn der Antike geschehen ist), ein Legitimations-Problem: Wenn der Reichtum eine materielle Basis ist, von der aus fast alle Philosophen philosophieren, dann wirkt die Abwertung des Reichtums für sich genommen inkonsequent und fadenscheinig.

Genau diesem Punkt hat auch Pythagoras versucht, entgegenzuwirken. Wenn nämlich Reichtum eine Voraussetzung für Philosophie bleiben würde, dann wäre das neugeschaffene soziale Differenzierungskriterium, die Philosophie, abhängig von dem anderen, dem konkurrierenden neuen sozialen Differenzierungskriterium, dem Reichtum. Diese Abhängigkeit passt nicht in das Bild des erhabenen Philosophen. Und wohin mit dem Widerspruch? Einerseits ermöglicht der Reichtum die Philosophie, andererseits soll er als soziale Differenzierungsmöglichkeit gegenüber der Bildung gemäß des philosophischen Programms abgewertet werden. Die Lösung heißt in der ganzen Vorsokratik und weit darüber hinaus: Askese.

Die Askese macht die Philosophie unabhängig vom Reichtum, weil sie den Bedarf an Gütern reduziert. Die Askese ist das Programm, zur Lösung des Reichtumsproblems der Philosophen. In der Vorsokratik wird diese Lö-

sung entworfen, bei späteren Philosophen, wie wir noch sehen werden, wird die Askese-Lösung weiter verfeinert.

Askese bedeutet ursprünglich Übung, Übung im Verzicht, Übung des einfachen bedürfnislosen Lebens. Die Askese wird in der Vorsokratik noch nicht aus einer expliziten Argumentation heraus gerechtfertigt. Aber die Askese, ursprünglich aus dem Dionysos-Kult stammend und mit religiösen Motiven verbunden³⁰⁶ wird in der Vorsokratik philosophisch legitimiert, indem die Philosophen sie praktizieren. Herakleitos³⁰⁷ und Pythagoras, eine Generation später auch Empedokles lebten sie.³⁰⁸ Die Ablehnung des unnötigen Luxus bei Pythagoras Zeitgenossen Xenophanes³⁰⁹ lässt ebenfalls auf eine asketische Haltung schließen.

Die Askese begünstigt als Verzichtübung sich von seinem Vermögen zu trennen. Damit wird die Wohltätigkeit unterstützt. Empedokles ist mit seinem Reichtum spendabel umgegangen und hat ihn sowohl für die Polis als auch für Bedürftige eingesetzt, wofür er hoch geachtet wurde.³¹⁰ Für den späteren Pythagoras-Schüler Archytas³¹¹ ist die Zuwendung Reicher an Arme eine Selbstverständlichkeit, die sich aus dem Streben nach der kosmischen Harmonie ergibt.

³⁰⁶ Rohls 1999, S.11 und S.41.

³⁰⁷ Diog. Laert. IX 2-6.

³⁰⁸ Rohls 1999, S.11.

³⁰⁹ Baloglou/Constantinidis 1993, S.24.

³¹⁰ Diog. Laert. VIII 69-74.

³¹¹ Archytas, Fragmente. In: Fuhrmann, Die Anfänge der abendländischen Philosophie, 1991, S.84.

Die Askese ermöglicht die Loslösung vom Reichtum in der Praxis. Die Philosophen demonstrieren durch die Askese ihre Unabhängigkeit. Das Ansehen der Philosophen und mit ihnen das des neuen Distinktionskriteriums steigt, und zwar in doppelter Hinsicht: Einerseits durch den Verzicht, der die Erhabenheit unterstreicht und so jeden Verdacht der Fadenscheinigkeit unmöglich macht. Andererseits durch die durch Eigenverzicht gesteigerte Möglichkeit der Freigiebigkeit.

Bei Pythagoras kommt zu der Askese noch eine weitere Lösung, des Reichtumsproblems oder anders betrachtet eine Verabsolutierung der Askese-Lösung hinzu: Die Gütergemeinschaft.³¹² Durch die Gütergemeinschaft werden vom Reichtum herrührende soziale Differenzierungen nivelliert. Es kommt innerhalb der pythagoreischen Schule nicht mehr auf Besitz an. Die Praxis zeigt das deutlicher als die Theorie.

Es fehlt gerade eine breitere theoretische Legitimation der Reichtumsabwertung in der Vorsokratik. Aber die Philosophen werten den Reichtum zum Teil auch in ihrer Lebens-Praxis erkennbar ab, obwohl sie von Geburt an größtenteils selbst reich waren. Sie tun das, wie es diese Arbeit bis hierhin als möglich herausgearbeitet hat³¹³, aus der historischen Situation heraus um ein neues soziales Differenzierungskriterium zu etablieren, das

³¹² Diog. Laert. VIII 10.

³¹³ Das Motiv von Menschen, die vor 2500 oder auch nur vor 50 Jahren lebten ist letztlich Gegenstand der Spekulation, wenn es nicht von den Menschen selbst verkündet wurde. Somit kann eine wissenschaftliche Arbeit ein solches nur nahelegen. Eine wissenschaftliche Arbeit kann untersuchen, ob sich die Annahme eines Motivs mit den bekannten Handlungen und Äußerungen eines oder mehrerer Individuen deckt. Genau das hat die Arbeit bis hierhin getan und eine Deckung festgestellt, so dass diese Motivlage der Philosophen nahegelegt werden kann.

ihnen besser erscheint (und dass sie selbst besser sozial differenziert - von den bloß reichen nämlich, von jenen, die zwar reich sind, jedoch über keine höhere Bildung und kein "rechtes" Verhalten verfügen).

Mit Pythagoras und Thales erscheinen außerdem gegenüber Theognis und Heraklit etwa zwei Philosophen, die eher dem neureichen Bürgertum entstammen. Die Philosophen der Vorsokratik sind sehr reiche Bürger, wandernde Rhapsoden oder adelige Dichter. Es entsteht daraus so etwas wie ein Typus des Philosophen, der sich aus verschiedenen Charakter-Elementen zusammensetzt, die sich mit modernen Begriffen etwa so bezeichnen lassen: a) Aristokratischer Habitus und aristokratische Denkweise, b) unabhängiges Denken bis hin zu bürgerlichem Freidenkertum, c) welterfahrener Lehr- und Forschergeist und d) aus der Sicht der Zeitgenossen verehrungswürdige intellektuelle Brillanz manchmal in Verbindung mit einer eigenbrötlerischen Schrulligkeit. Diese Typisierung festzuhalten ist notwendig, um dem Eindruck entgegenzuwirken, es handle sich bei den Philosophen ausschließlich um reine Aristokraten oder sehr reiche Menschen. Gerade die Verbindung dieser Elemente macht die Reichtumsphilosophie der Antike aus. Es handelt sich bei den Protagonisten der Reichtumsphilosophie um keine homogene Gruppe. Dennoch entwickeln die Philosophen in der griechischen Antike eine zumindest in wesentlichen Punkten relativ homogene Reichtumsphilosophie, was mit ihrer ausgesprochenen Nähe zur Aristokratie zusammenhängt.

II A 4 REICHTUM IN DER KLASSISCHEN ATTISCHEN PHILOSOPHIE

II A 4.1 DIE SOPHISTIK ALS VERSCHMÄHTE ALTERNATIVE ZUR ARISTOKRATISCHEN "PHILOSOPHIE"

Mit den sogenannten "Sophisten", durch die die Philosophie auch im griechischen Mutterland, insbesondere im reichen Athen³¹⁴, Einzug hält, sind neue Gedanken verbunden. Die Einbettung des Menschen in eine von außen gegebene kosmische Ordnung wird in Frage gestellt und die bisherigen Lehren der Philosophen somit zum Teil angezweifelt. Im Zentrum des Denkens steht nun nicht mehr die Natur, sondern die kontingenten Konventionen des Menschen. Es geht nicht mehr um eine universale Weisheit, sondern - bescheidener und pragmatischer - um "Wohlberatenheit".³¹⁵ Ethische Gedanken werden nicht mehr von einer universalen Richtigkeit abgeleitet sondern das Maß aller Dinge, so der berühmte *homo mensura*-Satz des Protagoras (485 bis 415 v. Chr.), ist nun³¹⁶ der Mensch selbst.

³¹⁴ Ab 440 lebt nahezu jeder bedeutende Philosoph zumindest zeitweise in Athen. Durch den Attischen Seebund ist Athen nach den gewonnenen Perserkriegen nicht nur selbstbewusst und mächtig, sondern auch reich geworden. Die Stadt bildet durch Architekten, Bildhauer, Dichter und Philosophen eine kulturelle Blüte.

³¹⁵ PL, Protagoras S. 573.

³¹⁶ Die Formulierungen "nun" und "nicht mehr" entsprechen der klassischen Sicht auf den Ablauf der Philosophiegeschichte (z.B. Rohls 1999, S.41) in dem die Sophistik der vorhergegangenen Vorsokratik gegenübergestellt wird. Es ist aber demgegenüber auch möglich, dass die Sophistik schon länger, vielleicht sogar vor der Vorsokratik existierte, sich aber nicht schriftlich niedergeschlagen hat, oder eben aus

Die Sophisten waren im reich gewordenen Athen gefragte Lehrer³¹⁷, Anwälte vor Gericht, Experten in Finanzangelegenheiten³¹⁸ und auch gewandte Politiker - die Elite, - nicht die des alten Adels, aber die einer neuen, aufstrebenden, aber den Adel suchenden Bürgerschaft: Protagoras (485-415 v. Chr.)³¹⁹ kam aus einer reichen Familie und Gorgias³²⁰ war so reich, dass er eine goldene Statue von sich selbst im Apollotempel aufstellen lassen konnte.

Die intellektuelle Haltung der Sophisten ist allgemeinen weniger apodiktisch, sondern eher skeptizistisch. Ihr Denken ist weniger prinzipiell, sie vertreten eher eine "Situationsethik."³²¹ Mit ihren dennoch revolutionären Gedanken machen die Sophisten der bis dahin legitimen Kulturinstanz, wo sie sich nicht vom Adel vereinnahmen lassen, diesem Konkurrenz. Die Sophisten werden von anderen, adelig legitimen Philosophen, insbesondere

propagandistischen Gründen nicht überliefert wurde. Denn für den Adel ist die Lehre einer kosmischen Ordnung günstiger, als der Relativismus der Sophistik. Platon hätte dieser Spekulation zufolge der Sophistik - neben der ansonsten gelungenen Bekämpfung - in dieser Hinsicht einen Bärendienst erwiesen, da er ihr durch seine Gegenpositionierung überhaupt Aufmerksamkeit zukommen ließ, was allerdings aufgrund der (auch argumentativen) Stärke der Bewegung nicht anders möglich war.

³¹⁷ Für ihren Unterricht nahmen sie von ihren Schülern ein beträchtliches Honorar (vgl. auch: PL, S. 382) Hippias zum Beispiel nahm zwei Talente für seinen Unterricht (Platon, Hippias, 282).

³¹⁸ NP, Band 10, S.348.

³¹⁹ PL, S. 572.

³²⁰ PL, 257 ff. (Otto Baumhauer).

³²¹ PL, S.259.

von Platon³²², hinsichtlich ihrer intellektuellen Würdigung daher schmäherlich behandelt.

Dies geschieht besonders durch die Erwähnung, dass sie für ihre Lehren Geld nehmen. Diese Schmäherung zieht sich - wie viele Gedanken Platons

³²² Die Platonischen Dialoge tragen zum Teil sogar die Namen der Sophisten, z. B. Protagoras. In diesen Dialogen wird sich mit den Positionen auseinandergesetzt. Eine Würdigung erfahren die sophistischen Philosophen somit durchaus, jedoch ist diese mit rhetorischen und intellektuellen Schmäherungen durchzogen wie z. B. die folgende Formulierung exemplarisch für viele andere zeigt: (Das Beispiel wurde übrigens gefunden, indem ein beliebiger Band aus Platons philosophischen Schriften herausgenommen und aufgeschlagen wurde. Bereits auf der ersten zufälligen Seitenaufschlagung - das mag die Häufigkeit solcher Stellen illustrieren - wurde die folgende Stelle angetroffen:) "...das uns der Sophist nicht täusche mit der Anpreisung seiner Waren, wie es bei den Händlern (...) üblich ist, beim Kaufmann und Krämer. [Diese Geringschätzung der Händler ist ebenfalls typisch für Platon und wird uns im Kapitel zu Platon noch öfter begegnen] Denn was von ihnen dargebotenen Waren wirklich tauglich oder untauglich ist für den Körper, das wissen weder sie selbst - preisen aber alles an beim Verkauf - noch ihre Käufer (...) ebenso treiben es die Händler mit Wissensvorräten: von Stadt zu Stadt umherziehend bieten sie im Groß- und Kleinverkauf jedem kauflustigen ihre Waren dar, und preisen alles an, was sie verkaufen, und doch, mein Bester, dürften gar manche von ihnen nicht wissen, was davon der Seele zuträglich oder schädlich ist." (Platon, Protagoras 313). Durch das ganze Werk Platons zieht sich die Kritik an den Sophisten. Künstler schufen schönere Werke, bekämen aber weniger Geld dafür (Platon, Menon, 91) Oft werden jene, die für den Unterricht bei Sophisten wie Protagoras bezahlen, mit ironischen Randbemerkungen versehen, wie Kallias (Platon, Kratylos, 391).

und der legitimen griechischen Philosophenkultur - bis in die Moderne hinein.³²³

Es muss gesagt werden, dass der Begriff Philosoph wahrscheinlich von Platon stammt³²⁴, und dass dieser aus seinen eigenen aristokratischen Motiven heraus gerade solche Menschen als Philosophen bezeichnet hat, die aristokratisch dachten. Die Philosophen nannten sich eigentlich Sophisten und stärkten zum Teil die sich entwickelnde athenische Demokratie. Umso schärfer wurden diese Sophisten von Platon den "Philosophen" gegenübergestellt. Schon in dem Begriff "Philosoph" steckt daher der aristokratisch propagandistische Kampf um die legitime Kultur und der Sieg der Aristokratie.

Die (aus heutiger Sicht übrigen Philosophen) "Sophisten" rütteln zum Teil an den Grundfesten der damaligen griechischen Gesellschaft. Diese Gesellschaft war zwar in Athen inzwischen demokratisch organisiert. Das erklärt, warum die Sophisten, sofern sie selbst nicht adelig waren, was im Einzelnen im Dunkeln bleibt, dennoch auf der anderen Seite für die anti-demokratische Propaganda der Aristokraten durchaus nicht völlig wertlos waren. Die Besetzung der Position der legitimen Kulturschöpfer ist aber durch die Sophisten noch streitiger geworden als zuvor und einige radikale Gedanken der Sophisten passen weder in die demokratische Polis-Ordnung noch in die aristokratische Propaganda.³²⁵ Antiphon zum Beispiel

³²³ Bei Hirschberger (Geschichte der Philosophie 2000, S. 58.) zum Beispiel ist die Sophistik, wenn überhaupt, eine "unechte" Philosophie.

³²⁴ Vgl. auch Dunshrin 2010, S.1.

³²⁵ "Denn die Sophistik konnte", folgert auch Mosse (1999, S.60), "ebenso den demokratischen Diskurs, wie auch den Diskurs der Gegner dieser Staatsform legitimieren".

behauptete die Gleichheit von Barbaren und Griechen, Herren und Sklaven.³²⁶ Er erklärt das Übertreten der Gesetze unter Umständen für richtig, solange es niemand merkt.³²⁷ Protagoras leugnet sogar die Existenz der Götter.³²⁸ Dies alles macht die Sophistik zum Feind der aristokratischen Propaganda. Die Leugnung der aristokratischen Götter ist eher ein Infragestellen der Legitimationsbasen des klassischen Adels, sie lässt sich somit auch politisch, wenn auch nicht automatisch als demokratisch lesen. Die Einführung der allgemeinen Schulpflicht und der Lehrerbezahlung auf Polis-kosten, die Protagoras in Thuroi einführt³²⁹ zeigen ebenfalls deutlichere demokratische Züge, weil Bildung auf Staatskosten eher egalisierend wirkt. Protagoras war außerdem ein Freund des demokratischen Perikles.³³⁰

Die Verurteilung des Antiphon zum Tode und die Verbannung des Protagoras - so sie überhaupt wirklich stattgefunden haben³³¹ - zeigen wiederum eher ihre Gefahr für die politische (demokratische) Ordnung.

Somit sind die Sophisten eine aufstrebende intellektuelle Elite, die zwar nicht eindeutig aristokratisch oder demokratisch ist, jedoch den Kontakt

³²⁶ PL S.23

³²⁷ Rohls 1999, S.42. Dies geht allerdings aus der Naturrechtsvorstellung des Antiphon hervor. Demnach sind die Gesetze gestaltbare Konventionen und keine kosmischen Naturgesetze. Als solche braucht ihre Übertretung keine Scham auszulösen (Vgl. Popper 2003, S.83).

³²⁸ PL S.572

³²⁹ PL, S.572.

³³⁰ PL, S.572.

³³¹ Zweifel hat Stone 1990 S. 274ff.

mit dem legitimeren Adel, nicht zuletzt wegen ihrer hohen Lehrgebühren und ihrem Wunsch nach Anerkennung durch die legitime Kultur gesucht haben wird. Das zeigen auch die platonischen Dialoge. Dort treffen sich Sophisten bisweilen in den Häusern sehr reicher und aristokratischer Menschen.

Die Reichtumsphilosophie der Sophisten, soweit greifbar, bewegt sich daher in den wesentlichen Punkten im Fahrwasser der bisherigen Reichtums-Philosophie. Die bisher dargestellte aristokratische Reichtumsphilosophie hat sich entweder schon als legitime Kultur etabliert und Emporkömmlinge müssen diese legitime Kultur annehmen, um sozial anerkannt zu werden, oder es findet noch ein Kampf um diese legitime Kultur statt, der allerdings spätestens in der Klassik bei Platon - in der Frage der Kultur, nicht unbedingt der Herrschaft - zugunsten des Adels entschieden wird.

Andererseits überrascht es nicht, wenn die Sophisten den Reichtum nicht mehr forsch und mit aller Gewalt ablehnen, sondern nur den "guten Ton" des Adels und der Philosophen - nämlich die sanfte *Erhabenheit* über den Reichtum - übernehmen. Diese Erhabenheit scheint bereits ein etablierter Ausdruck hoher Stellung zu sein.

Antiphon³³² kritisiert das Horten und die eingebilddete Abhängigkeit der Menschen vom Reichtum. Er erzählt die Geschichte eines Mannes, der einen Schatz versteckt hatte, anstatt ihn für Zinsen auszuleihen. Der Schatz wird ihm gestohlen und seiner Betrübniß hierauf antwortet der vormals Leihwillige, er solle doch statt des Schatzes einen Stein verstecken und den Stein für einen Schatz halten. Er könne sich dann genauso fühlen wie zuvor, da er von dem vergrabenen Schatz ohnehin keinen Gebrauch mache.

³³² Antiphon (bei Stobaios III, 16,30. In: Kyrkos, Antiphon..., 1988, S.65) wandelt eine Fabel des Aesop (Aesop, Fabeln, Der Geizhals.) ab.

Einerseits ist diese Geschichte mit einer Prise unüberhörbarer Ironie gewürzt - in diesem Punkt daher durchaus aus dem zuvor durch die adelige Propaganda erzeugtem Selbstverständnis eines Philosophen heraus zu verstehen, der den Reichtum eben nicht braucht und die Abhängigkeit anderer davon belächelt. In der späteren Geschichte der Reichtumsphilosophie kommt der hier anklingende Gedanke immer wieder vor, dass Reichtum, der groß genug ist, Schätze zu horten, eigentlich für den Einzelnen unnützlich ist. Antiphon spricht andererseits spöttisch von einer Art Vergnügen des Hortenden, der doch damit zugleich viele Genüsse, die der Reichtum eigentlich zu gewähren im Stande sei, verschmäht.³³³ Hier nämlich zeigt sich eine andere Stoßrichtung als bei den bisherigen Philosophen, die das Nutzen des Reichtums für Genüsse nicht betonen würden. Für Antiphon ist auch das Verleihen gegen Zinsen sinnvoll, da auf diese Weise andere den Reichtum nutzen können³³⁴ und über die Zinsen auch dem Eigentümer Nutzen zufließt. Das Vergraben im Wald hingegen nützt niemandem. Antiphon erweist sich hier einerseits wegen seines anklingenden Bezuges auf die psychologische Motivation des Menschen, andererseits wegen der tieferen Einsicht in die wirtschaftlichen Zusammenhänge, die in

³³³ Antiphon bei Stobaios III, 10, 39. In: Kyrkos 1988, S.65.

³³⁴ Das Horten großer physischer Geldsummen ist volkswirtschaftlich gesehen nicht wünschenswert, da dem Wirtschaftskreislauf in diesem Fall das Geld mehr und mehr entzogen wird und eine Deflationsspirale entstehen kann. (Hierzu allerdings kritisch Hülsmann 2014, S. 99 ff.) Der Zins muss in modernen Gesellschaften den Anreiz schaffen, das Geld im Kreislauf zu halten, anstatt es zu horten. (Selbst zinskritische Alternativ-Autoren (z. B. Lietaer 2000) schlagen deshalb vor, dass Währungssysteme ohne Zins diesen Anreiz enthalten, etwa durch ein Geld nach dem Vorbild mittelalterlicher Lokalwährungen, das sich im Zeitverlauf abwertet um die Funktion des Zinses in einem System ohne Zins aufrechtzuerhalten, was allerdings auch im jetzigen Geldsystem durch die Inflation vorliegt)

der Antike relativ selten ist, als - im Vergleich mit Platon und Aristoteles - recht moderner Denker.

Andererseits knüpft Antiphon deutlich an die bisherige Reichtumsphilosophie an:

"Denn wenn Gott einem Menschen gar keine Güte geben will, nämlich in dem er ihm Reichtum gewährte, ihn aber am rechten Denken arm macht, so beraubt er ihn beider Dinge, indem er ihm das eine entzieht"³³⁵

Diese Anknüpfung an die dargestellte Reichtumsphilosophie ist zu Antiphons Zeit inzwischen fast notwendig geworden, um einerseits als Philosoph überhaupt ernst genommen zu werden, andererseits um sein eigenes Wissen, seine eigene Berufung nicht abzuwerten. Denn Antiphon will den Reichen Wissen anbieten, mit Geld umzugehen. Wenn er sagte, Reichtum sei an sich gut, ohne dass es auf den Gebrauch ankäme, hätte er sein Wissen überflüssig gemacht und zugleich seine Anerkennung als Philosoph, oder als legitimer Vertreter der Weisheit, um die er - besonders als "Sophist" - erst kämpfen musste, gefährdet.

Auch bei dem Sophisten Anonymus Iamblichi³³⁶ findet man die legitime Philosophie:

³³⁵ Antiphon bei Stobaios III, 16,30. In: Kyrkos, Antiphon..., 1988, S.67.

³³⁶ Bei dem neuplatonischen Philosophen Iamblichos entdeckte man (Friedrich Blass im Jahr 1889. In: Kyrkos, Antiphon..., 1988, S.129.) einen Text, der auf das Ende des fünften Jahrhunderts datiert wurde. Die Autorschaft ist unbekannt, vermutet wird von Kyrkos (nach Untersteiner, 1988, S.129.), dass es sich um einen Sophisten, vielleicht aus der zweiten Generation, möglicherweise um Hippias, handelt.

Darüber hinaus soll man sich nicht von dem Streben nach immer mehr Besitz leiten lassen, auch darf man nicht glauben, dass die Macht, die sich nun auf ein mehr an Besitz stützt, eine Tüchtigkeit sei...³³⁷

Die Erhabenheit des Philosophen ermöglicht den überlegenen Umgang mit dem Reichtum:

"Nun aber muss sicherlich jeder Mensch im hohen Grade selbstbeherrscht sein, solch ein Mensch aber würde am ehesten der sein, der über das Geld erhaben wäre, durch das alle Leute verdorben werden"³³⁸

Tugend steht dem Menschen - gemäß der philosophischen Programmatik - viel besser als Reichtum, der die Menschen verdirbt. Warum aber streben die Menschen dann nach Reichtum? Die Angst, sagt Anonymus Iamblichi, treibt die Menschen dazu.³³⁹ Der Reichtum gewährt scheinbar Schutz vor unvorhergesehenen Ereignissen und scheint daher den Tod fernzuhalten. Außerdem empfinden Menschen sich oft als Konkurrenten und wollen voller Eifersucht reicher und mächtiger sein als der Nachbar.

Solch individuellem Streben mit all seinen schlechten Folgen will Anonymus Iamblichi, eine Einschränkung durch die Gesetze entgegen gehalten wissen. Die Gesetze nämlich gewähren einerseits dem Besitzenden Schutz, andererseits sorgen sie für einen dauerhaften Frieden der Menschen un-

³³⁷ Anonymus Iamblichi (6. p. 100,5). In: Kyrkos 1988 S. 147.

³³⁸ Anonymus Iamblichi (4. p. 98,17). In: Kyrkos 1988 S. 143.

³³⁹ Anonymus Iamblichi (4. p. 98,17). In: Kyrkos, 1988 S. 143.

tereinander, indem sie einen sozialen Ausgleich ermöglichen.³⁴⁰ Die *εὐνομία*³⁴¹, die wohlgeordnete Gesetzeslage, kann allein den Frieden garantieren. Beweis dessen ist, dass das durch Gesetze ermöglichte Vertrauen die Basis des Austausches ist, denn Geld erfährt seinen Wert nur durch dieses Vertrauen.³⁴² Auch Anonymus Iamblichi erweist sich damit als recht moderner Denker.³⁴³

Die private Wohltätigkeit ist für Anonymus Iamblichi nicht ausreichend.³⁴⁴ Sie greift zu kurz, denn sie ist erstens nicht unerschöpflich, zweitens macht sie tendenziell den Gebenden ärmer und drittens verführt sie zur Schlechtigkeit, weil der Geber Gegenleistungen fordert. Das gesetzliche Handeln hingegen ist von diesen Nachteilen frei und erweist allen Menschen eine Wohltat. Wer gesetzestreu ist, ist also viel wohltätiger als einer, der bloß seinen Nachbarn Geld schenkt. Andererseits ermöglichen die Gesetze den Austausch zwischen Reichen und Armen: "Den in Not befindlichen wird von den Besitzenden infolge des leichten Verkehrs und des allgemeinen Vertrauens, die aus der Wohlgesetzlichkeit erwachsen, geholfen."³⁴⁵

³⁴⁰ Anonymus Iamblichi (7. p. 101,11). In: Kyrkos 1988 S. 151.

³⁴¹ Anonymus Iamblichi. In: Fuhrmann 1991, S. 198f.

³⁴² Der griechische Geldwert bemaß sich weniger aus dem gesetzlichen Nominalwert als aus dem Gewicht des Edelmetalls (NP, Band 4, S.875). Der Wert des Edelmetalls ist aber zum Teil von dem Vertrauen darauf abhängig, dass andere ihn nicht verkennen.

³⁴³ Anonymus Iamblichi wurde von Fikentscher (in Baloglou/Constantinidis, Die Wirtschaft in der Gedankenwelt der alten Griechen, 1993, S.39) als der erste Markttheoretiker bezeichnet.

³⁴⁴ Anonymus Iamblichi (3. p. 97,16) Kyrkos 1988, S. 141.

³⁴⁵ Anonymus Iamblichi. In: Fuhrmann 1991, S. 199 (vergl. 7. p. 101,11. In: Kyrkos, Antiphon..., 1988 S. 151).

Anonymus Iamblichi denkt sich eine wohlgeordnetes Zusammenleben zwischen Menschen von unterschiedlichem Status. Er erweist sich in dem Sinne als fortschrittlicher Denker, als dass er den Zusammenhang zwischen friedlichem Zusammenleben, das allen Menschen innerhalb einer Gesetzessphäre dienlich ist, und einem fairen finanziellen Ausgleich unter den Menschen entdeckt.

Anonymus Iamblichi geht damit bedeutende Schritte im Hinblick auf eine Begründung des spendablen Umgangs mit dem Reichtum über die bisherigen Philosophen hinaus. Nicht mehr die von einer kosmischen Ordnung bestimmte Einschränkung des Reichtums durch ein für sich selbst wählendes Individuum steht bei Anonymus Iamblichi im Vordergrund, sondern die Reichtums-Einschränkung soll direkt aus der Ordnung der Polis folgen. Ein sozialstaatlicher Gedanke.³⁴⁶

Demokritos (bis 470 v. Chr.)³⁴⁷, der "lachende Philosoph"³⁴⁸, wird streng genommen nicht zu den Sophisten gezählt, tritt aber zur gleichen Zeit, am selben Ort und in ähnlicher Weise auf wie die Sophisten.³⁴⁹ Er hat über fünfzig Schriften verfasst. Davon sind überwiegend ethische Fragmente

³⁴⁶ Die Philosophie des Anonymus Iamblichi passt somit auch in die sozialstaatliche Entwicklung Athens im 4. vorchristlichen Jahrhundert. Athen hatte zwar keinen Staatshaushalt und keine direkten Steuern, jedoch pflegte es, vermögende Bürger zur Kostenübernahme über die Liturgien heranzuziehen (Vgl. Bengtson 1999, S.113).

³⁴⁷ PL S.165f..

³⁴⁸ Montaigne (Essays, Über Demokrit und Heraklit) beispielsweise stellt ihm den weinenden Heraklit gegenüber.

³⁴⁹ Mansfeld (1999 Band II, S.232) vermutet, dass Demokritos zu den Sophisten gezählt worden wäre, wenn er nicht physikalische Schriften verfasst hätte.

erhalten, die nur einen kleinen Ausschnitt aus seinem Werk bilden, das in der römischen Antike bewundert, jedoch von Platon und Epikuros, obgleich sie auf des Demokritos Gedanken aufbauen, kaum zitiert wurde.³⁵⁰

Höchstes Gut bei Demokritos ist die εὐθυμία, die Wohlgemutheit, alles, was der Seele zuträglich ist. Bei der Erkenntnis dessen spielt der Verstand eine große Rolle, der dem Gefühl der Freude, als erstem Indikator für das Gute, die Überlegung an die Seite stellt und so das erforderliche rechte Maß einzuhalten hilft, durch das der Mensch das Wohlbefinden herbeizuführen vermag. Vor diesem Hintergrund wird die Bedeutung des Reichtums relativiert:

"Glücklich, wer bei geringem Vermögen wohlgemut, unglücklich, wer bei großem misstrütig ist"³⁵¹

Insbesondere gegenüber der philosophischen Bildung wird der Reichtum abgewertet. In seinen Schriften heißt es:

"Besser sind die Aussichten der Gebildeten, als der Reichtum der Ungebildeten"³⁵²

Diese Relativierung ist einerseits - gegenüber der Weisheit - typisch für die Philosophie, andererseits - gegenüber einer Art subjektivem Wohlbe-

³⁵⁰ Mansfeld 1999 Band II, S.242.

³⁵¹ Demokrit, Fragmente (286). S. 159 (vgl. Diels-Vorsokr. Bd. 2, S.119).

³⁵² Demokrit, Fragmente (185). S. 144/209 (vgl. Diels-Vorsokr. Bd. 2, S.99).

finden, der Wohlgemutheit - typisch für die sophistische Philosophie. Der Reichtum wird nicht mehr, wie bei den vorsokratischen Dichtern und Philosophen intellektuell bekämpft, wohl aber noch immer gegenüber der Bildung und einer ethischen Gesinnung abgewertet:

"Nicht Leibeskraft oder Geld macht den Menschen glücklich, sondern Grad-sinnigkeit und Vielseitigkeit."³⁵³

Somit folgt auch Demokritos dem "Programm" der bisherigen Philosophen. Auch für ihn haftet dem Reichtum generell ein Makel an, dergestalt, dass es sich eigentlich für den Gebildeten nicht ziemt, reich zu sein, reich zu bleiben oder nach Reichtum zu streben. Dieser Makel wird durch die Art seines Erwerbens nur mehr oder weniger offenkundig:

"Reichtum, der aus schimpflichem Gewerbe erwächst, besitzt einen umso offenkundigeren Makel".³⁵⁴

Demgegenüber wird die Armut in Verbindung mit einem gebildeten Auftreten fast so beschrieben, als sei sie ein adeliger Nimbus:

"Armut mit Würde zu tragen ist ein Zeichen von Selbstzucht".³⁵⁵

³⁵³ Demokrit, Fragmente. S. 195 (vgl. Diels-Vorsokr. Bd. 2, S. 73).

³⁵⁴ Demokrit, Fragmente 218. S. 213 (vgl. Diels-Vorsokr. Bd. 2, S. 104-105).

Diese Würde ist aber gerade nicht mehr die des elitären Geburtsadels. Es ist eher der frei wählbare *ethische* Adel der Demokraten der sich hier eigenständig gegenüber dem Geburtsadel positionieren will:

"Die Armut in einer Demokratie ist dem gepriesenen Glücke bei den Despoten gerade so sehr vorzuziehen wie die Freiheit der Knechtschaft."³⁵⁶

In den vielen politischen Umschwüngen in Athen und in den anderen griechischen Stadtstaaten die immer wieder Despotien, Adelsherrschaften und Demokratien hervorbrachten³⁵⁷, war es offenbar aus Demokraten-Sicht wünschenswert, nicht durch Reichtum zu einer Despotie verführbar zu sein. Demokritos war Demokrat. Bürger, die zur Selbstzucht fähig sind hält Demokrit für ein gutes Fundament der Demokratie.

Die Askese als politisches Mittel wird also auch von demokratischen Philosophen vereinnahmt:

³⁵⁵ Demokrit, Fragmente, 291. S. 224 (vgl. Diels-Vorsokr. Bd. 2, S. 120). Demokrit stellt jedoch auch fest, dass ehemals Wohlhabende von ihren Freunden verlassen werden, wenn sie arm werden. (Demokrit, Fragmente, 101. S. 135 (vgl. Diels-Vorsokr. Bd. 2, S.80)).

³⁵⁶ Demokrit, Fragmente 251. S. 217 (vgl. Diels-Vorsokr. Bd. 2, S. 110).

³⁵⁷ Austin/Vidal-Naquet 1973, S.114 u. 117.

"Wenn du nicht nach vielem begehrt, wird dir das Wenige viel scheinen. Denn geringes Begehren verleiht der Armut dieselbe Stärke wie dem Reichtum."³⁵⁸

Dieses Zitat macht zwei Wandlungen gegenüber dem Eindruck, den der Asketismus des Pythagoras hinterlässt, deutlich: Zum einen wird beim Verzicht weniger auf die Erhabenheit und mehr auf die Lust abgestellt. Das Wenige erscheint viel und verschafft somit dieselbe Lust. Zum anderen wird hier erstmals wieder explizit von einer Stärke des Reichtums gesprochen. Der Reichtum hat die Kraft, dem Wohlbefinden zu dienen, er ist schlichtweg nützlich, was Demokrit - wohlgerichtet in einer doppelten Verneinung und ohne deswegen die Erhabenheit über den Reichtum zu verlieren, denn der Tonfall ist nicht im Entferntesten begeistert oder begierig - immerhin klar zugibt:

"Geld zu erwerben ist nicht unnützlich"³⁵⁹

³⁵⁸ Demokrit Fragmente (284). S. 159. (vgl. Diels-Vorsokr. Bd. 2, S.119) Analog dazu findet sich die Habsuchts-Kritik (vgl. Kapitel II A 3.3) am Reichtum auch bei Demokritos: "Wenn die Gier nach Geld nicht im Genug-Haben ihre Grenze findet, ist sie noch viel schlimmer als die drückendste Armut. Denn größere Begehrlichkeit erweckt größere Bedürfnisse."(Demokrit Fragmente. 219. S. 213 (vgl. Diels-Vorsokr. Bd. 2, S. 105)).

³⁵⁹ Demokrit, Fragmente (78). S. 133 (vgl. Diels-Vorsokr. Bd. 2, S.78). Geld zu erwerben wird aber auch nur hier sehr vorsichtig für gut befunden, offenbar ist auch für Demokrit die Assoziation zu einer Verführung durch die Gier nach Reichtum naheliegend, denn sofort folgt: "Auf ungerechte Weise aber ist es das allerschlimmste". Wohlstand und Vertrauen kann im Gegenteil der beanspruchen, der das Unrecht bekämpft (Demokrit, Fragmente (258). S. 154 (vgl. Diels-Vorsokr. Bd. 2, S.112).

Dieser Satz ist trotz aller Vorsicht und Lapidarität der doppelten Verneinung vor dem Hintergrund der dargestellten philosophischen Programmatik höchst beachtlich. Darin zeigt sich die Entspannung der sozialen Situation. Inzwischen sind viele Nicht-Adelige in fortgeschrittener Generation reich, die demokratische Bewegung ist gefestigter.³⁶⁰ Die adelige Propaganda ist nur zum Teil aufgegangen, der Adel konnte die alte Ordnung nicht erhalten, neue Denkweisen - und dazu gehört auch eine größere Toleranz gegenüber dem Neu-Reichtum haben sich mit dem Bürgertum durchgesetzt.

Aber die Etablierung oder Festigung einer alternativen sozialen Differenzierung durch den Adel - nicht der Reichtum sollte es sein - hatte Erfolg. Vielleicht ohne es zu wollen, hatte der Adel im Kampf gegen den (Neu-)Reichtum der Händler und Handwerker die Differenzierung über *Bildung* und *Ethik* etabliert. Es ist inzwischen ein gewöhnliches Programm der Philosophen, und das heißt damals der Bildungs-Elite, den Reichtum *gegenüber der Ethik und der Bildung* (nicht direkt gegenüber der politisch hohen Geburt) abzuwerten. Diese Programm wird, wie noch zu zeigen sein wird, in der philosophischen Klassik und vor allem im Hellenismus - unter vielen Nuancen - weiter ausgebaut.

Was gerecht ist und was nicht, wird nicht geklärt. Es sei daran erinnert, dass die griechische Gesellschaft zu Demokrits Zeiten eine Sklavenhaltergesellschaft war. Offenbar bezieht sich Demokrit auf ein allgemeines zeitgemäßes Verständnis von Gerechtigkeit. Der Gelderwerb soll wenn, dann ohne innere Beteiligung und ohne Gier betrieben werden, um sicher sein zu können, dass er konform mit den damaligen Gerechtigkeitsvorstellungen abläuft.

³⁶⁰ Erkennbar etwa an der Grabrede des Perikles 430 v. Chr., die von Thukydides (In Gill 1994, S.29ff) überliefert wurde.

Bei Demokrit bereitet sich im Verbund mit diesem Hauptgedanken der hellenistische Gedanke der Unsicherheit des Gutes Reichtums gegenüber der (sichereren) Tugend bereits vor:

"Ruhm und Reichtum ohne Einsicht sind unsichere Besitztümer"³⁶¹

Die entspanntere Haltung Demokrits dem Reichtum gegenüber wird auch in seiner lebenspraktischen Haltung deutlich. Aus dieser heraus formuliert er praktische Ratschläge im Umgang mit Geld. Ein typisch sophistisches Novum. Demokrit empfiehlt, bei der Kindererziehung Geld einzusparen³⁶² und Vermögen auf die Kinder zu verteilen, damit diese sich durch die gegenseitige Konkurrenz zur größeren Sparsamkeit und Eifrigkeit beim Geldverdienen anstacheln.³⁶³ Anders als Pythagoras, für den Askese noch stärker eine Antwort auf das Reichtumsproblem der Philosophen war, und dem sie deshalb wichtiger sein musste, hat Demokrit die Askese möglicherweise nur in der Theorie gelebt: Demokritos hat sein Erbe noch zu Lebzeiten vollständig aufgebraucht.³⁶⁴ Dieses Erbe war stattlich: hundert Talente.³⁶⁵ Da hundert Talente sechsendreißigtausend Oboli entsprechen³⁶⁶,

³⁶¹ Demokrit, Fragmente (77). S. 133 (vgl. Diels-Vorsokr. Bd. 2, S.77).

³⁶² Demokrit, Fragmente (280). S. 158 (vgl. Diels-Vorsokr. Bd. 2, S.118).

³⁶³ Demokrit, Fragmente (279). S. 158 (vgl. Diels-Vorsokr. Bd. 2, S.118).

³⁶⁴ Vgl. Lange [1873 S. 13] 2000 S. 3539: "Sein ganzes Erbteil soll Demokrit auf die großen Reisen verwandt haben, zu denen sein Wissensdrang ihn leitete. Arm zurückgekehrt, wurde er von seinem Bruder unterstützt"

³⁶⁵ Diog. Laert. IX 35-39.

und der Wert eines Obolus mit Hilfe der Angaben über Preise alltäglicher Güter³⁶⁷ grob auf einen Euro geschätzt werden kann, erleichterte sich De-

³⁶⁶ Die griechischen Geldwerte rechnen sich wie folgt (Angaben aus: NP, Band 4, S.875):

Bezeichnung: Verhältnis (gleicher Wert je Spalte):

Oboli 1 6 600 36000

Drachmen 1 100 6000

Minen 1 60

Talent 1

³⁶⁷ Baloglou/Constantinidis 1993, S.45. Weitere Geldwert-Entsprechungen:

Wert: entspricht/entsprechen dem Wert von:

1 Obolus einem Fisch oder drei Liter Getreide (nach Aristophanes. In: Baloglou, 1993, S. 45)

1 Drachme zwei Tauben, der Reinigung zweier Mäntel (Aristophanes)

dem Tagelohn eines Bauarbeiters (Kloft, 1992, S.122)

1 Mine einem achtel Liter Parfüm (Teles, Von d. Selbstgenügsamkeit. In: Fuhrmann 1991, S.207)

2 Minen dem jährlichen Unterricht Epikuros (Brief Epikuros. In: Russel 2000, S.262)

20 Minen Platon auf dem Sklavenmarkt (Diog. Laert. II, 20)

30 Minen der Bürgschaft Platons und anderer für Sokrates (Platon, Apologie 38b)

80 Minen dem Garten Epikuros (Diog. Laert., x,11)

90 Minen den Büchern des Pythagoreers Philolaos (gekauft von Platon nach Diog. Laert.)

100 Minen dem Unterricht des Zenon (Platon, Alkibiades (erster), 119)

2 Talente den kurzfristigen Einnahmen des Sophisten Hippias (Platon, Hippias, 282)

200 Talente Vermögen des Krates, das er freiwillig verteilte (Diog. Laert VI 87)

mokritos im Laufe seines Lebens, das allerdings sehr lang war, um ein Vermögen im Gegenwert von etwa 3,6 Millionen Euro.

Allerdings kann es sein dass Demokrit seinen Reichtum nicht für sich selbst, sondern für die Wohltätigkeit verwendet hat. Er schreibt:

Geldausgeben mit Verstand dient dazu, sich freigebig und volksfreundlich zu erweisen, ohne Verstand aber ist es eine fürs Gemeinwohl [unnütze] Protzelei.³⁶⁸

Auch in diesem Zitat zeigt sich die typisch sophistisch-demokratische Öffentlichkeisorientierung in Verbindung mit der Hochschätzung des Verstandes. Ähnlich wie Anonymus Iamblichi hat Demokritos den sozialen Zusammenhalt im Blick, wenn er von der Wohltätigkeit spricht.

"Wenn die Vermögenden es über sich gewinnen den Unvermögenden vorzustrecken und beizuspringen und wohl zu tun, so liegt bereits hierin das Mitleid und das Nichtalleinsein und die Verbrüderung und die gegenseitige Hilfe und die Eintracht der Bürger und andere gute Dinge, die Niemand [alle] aufzählen könnte."³⁶⁹

100-500 Talente der Schrift" Die Große Weltordnung" von Demokritos zu Lebzeiten (Diog. Laert. IX 39)

³⁶⁸ Demokrit, Fragmente (282). S. 158 (vgl. Diels-Vorsokr. Bd. 2, S.118).

³⁶⁹ Demokrit, Fragmente 255. S. 218 (vgl. Diels-Vorsokr. Bd. 2, S. 111-112).

Die Sophisten sind oft begüterte Demokraten, aber es gab auch Adelige, wie Platon und Kritias (ca. 460-403 v. Chr.) die sich von Sokrates und den Sophisten in politischen Fragen unterrichten ließen um ihre politischen Interessen besser durchsetzen zu können.³⁷⁰ Von Platon als herausragendem Vertreter einer Adaption der Sophistik für die aristokratischen Philosophie wird noch die Rede sein.

Die Sophisten, von der aristokratischeren Strömung der Philosophie zum Teil bekämpft, entfalten neue Gedanken zum Reichtum, gehen aber mit dem bisherigen Grundgedanken der Reichtumsphilosophie konform, dass Reichtum das Wissen des rechten Umgangs bedarf. Die Sophisten hätten auch sagen können, Reichtum ist einfach gut und erstrebenswert. Dies taten sie nicht. Auch sie wollten sich als überlegene Weise positionieren. Die größere Ausnahmeerscheinung der Philosophie-Geschichte und mit ihr die stärkere Etablierung eines ausgeprägtem Typus von weisem Menschen, war noch nicht aufgetreten. Erst Sokrates ermöglichte die Differenzierung als Weiser durch Einfachheit, ja durch Ulkigkeit. Doch auch mit und nach Sokrates wird der Reichtum nicht hoch geschätzt. Im Gegenteil wird die Ablehnung des Reichtums übernommen und sie setzt sich gegenüber der etwas gemäßigten Haltung der Sophisten, ungeachtet des oftmals eigenen Reichtums der Philosophen (was eben das Reichtumsproblem der Philosophen ausmacht) durch.

³⁷⁰ PL, S. 382.

II A 4.2 DAS BÜNDNIS VON GEBURTSADEL UND BILDUNGSADEL GEGEN DEN REICHTUM

Das Problem der Zeit aus der Sicht des Adels bleibt immer noch die Konkurrenz zweier sozialer Distinktionskriterien, hohe Geburt im Verbund mit Bildung auf der einen - Reichtum auf der anderen Seite. Euripides formuliert:

"Doch jetzt sind nach göttlicher Fügung
geschieden nicht Gute und Schlechte.

Den Reichtum nur fördert die rollende Zeit."³⁷¹

Die Gesellschaft ist durch den Handel und die Demokratie sozial vertikal mobiler geworden. Nun ist der Adel nicht mehr allein entscheidend für die soziale Position. Bildungshabitus und bürgerlicher Reichtum sind weitere, neu hinzugekommene Kriterien für die soziale Position. Das Problem für die Gebildeten ist, dass der Reichtum immer noch blind ist. Durch den Reichtum kommen jetzt auch Menschen zu höherem Ansehen und zu höherer Macht, die nicht von Adel und nicht von höherer Bildung sind. Zwar ist Geburt kein alleiniges Kriterium mehr, aber der Charakter eines Menschen ist nicht allein für das Sozialprestige des Trägers verantwortlich. Reichtum ist, wie hohe Geburt, ein Zufallsergebnis:

"manch einer erstrebt

³⁷¹ Euripides, Herakles (S.3257).

den Reichtum vergebens,
doch manchem ist er
reichlich beschieden."³⁷²

Schon im klassischen Athen wird die Gesellschaft fast zu komplex, um innerhalb einer soziologischen Analyse der Reichtumsphilosophie klar konturierte Positionen zu erhalten. Die Grenzen verschwimmen³⁷³, doch gerade in dieser Gemengelage schmelzen die Grundlagen der Reichtumsphilosophie, die bis in unsere Zeit hineinwirken zusammen. Daher ist es notwendig, die Komplexität etwas zu ordnen: Es gibt nun auf der einen Seite noch immer den Adel. Dieser lehnt den Reichtum als Distinktionskriterium ab. Denn reich sind inzwischen viele. Dann gibt es reiche, nicht adelige Bürger. Diese Streben nach Reichtum und nach Adellung durch die Aristokratie. Dann gibt es Gebildete, und zwar solche, die Adelige sind, und solche die es nicht sind. Auf dem Feld der Bildung gibt es eigene Regeln der sozialen Positionierung. Der Rang eines Gebildeten innerhalb der Bildungsschiene ist nicht durch akademische Grade geregelt, wie es heute zum Teil der Fall ist. Wer als wie gebildet gilt, und wer nicht, wer welchen Einfluss und welche Anerkennung innehat, oder nicht, muss sich im sozialen Miteinander ausschließlich nach einem unklaren Code austarieren. Beim Adel ist der Rang zu einem wesentlichen Teil von dem Geburtsrang, vom Landbesitz, von den Beziehungen abhängig, beim Bürgertum zu einem größeren Teil vom Reichtum, oder von der Bildung. Der Reichtum ist

³⁷² Euripides, Iphigenie im Lande der Taurer (S. 3520).

³⁷³ Innerhalb der europäischen Geschichte gibt es Epochen, wie wir im Mittelalter noch sehen werden, in denen die Konturen wieder sehr klar sind, in denen die Blöcke der Gesellschaft und auch die Reichtumsphilosophien recht starr sind.

leicht erkennbar anhand der Menge und dem Wert der besessenen Güter, der Adel am Stammbaum und am Ansehen. Die Bildung hängt an der Anerkennung der anderen Gebildeten. Dafür ist ein Habitus erforderlich - der Habitus des Gebildeten. In der griechischen Antike ist die theoretische (oder gar formale) Bildung zwar kein wesentliches, oder als solches artikuliertes Distinktionskriterium. Vielmehr ist die Verinnerlichung der Habitus-codierung so groß, oder *soll* so groß sein, dass die Bildung sich nicht als Bildung, sondern als *moralische Güte* artikuliert. Der Gebildete kennt das richtige Verhalten und zeigt seine Bildung durch seinen Charakter. Dieser Charakter ist im Grunde auch vom größeren und länger zurückreichenden Wohlstand geprägt. Es ist außerdem oft durch eine starke Abgrenzung vom 'gemeinen Pöbel' gekennzeichnet. Ein anonymen Autor entfaltet eine Generation vor Platon bereits dessen antidemokratisches Programm:

"Es gilt aber auch wirklich für jedes Land, dass das bessere Element Gegner der Demokratie ist; denn bei den Besseren ist die Zuchtlosigkeit und Ungerechtigkeit am geringsten, gewissenhafter Eifer für das Gute und Edle am größten, beim Volke aber Mangel an Bildung und Selbstzucht am größten und Gemeinheit, denn sowohl die Armut verleitet sie viel eher zur Schlechtigkeit als auch der Mangel an Erziehung und Bildung - seinerseits bedingt dadurch, dass es einigen Leuten an Mitteln gebricht [...] die Gewalt ferner werden die Edlen über die Gemeinen haben, und beraten werden die Edlen über politische Fragen und werden sinnlose Leute nicht zum Rate, zum Worte, oder auch nur zu einer Versammlung zulassen, und die Folgewirkung dieser Vorteile wäre, dass das Volk [wieder] binnen Kurzem in einen Zustand der Knechtschaft [!] verfiere"³⁷⁴

³⁷⁴ "Der alte Oligarch, Pseudo Xenophon, ein anonymen Autor in seiner Schrift: "Staat der Athener" In: Austin/Vidal-Naquet 1984, S. 171. Der alte Oligarch polemisiert

"Die Aristokraten" sind im Grunde eine wechselnd große Gruppe von Wenigen, die die Führung im Staate beanspruchen. Ihre Herrschaft legitimieren sie mit Herkunft, Ansehen, ererbtem Reichtum, Habitus, Bildung und mit allem, was ihnen einfällt und sie über die Bürger hinaushebt. Die Aristokraten versuchen demnach jedwede soziale Unterschiede für sich zu nutzen. Besonders stützen sie sich auf *ererbten* Reichtum und eben auch auf ihren Habitus, explizit in Gestalt der neuen philosophischen Invention: der Tugend. So wird es später auch Aristoteles sehen:

"Es gibt aber auch einige, die durch ihre Herkunft hervorragen, und die wegen dieser Ungleichheit die Gleichheit der Rechte für etwas ihnen Unangemessenes halten, denn adelig scheinen diejenigen zu sein, bei denen Tugend und Reichtum von den Vorfahren her sich findet."³⁷⁵

Der Reichtum wird nun aber mehr und mehr von Emporkömmlingen, von Bürgern beansprucht. Der Adel, durch demokratische Politik und Neu-reichtum seiner gesicherten Legitimationsbasen beraubt, versucht nun, im Kampf um die soziale Stellung, im Kampf gegen den *Demos* und *seinen* Reichtum die Bildung für sich zu gewinnen, das heißt, er versucht, die klugen Gedanken für seine Legitimation zu vereinnahmen. Die Gebildeten (Philosophen) wiederum haben nichts dagegen, durch die immer noch le-

weiter, dass das Volk in den Zustand der Knechtschaft ohnehin gehört, da es sich schon äußerlich nicht von Sklaven und Metöken (fremden Händlern) unterscheidet. In Athen herrsche "große Zuchtlosigkeit", da fremde Sklaven nicht einfach so geschlagen werden dürfen. (Pseudo-Xenophon, "Staat der Athener" In: Austin/Vidal-Naquet 1984, S. 248).

³⁷⁵ Aristoteles, Politik 1301 a. In: Austin/Vidal-Naquet 1984, S. 302.

gitime Kultur, durch diese Annektierung sozusagen "geadelt" zu werden. Die Adellung der Gebildeten erfolgt zum Beispiel dadurch, dass die Gebildeten von den Adeligen als Lehrer anerkannt werden und bei ihnen ein und ausgehen, wie es in den platonischen Dialogen³⁷⁶ geschildert ist.

Adelige und reiche Gebildete werden im antiken Griechenland zusammen im Grunde als eine Schicht innerhalb der Gesellschaft wahrgenommen.³⁷⁷ Sie sind *πλουσιος*. Ein *plousios* braucht nicht für seinen Unterhalt zu arbeiten.³⁷⁸ Der Reichtum und die Muße dieser Klasse sorgt, wie es später ironisch Veblen³⁷⁹ für die Moderne beschreibt, für hohes Ansehen. Der Antike Geschichtsschreiber Herodot stellt fest:

"Wer von körperlicher Arbeit frei ist, gilt für edel"³⁸⁰

Der Dichter Pindar schmückt das Leben dieser 'müßigen Klasse' mit poetischen Worten. Selten wird Reichtum so hoch gelobt. Und auch hier geschieht es nur in Verbindung mit dem Habitus des Adels:

³⁷⁶ z. B. Platon: Gastmahl, 175f., Menon, 82ff., Protagoras, 315.

³⁷⁷ Mosse 1999 S. 146 sieht diese Vermischung bezogen auf die gesamten Neureichen: "Im 4. Jahrhundert bildeten die ehemaligen und die neuen Reichen nur noch eine Klasse, häufig geeint durch eheliche Bindungen."

³⁷⁸ vergl. Finley 1993, S. 39.

³⁷⁹ Veblen [1899] 1994.

³⁸⁰ Herodot, Historien. In: Austin/Vidal-Naquet 1984, S. 154.

"Ist Reichtum mit vortrefflichen Eigenschaften ausgeschmückt, ist [er] ein hell leuchtender Stern, das wahre Licht in dem Manne. [...] Die Guten [...] haben gleichermaßen stets in den Nächten wie in den Tagen Sonnenlicht und ihnen fällt ein müheloses Leben zu, da sie nicht die Erde umpflügen in vollster Kraft ihres Armes, noch das Wasser der Meere für ein nichtiges Leben".

Wer hingegen arbeiten muss, als Sklave, Bauer, Fischer, Händler oder Handwerker ist *penes*³⁸¹ und nur wer gar nichts hat ist *ptochos*, ein Bettler.

Im Wohlstand sah man offenbar auch ganz allgemein einen Hinweis auf Tugend. Aus einer Rede des Demosthenes, in der er gegenüber einem Ärmeren mit seinem Wohlstand prahlt, geht hervor, dass es öffentlich akzeptiert war, ein Standesdenken zu zeigen und sich allein aufgrund seines Wohlstandes für 'besser' zu halten.³⁸²

Aufgrund dieser Gemeinsamkeit von Gebildeten und Adeligen gegenüber dem arbeitenden, handeltreibenden Bürgertum sind diese beiden Parteien prädestiniert für gemeinsame Werte, für gemeinsame politische Ziele und für eine gemeinsame Ideologie. Sie verbündeten sich im Kampf um die legitime Herrschaft gegenüber den arbeitenden Bürgern, gegenüber dem mächtigen Demos.

Ein verbindendes Element ist die politische Situation in Athen. Dort ist nämlich über verschiedene Reformen im fünften Jahrhundert die Demokratie entstanden. Diese Demokratie, gestützt auf die Waffenfähigkeit des

³⁸¹ Vgl. Aristophanes: *Plutos*. Dritte Szene: "Penia: Mich glaubst du zu schildern, die Armut, und hast nur das Leben des Bettlers gezeichnet! (...) Denn ein Bettler ist der, der von allem entblößt in Hunger und Kummer dahinlebt, arm aber, wer mäßig und sparsam ist und sein Leben fristet mit Arbeit."

³⁸² Austin/Vidal-Naquet 1984, S. 299ff.

Volkes, mutet Gebildeten und Adelligen das gleiche Recht wie den übrigen Bürgern zu. Außerdem werden die reicheren der nicht arbeitenden Adelligen und Gebildeten zusammen mit den reicheren arbeitenden Bürgern in die Pflicht genommen, Liturgien zu finanzieren. Liturgien³⁸³ nannte man die Akte der Wohltätigkeit reicher Bürger für die Polis. Direkte Steuern gab es nicht, so dass die Liturgien ein wesentlicher Teil eines sozialen Finanzausgleichs waren. Die mehr als hundert verschiedenen Liturgien Athens, stellten einen erheblichen Aufwand an Zeit und Geld dar. Der Bürger hatte die Stücke der Dichter gemeinsam mit dem von ihm unterhaltenen Chor für das Theater einzuüben, oder eine Schiffsbesatzung zu führen und zu ernähren. Bei einer Gesamtbevölkerung von etwa einhundertfünfzigtausend stellte Athen nur etwa zwanzigtausend Bürger³⁸⁴, von denen etwa dreihundert Bürger liturgiepflichtig waren, weil sie Vermögen im Gegenwert von drei bis vier Talenten besaßen.³⁸⁵ Die Liturgiepflicht wurde also allein durch Reichtum begründet und die politische Macht auf alle Bürger verteilt. Die "äußerste Demokratie"³⁸⁶ war eingetreten, die die Gewerbetreibenden nicht mehr von den Staatsämtern ausschloss. Somit waren Aristokraten und Gebildete gegenüber einfachen Händlern und bloß reichen Bürgern nicht mehr hervorgehoben.

Ein ideologisches Bündnis zwischen Philosophie und Adel ist, wie in dieser Arbeit an den verschiedenen Autoren bereits gezeigt werden konnte, eine historisch gewachsene und erprobte Verbindung. Es basiert auf dem Aus-

³⁸³ Dazu: Austin/Vidal-Naquet 1984, S.100.

³⁸⁴ Kloft, Die Wirtschaft der griechisch-römischen Welt, 1992, S.115.

³⁸⁵ NP, Band 4, S.1244.

³⁸⁶ Aristoteles, Politik 1277. Vgl. Austin/Vidal-Naquet 1984, S. 156.

tausch von Legitimation und der Verbindung dieser herkunfts-, bildungs- und charakterbezogenen Legitimationen zu einer einzigen aristokratischen Legitimation. Der Adel stellt die Tradition und Abstammung, die Gebildeten ihr Wissen und ihre intellektuellen Fähigkeiten. Zusammen entsteht der *Habitus* des höheren Verhaltens, aus dem heraus der Anspruch auf Herrschaft und Ansehen abgeleitet wird.

Dieses Bündnis richtet sich deshalb gegen die Distinktionskraft des Reichtums, das heißt gegen die Bedeutung des Reichtums als soziales Distinktionskriterium. Die Philosophen selber wenden sich im Grunde nur dagegen, dass der Reichtum als Distinktionskriterium gegenüber der Bildung, das heißt gegenüber dem *Habitus* des Gebildeten, und das heißt gegenüber der *Tugend*, als etwas Erstrebenswertes beachtet wird. Der Adel wiederum verflechtet diese Stoßrichtung mit seinem politischen Programm und seinem Interesse, den Reichtum gegenüber hoher Geburt abzuwerten. Die Hohe Geburt wird nun subtil mit der Tugend verknüpft.³⁸⁷ Gebildete und Adelige ziehen in ihrer Tugendaufwertung und Reichtumsabwertung an einem Strang. Das sieht dann schlichtweg so aus, dass gebildete Adelige und Bürger, als Philosophen, nun immer wieder betonen, dass der Reichtum eher verachtenswert ist. Eine Reinform für dieses Bündnisses aus Adel und Bildung, das bei den meisten Philosophen in der Antike erkennbar ist, finden wir in Platon, und, durch seine Vereinnahmung durch Platon, auch in Sokrates.

³⁸⁷ Man erinnere sich z. B. an die zitierten Verse "Nicht auf Adel sieht die Liebe; Weisheit, Tugend steh'n verachtet" (Anakreon, zitiert aus Baloglou/Constantinidis 1993, S.16.)

II A 4.3 DER MÄRTYRER-TOD DES ARISTOKRATISCHEN SOKRATES IM DEMOKRATISCHEN ATHEN

Der Ur-Typus des Philosophen ist gleichzeitig der Ungewöhnlichste: Sokrates. Er ist bescheiden gekleidet³⁸⁸ und wie Pythagoras asketisch und selbstgenügsam:

"Wie zahlreich sind doch die Dinge, derer ich nicht bedarf"³⁸⁹

Er nimmt, anders als die anderen³⁹⁰ Sophisten - keinen Lohn für seinen Unterricht.³⁹¹ Auch gründet er keine feste Schule, in der er als Oberhaupt An-

³⁸⁸ Sokratikerbriefe, Köhler Nr.6, 2. In: Luck 1997, S.294. Auch Platon, Symposion 174.

³⁸⁹ Diog. Laert. II 25. Und auch: "Immer wieder hörte man ihn die Jamben zitieren: Die silbernen Gefäße und das Purpurkleid - Sind fürs Theater gut, fürs Leben nicht"

³⁹⁰ Auch Sokrates wurde natürlich von den Zeitgenossen als Sophist wahrgenommen. Das zeigt sich an den Theaterstücken seiner Zeit, z. B. bei Aristophanes "*Die Wolken*" (Vgl. PL, Sophisten). Die Abgrenzung der Philosophen von den (teilweise bürgerlichen) Sophisten ist zum Großteil eine rhetorische Konstruktion des Bündnisses von Adel und Bildung gegen den Reichtum, namentlich von Platon. Wenn Bengtson Sokrates als Philosophen und ausdrücklich nicht als Sophisten sehen will folgt er damit - wie viele Gelehrte - Platon, ohne seine geschickte und prägende aristokratische Propaganda zu erkennen. Bengtson: "Es war freilich ein arger Missgriff, wenn der Dichter [Aristophanes] ausgerechnet Sokrates als typischen Sophisten auf die Bühne brachte. Ist doch Sokrates alles andere als ein Sophist gewesen, wenn er sich auch in formalen Dingen der Methode der Sophisten bediente." (Bengtson 1999, S. 126f.). Und weiter: "Mit Bestürzung vernimmt man, dass Platon, einer der erhabensten Geister in Griechenland, an eine ethische Wirkung der Aufführungen im Theater nicht zu glauben vermochte." (Bengtson 1999, S.

wärter erst nach langer Zeit empfängt, wie Pythagoras. Stattdessen hält sich Sokrates auf öffentlichen Plätzen auf und spricht vorbeigehende Leute an.³⁹² Es kommt vor, dass man ihn verspottet.³⁹³ Er wird Figur einer Komödie des Aristophanes.³⁹⁴ Aber er hat exklusives Wissen vom besten Verhalten: von der Tugend.³⁹⁵ Außerdem hat er eine effektive Lehrmethode:

126f.). Kein Wunder - Platon, aristokratisch "erhaben" hat das Theater eben aufgrund seiner *Demos*-Nähe und seiner unkontrollierbaren Kritikmacht abwerten müssen. Das Theater war so etwas wie eine freie Presse, da sich in ihm die Sicht der Bürger artikulierte. Im Theater waren Tausende Zuschauer und die Dichter brauchten keine adelige Abstammung. Platon stand mit seiner Rhetorik schlichtweg in Konkurrenz zum Theater. Eben dieses Theater sieht den Sokrates denn auch als Sophisten und macht die spätere Platonische Unterscheidung Philosoph/Sophist nicht mit.

³⁹¹ Sokratikerbriefe, Köhler Nr. 6, 10. In: Luck 1997, S.297.

³⁹² Berichtet Dion Chrysostomus (orationes 13,12,16 in Luck 1997, S.57).

³⁹³ Erkennbar ist dies noch in der Ironie der überlieferten Äußerungen über ihn. Beispielsweise lässt Aristoxenos (der, als bedeutender Musiktheoretiker, zum Teil Bachs wohltemperierte Tonstimmung vorweg nimmt MLAA S.105) verlauten (Diog. Laert. II, 20): "... er habe sich auch auf Gelderwerb gelegt, nämlich fallengelassene kleine Münze[n] gesammelt und aufbewahrt, und, war der Vorrat aufgebraucht, dann von neuem gespart."

³⁹⁴ Aristophanes, Die Wolken.

³⁹⁵ ἀρετή ist das zentrale Wort der Ethik in der Antike und auch das zentrale Wort für überlegenen (aristokratisch-gelehrten) Habitus zur Zeit der klassischen athenischen Vorherrschaft nach der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends in Griechenland.

Er fragt und fragt,³⁹⁶ bis die Erkenntnis von selbst kommt. Die hohen Familien der Stadt lassen ihn bei sich verkehren³⁹⁷ und schicken ihre Söhne zu ihm. Seine Schüler gründen selbst Schulen und die bedeutendsten Philosophen des Altertums sind durch ihn geprägt. Möglicherweise ist Sokrates der radikalste und einflussreichste europäische Philosoph überhaupt. Kant, Nietzsche, Jaspers, Popper und viele weitere bedeutende Philosophen der Neuzeit haben Sokrates außergewöhnliche Bedeutung für die Philosophie und für die gesamte moderne Wissenschaft gewürdigt.³⁹⁸

Es ist bezeichnend, dass dieser große Philosoph von den Athenern und zwar von 501 Richtern³⁹⁹ aus dem Volk, 399 vor Christus zum Tode verurteilt wird. Die Anklagepunkte lauten: Leugnung der Götter, Einführung neuer Götter und Verführung der Jugend. 280 Richter stimmen nach des Sokrates Verteidigungsrede für *schuldig*. In der folgenden Abstimmung

³⁹⁶ Hans Georg Gadamer spricht von "beharrlicher Fragenenergie" (PL, Sokrates, S.685) und kennzeichnet damit wohl den Kern des Philosophen.

³⁹⁷ Die Platonischen Dialoge zeigen Sokrates des Öfteren im Kreise reicher Menschen. Sklaven sind dienend zur Stelle (z. B. Gastmahl, 175f., Menon, 82ff.) und der Schauplatz (z. B. im Haus des reichen Kallias (Protagoras, 315)) oder die Tätigkeiten der Gesprächspartner lassen auf Reichtum schließen. Auch im Oikonomikos des Xenophon spricht Sokrates mit einem ausdrücklich Reichen (Kritobulos, dessen Besitz mehr als 500 Minen wert ist (Oikonomikos, 2,3.)) In der Apologie (Platon, Apologie 23) sagt Sokrates: "es schließen sich mir Jünglinge, die als Söhne der wohlhabendsten Bürger sehr viel freie Zeit haben, freiwillig an."

³⁹⁸ PL, Sokrates, S.682. Nietzsche z. B. bezeichnet Sokrates als das "Wappenschild...über dem Eingangstor der Wissenschaft". Auch die Aufklärung fühlte sich Sokrates verbunden. Zur Wertschätzung des Sokrates durch Montaigne, Voltaire, Diderot und Rousseau siehe: Mosse 1999, S. 152.

³⁹⁹ Mosse 1999, S 121.

über das Strafmaß stimmen 360 Richter - bei den Optionen entweder 30 Minen Strafgeld oder Tod - für die Todesstrafe.

Diese Verurteilung sagt viel über die athenische Gesellschaft aus. Wieso musste Sokrates sterben? Ist es, mit Heine, der Undank und das Unverständnis gegenüber dem Genie, das die Athener dazu bringt, Sokrates zu töten?

"Und wenn er auch nicht die Wahrheit geliebt hätte und wenn er sie auch nicht selbstwillig überall verfochten hätte, so musste er doch unglücklich sein; denn er war ein Genie. »Alles wird man dir verzeihen«, sagte jüngst ein seufzender Dichter, »man verzeiht dir deinen Reichtum, man verzeiht dir die hohe Geburt, man verzeiht dir deine Wohlgestalt, man lässt dir sogar Talent hingehen, aber man ist unerbittlich gegen das Genie.«" ⁴⁰⁰

Oder sind es politische Gründe? In Athen war nach zwei kürzeren oligarchischen Usurpationen⁴⁰¹ gerade erst die Demokratie wiederhergestellt worden. Sokrates hat sich oft abfällig über die demokratischen Institutionen geäußert.⁴⁰² Unter den letzten Usurpatoren, den sogenannten "Drei-

⁴⁰⁰ Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, zweites Buch, S. 233f. Heine wendet diese allgemeine Formulierung auf Lessing an.

⁴⁰¹ Es handelt sich erstens der Umsturz von 411/410, bei dem die Macht auf 5000 Menschen verteilt wurde (Bengtson 1999, S.180f) und zweitens die Herrschaft der Dreißig 404/403 (Bengtson 1999, S.192).

⁴⁰² Beispielsweise sagt er von der Zusammensetzung der Volksversammlung sie bestehe aus Händlern und Handwerkern und vergleicht sie mit den Adligen. Siehe auch: Mosse 1999 S. 88 ff.

ßig" (Tyrannen), waren sogar Schüler des Sokrates.⁴⁰³ Und der Hauptankläger⁴⁰⁴ war einer der Restauratoren der Demokratie. "All dies weist darauf hin, dass es unter dem Deckmantel eines Prozesses gegen Gottlosigkeit in Wirklichkeit um einen politischen Prozess ging"⁴⁰⁵ folgert Mosse. Stone geht in seiner offenbar sehr gründlichen Analyse⁴⁰⁶ des Prozesses

⁴⁰³ Kritias und Charmides waren beide Verwandte des Platon und sind Gesprächspartner des Sokrates in mehr als den beiden, nach ihnen benannten Dialogen (Stone 1990 S. 84).

⁴⁰⁴ Anytos, der wohl auch persönliche Gründe hatte, da Sokrates ihn, der durch das Gewerbe eines Gerbers zu Reichtum und Ansehen gelangt war, in wohl in für ihn beleidigende Weise aufgefordert hat, seinen talentierten Sohn "nicht in der Nähe von Fellen aufwachsen lassen", wie Stone eine Stelle in Xenophons Apologie (Stone 1990 S. 213) übersetzt, die anderswo (vgl. Mosse 1999, S.105) freundlicher mit "nicht den Beruf eines Gerbers erlernen lassen" übersetzt ist.

⁴⁰⁵ Mosse 1999, S 106.

⁴⁰⁶ Stone (1990) spürt seltene Quellen auf und geht Übersetzungen auf den Grund. Er zeichnet so das gründlich recherchierte Bild eines antidemokratischen Sokrates, wobei unverständlich bleibt, wieso Poppers "Offene Gesellschaft" trotz der Verwendung der Begrifflichkeiten nicht zitiert wird. Im Überschwang einer modernen, freiheitlichen Sicht und nicht immer mit voller Problematisierung der spärlichen Überlieferung kommt Stone anders als Mosse 1999 zu einem offenbar sehr kritischen Sokrates-Verständnis. "Der Mangel des Sokrates an Mitgefühl" (S. 175) wird beispielweise aus einer philosophischen Betrachtung des Sokrates herausgelesen. Die beeindruckende Einwilligung des Sokrates in sein Todesurteil wird von Stone nicht als das erkannt, was sie in den Augen mancher Zeitgenossen (mindestens Platon und Xenophon) und späterer großen Denker (z. B. Popper) war: Als Überlegenheit, als Konsequente Philosophie, als Freiheit. Auch bei der Beurteilung der Humanität und Tyrannefeindlichkeit des Sokrates stellt Stone höchste Ansprüche an diese. Bei der Besprechung des Widerstands, den Sokrates gegen die Dreißig geleistet hat bezeichnet er Sokrates mutige Befehlsverweigerung und seine typisch

sogar einen Schritt weiter und meint, dass Sokrates in seiner philosophischen Lehre "von einer grundsätzlichen Ungleichheit"⁴⁰⁷ der Bürger ausging und seine Äußerungen sogar "wie eine Erneuerung und Verabsolutierung des Königtums früherer Zeiten ausgesehen haben"⁴⁰⁸ müssen. Mit anderen Worten: Sokrates war reaktionär aristokratisch.

Er ist, wie Platon und Xenophon, Bewunderer der Spartaner,⁴⁰⁹ die asketisch leben, eine aristokratische Herrschaftsform haben, keinen Reichtum kennen und sogar das Geld aus Eisen, statt aus Edelmetallen anfertigen.⁴¹⁰ Sparta war somit nicht nur in vielerlei Hinsicht das Gegenteil von Athen, das Luxusgüter konsumierte, bürgerlich demokratisch organisiert war, und reiche Bürger hatte, sondern es war auch der außenpolitische Feind Athens, mehr noch, es hatte grade erst nach langen Kriegen gegen Athen, nach dem sogenannten Peloponnesischen Krieg, dieses besetzt und zudem die aristokratische Herrschaft der Dreißig durch militärischen Beistand unterstützt.⁴¹¹ Als Spartafreund, als einflussreicher Lehrer junger Aristokraten und mit seiner Kritik an der Fähigkeit der athenischen Politiker, tu-

sokratische Kritik an den Dreißig nur als "schwacher Protest" (S. 189). Tatsächlich zeigt dessen Widerstand, dass des Sokrates Vereinnahmbarkeit für eine oligarchische Tyrannenherrschaft trotz seiner aristokratischen Philosophie und seiner Verbindungen zu den demokratiefeindlichen Usurpationen begrenzt war.

⁴⁰⁷ Stone 1990 S. 29.

⁴⁰⁸ Stone 1990 s.25.

⁴⁰⁹ Zur Lakophilie vergl. Mosse 1999, S.94.

⁴¹⁰ Xenophon, Verfassung der Lakedaimoniker. In: Austin/Vidal-Naquet 1984, S. 222.

⁴¹¹ Bengtson 1999 S. 192: "Unter dem Schutz der spartanischen Besatzung auf der Akropolis war es vor allem Kritias, der Oheim Platons, der in Athen eine rücksichtslose Schreckensherrschaft oligarchischer Prägung aufrichtete"

gendgemäß (das heißt adelsgemäß) zu regieren, war Sokrates eine Gefahr für das politische System in Athen.

Sokrates hat die bürgerliche Gesellschaft in ihren Grundfesten hinterfragt. Diese Gesellschaft war nicht in jeder Hinsicht gleich. Der Reichtum war ein Element, das die politische Gleichheit der Bürger, ähnlich wie in heutigen Demokratien, kontrastierte. Sokrates, soweit wir es wissen, denn es sind keine Schriften von ihm selbst überliefert - seine Gedanken lassen sich nur schwer von denen seiner Schüler, die von ihm berichten, unterscheiden⁴¹² kritisierte diese Gleichheit⁴¹³ der Bürger - und die Art der bestehenden Ungleichheit: den bürgerlichen Reichtum. Seine Vision war, dass die Macht nur in den Händen derer liegen sollte, die am besten mit ihr, der Macht, umgehen könnten.⁴¹⁴ Experten sollten regieren. Tugend, Bildung, Wissen: aristokratisch- intellektuelle Kriterien sollten den Ausschlag für eine Auswahl der Besten geben. Die Auswahlverfahren dagegen, mittels derer herausgehobene Positionen in der bürgerlichen Welt ermittelt wurden, also

⁴¹² PL, S.683. Ausführungen zu Sokrates müssen sich hauptsächlich auf Platon, Xenophon und Aristophanes stützen.

⁴¹³ Sokrates ist allerdings insofern nicht zur Gänze als Gegner der Gleichheit vereinnehmbar, als dass er -intellektualistisch - die Tugend für lehrbar hält. Im Menon demonstriert er an einem Sklaven, dass jeder Mensch erkenntnisfähig ist. (Platon, Menon, 85). Sokrates ist vermutlich aufgrund seiner hohen Ansprüche mit der tatsächlichen athenischen Demokratie unzufrieden und sieht seine im Grunde meritokratischen Visionen in den buchstäblich idealisierten aristokratischen Herrschaftsformen verwirklicht. Als solcher ist er trotz seiner humanitären Philosophie ein typischer Vertreter des "Bündnisses" von Adel und Philosophie gegen den Demos.

⁴¹⁴ Mosse 1999 S. 88 f.

neben dem Losverfahren und dem Mehrheitsentscheid auch der Reichtum, lehnte der platonische Sokrates ab.⁴¹⁵

Damit steht Sokrates deutlich in der philosophisch-aristokratischen Programmatik, den Reichtum geringer zu achten als die Bildung:

"Wie, mein Bester? Du, ein Athener, Bürger der größten und durch Geistesbildung und Macht hervorragendsten Stadt, schämst dich nicht, für möglichste Füllung deines Geldbeutels zu sorgen und auf Ruhm und Ehre zu sinnen, aber um Einsicht, Wahrheit und möglichste Besserung deiner Seele kümmerst du dich nicht und machst dir darüber keine Sorge?"⁴¹⁶

Sokrates selbst - ein greifbarer Wesenszug von ihm ist die außergewöhnliche Konsequenz, mit der er seine philosophischen Erkenntnisse umsetzte⁴¹⁷ - kümmerte sich demgemäß offenbar wenig um den Gelderwerb. Er

⁴¹⁵ Das wird auch im Kapitel zu Platon noch deutlicher werden und im Einzelnen belegt werden.

⁴¹⁶ Platon, Apologie 29.

⁴¹⁷ Des Sokrates Konsequenz und seine Gesetzestreue, die mit dem Todesurteil im Kontrast steht, zeigt sich an vielen Stellen: Obwohl ihm die Schüler nach dem Prozess Gelegenheit zur Flucht bieten, unterwirft er sich den Gesetzen. (Darüber berichten die Platonischen Dialoge, vor allem der Kriton) Obwohl ihm die Dreißig befehlen, einen Menschen ohne Grundlage gefangenzusetzen, ignoriert er diesen Befehl (nach Platon: Mosse 1999, S. 72). Obwohl die Mehrheit der Richter, als er einmal selbst Richter ist, durch Drohungen des Volkes mit Klagen dazu eingeschüchtert wurde, gegen das Gesetz zu entscheiden, ist er der Einzige, der anders entscheidet (nach Platon und Xenophon: Mosse 1999, S. 71) und obwohl er sich in dem Prozess gegen ihn durch Mitleidserregungen und Änderungsabsichtsbekundungen verteidigen könnte, sagt er (Platon, Apologie, 30): "Darum meine Mitbür-

hat von seinem Vater, der ein angesehener Bildhauer⁴¹⁸ war, wahrscheinlich ein Grundstück⁴¹⁹ geerbt und war verhältnismäßig arm.⁴²⁰ Fünf Minen, sagt er⁴²¹, sei sein Besitz wert. Dabei hätte er wahrscheinlich leicht, wie andere Sophisten - reich werden können, hatte er doch reiche Schüler, die ihn bewunderten. Tatsächlich wollen die Schüler zum Beispiel bei dem Prozess mit 30 Minen für ihn bürgen. Immerhin war Sokrates im Krieg Hoplit und als solcher - die Ausrüstung dafür konnte sich nicht jeder leisten - immerhin so begütert, dass er nach einigen aristokratischen Usurpations-Plänen⁴²² schon als Mitglied in einer Herrschaft der Wenigen geeignet gewesen wäre. Denn die Bürgerschaft war in Athen gegenüber den Sklaven und Metöken eine Minderheit, von denen einige so arm waren, dass sie wenn überhaupt als Leichtbewaffnete eingesetzt werden konnten. Eine Herrschaft der Wenigen, wie Sie in den politischen Wirren des letzten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts diskutiert wurde, sah vor, diese Bürgerschaft nach militärischer Aktivität und damit nach Reichtum in zwei Klassen - eine davon sollte die herrschende Klasse sein - einzuteilen.

ger, das versichere ich euch, folgt dem Anytos oder folgt ihm nicht, sprecht mich frei oder nicht, auf keinen Fall werde ich anders handeln, und müsste ich noch oft den Tod über mich ergehen lassen."

⁴¹⁸ Mosse 1999, S.68.

⁴¹⁹ Der athenische Bürger besaß zu Platons Zeiten meist ererbten Grundbesitz. (Austin/Vidal-Naquet, 1984, S.6.)

⁴²⁰ So wird er von anderen, laut eigener Auskunft durch Xenophon, genannt. (Xenophon, Oikonomikos, 11,3.)

⁴²¹ Xenophon, Oikonomikos 2,3.

⁴²² Mosse 1999 S.52 und S. 62.

Des Sokrates Erhabenheit über das Geld - Geldgeschenke konnte er laut Diogenes Laertius⁴²³ auch ablehnen - hatte also auch eine gewisse materielle Grundlage. Aufgrund seiner Askese und seines Lebensstandes, der ihn von Arbeit freistellte, war Sokrates im Grunde ein - verhältnismäßig armer - plousios. Er führte auch den nachfolgenden Philosophen vor, dass Pythagoras recht hatte und großer Reichtum nicht entscheidend für ein aristokratisches Leben ist, sondern nur die Bildung - und die Freiheit von Arbeit.

Sokrates hatte bedeutende Schüler: Platon, die Kyniker und Xenophon, die alle in gesonderten Kapiteln behandelt werden. Außerdem gehen die elisch-eretrische Schule, die Megariker und die Kyrenaiker auf ihn zurück. Innerhalb dieser Schulen ist die Geringschätzung des Reichtums durchgehend erkennbar. Denn selbst die Kyrenaiker, auf die der Hedonismus zurückgeht,⁴²⁴ die Gleichsetzung des höchsten Zieles mit der Lust - das gelingende Leben besteht also nach dieser Philosophie in einer möglichst lückenlosen Aneinanderreihung von Momenten des Lustempfindens⁴²⁵ - schätzen den Reichtum nicht so hoch ein, wie man es aus dieser Philosophie folgern könnte. Für Aristippos, Begründer der Schule, ist der Reichtum nur ein Mittel zum Zweck.⁴²⁶ Der Arme, wie Hegesias⁴²⁷ bemerkt, empfindet die Lust nicht anders als der Reiche und es gibt genügend Lüste, die ohne Reichtum erreichbar sind.

⁴²³ Diog Laert. II, 25.

⁴²⁴ PHL, S.34.

⁴²⁵ Döring 1988, S.41.

⁴²⁶ Diog. Laert II 92, vgl. auch die Anmerkungen zu dieser Textstelle und Döring 1988, S.48.

⁴²⁷ Hegesias, der Kyrenaiker. In: Diog. Laert. II, 94.

"Armut und Reichtum kommen für die Lust nicht weiter in Rechnung"⁴²⁸

heißt es. Aristippos und seine Schule reihen sich also nahtlos in die programmatische Abwertung des Reichtums gegenüber der Bildung ein:

"Besser (...) ein Bettler zu sein als ungebildet. Denn jenem [fehlt] es am Gelde, diesem aber an Menschlichkeit."⁴²⁹

Stilpon, ein Megariker, nimmt nur einen Teil eines ihm dargebotenen Geldgeschenkes an⁴³⁰ und demonstriert so, dass auch er den pythagoreisch asketischen Lebensstil, der auf die aristokratische Tugend gerichtet ist und Reichtum geringschätzt, von Sokrates übernommen hat.

Die zahlreichen Schüler des Sokrates und ihre Fortführung des Habitus der Erhabenheit gegenüber dem Reichtum und auch der Tod des Sokrates zeigen, dass Sokrates nicht nur im platonischen Spiegel, sondern tatsächlich einer der "Sophisten" war, die das aristokratische Programm der Reichtumsphilosophie betrieben haben.

Sokrates ist somit ein Bindeglied der ("vorsokratischen") aristokratischen Philosophie die im 6. Und 5. Jahrhundert außerhalb Athens in den ionischen Kolonien betrieben wurde und den philosophischen Strömungen, die sich im 4. Jahrhundert in Athen selbst fortsetzten. Denn die übrigen Sophisten, die die Philosophie nach Athen brachten, waren zwar zum Teil

⁴²⁸ Diog. Laert. II, 94.

⁴²⁹ Diog. Laert. II, 70.

⁴³⁰ Diog. Laert. II, 115.

durch ihre Kritikmacht für die aristokratische Propaganda vereinnehmbar, auf der anderen Seite jedoch im Grunde mit der demokratischen Ordnung und mit dem bürgerlichen Reichtum einverstanden. Dass die aristokratische Propaganda der Reichtumsabwertung während der langen Zeit der Demokratie in Athen nicht versiegt ist, sondern zum guten Ton der Bildungssprache wurde, verdankt sie neben der gesellschaftlichen Funktion sicher auch Sokrates, der sie durch seine konsequente, ungewöhnliche und initiatorische Philosophie unterstützt und zu einer bis dahin nie erreichten Stärke geführt hat.

Der durch Fluchtunterlassung fast freiwillige Tod des Sokrates, verursacht durch die antiaristokratische Demokratie in Athen machte Sokrates zum Märtyrer der aristokratischen Philosophie-Bewegung. Dieses Märtyrertum beeindruckte eine weitere für diese Bewegung sehr wichtige Person: Platon.

Einer der Schüler des Sokrates, war der aristokratische Feldherr, Geschichtsschreiber und Gutsbesitzer Xenophon⁴³¹ der etwa von 430 bis 355 v. Chr. in Athen, später in Kleinasien und Korinth lebte. Er gründete zwar keine eigene Schule, hinterließ jedoch mehrere Werke, in denen Sokrates als Gesprächsführer auftritt. Die philosophische Tiefe platonischer Dialoge erreichen die Schriften nicht, sprechen dafür aber Themen an, die sich bei Platon nicht finden, wie das im Kreise des Sokrates offenbar vieldiskutierte⁴³² Thema der guten und schönen Haushaltsführung. Das griechische Wort οἶκος bezeichnet das Haus, die Familie, den Besitzstand eines Bürgers und kann ebenso wie ζῶα und βίος auch "Vermögen" bedeuten.⁴³³ Es lässt sich also am ehesten mit "Haushalt" in einem weiteren Sinn und Vermögen im engeren Sinn übersetzen. Νεμο bedeutet "leiten, teilen" so dass sich zusammengenommen der uns heute geläufige Begriff "Ökonomie" ergibt. Dieser "Haushaltsführung" oder "Vermögensverwaltung" hat Xenophon einen ganzen sokratischen Dialog gewidmet und damit die erste bekannte ökonomische Abhandlung geschaffen. Die Schrift erinnert an Hesiod und ist eine idyllische Schilderung der Landwirtschaft aus der Sicht eines reichen Gutsherren.

⁴³¹ Pl, Xenophon.

⁴³² Wie nach Audring (1992, S. 17.) eine verschollene Schrift Antisthenes und Anspielungen bei Platon zeigen.

⁴³³ Wagner 1969, S. 116f. Die sprachliche Nähe der Wörter für Vermögen zum Leben ist sehr deutlich und durch die agrar-geprägte Gesellschaft des archaischen Griechenland erklärbar.

Das dieses Thema von Sokrates diskutiert wurde, zeigt deutlich dass der Philosoph dem Thema Wirtschaft nicht grundsätzlich abgeneigt war. Xenophon zeigt uns einen 'sophistischeren' Sokrates, der sich für praktische Themen interessiert und nichts würdeloses dabei findet, eine Haushaltsführung zu besprechen, zumindest - das ist ein entscheidender Unterschied - solange sie sich nicht auf bürgerlich-händlerische, sondern auf adelig-landwirtschaftliche⁴³⁴ Betätigung bezieht und den Reichtum - wohlbemerkt als Ergebnis von (aristokratischer!)Tüchtigkeit - nur nebenbei erzeugt:

Die Verwaltung des οίκος erfordert vielfältiges Können und ist eher ein auf Erhalt und glückende Betätigung, als auf Vergrößerung ausgerichtetes Unternehmen.⁴³⁵ Die Erzielung eines Überschusses ist gleichwohl ebenso wie eine motivierte Sklavenschaft willkommenes Zeichen einer guten Haushaltsführung. Der von Sokrates⁴³⁶ beobachtete Unterschied in der Entwicklung des Hausvermögens bei verschiedenen Bürgern mit ähnlicher Ausgangslage - die einen werden reicher, die anderen ärmer - ergibt sich aus der unterschiedlichen Eignung der Haushaltsführer, die aber nicht im Wissen besteht, denn Landwirtschaft sei im Grunde einfach zu erlernen, sondern in der Umsicht, der konsequent strukturierten, planvollen Handlung

⁴³⁴ Landbesitz war ein Zeichen des Adels. Dazu beispielsweise Austin/Vidal-Naquet (1984 S.125): "Was bewegliche Vermögen angeht, so ist bemerkenswert, dass in Athen die 'Neureichen' des 4. Jahrhunderts dazu neigten, die aristokratischen Werte der sozialen Elite zu übernehmen. Nachdem Pasion sein Glück gemacht hatte und Bürger geworden war, beeilte er sich, Landbesitz zu erwerben, was ihm die soziale Respektabilität eines Grundbesitzers verlieh."

⁴³⁵ Audrig 1992, S. 15 und 23f.

⁴³⁶ Xenophon Oikonomikos, 2,17.

(ἐπιμελεια). Diese persönliche Sorgfalt also ist das, was Reichtum schafft.⁴³⁷

Ganz deutlich wird diese Art Tüchtigkeit höher bewertet als der Besitz.⁴³⁸
Sokrates äußert gleich zu Beginn des Dialogs:

"...dass auch das Geld kein Besitztum ist, wenn jemand nicht mit ihm umzugehen weiß"⁴³⁹

Damit ist die typische sokratische Haltung zum Reichtum auch bei Xenophon bezeugt. Sokrates liegt hier ganz auf der Linie des skizzierten Programms der antiken Reichtumsphilosophie.

Reichtum wird andererseits im Oikonomikos des Xenophon von Sokrates sogar für gut befunden. Aus zwei Gründen: Erstens macht es manche Menschen zufrieden, wenn sie für sich selbst sorgen können. Hier ist ausdrücklich von maßvollem Reichtum die Rede. Zweitens ist Reichtum deshalb gut weil er *anderen* zugutekommen kann. Zum einen gibt es nämlich Menschen, deren Leben von den Zuwendungen anderer abhängt zum anderen, weil die Unternehmungen der Polis von den Zuwendungen der Reichen abhängig sind:

Diejenigen aber, die fähig sind, nicht nur ihr eigenes Haus zu verwalten, sondern auch etwas übrigbehalten, um dem Staat Glanz zu verleihen und die

⁴³⁷ Xenophon Oikonomikos, 2,10 und 18.

⁴³⁸ Xenophon Oikonomikos, 7,13.

⁴³⁹ Xenophon Oikonomikos, 1.

Freunde zu unterstützen, wie sollte man sie nicht für weise und starke Männer halten?⁴⁴⁰

Der Reichtum, der aus einer umsichtigen Haushaltsführung erwächst, ist bei einem guten Haushaltsführer mit Großzügigkeit verbunden, die wiederum für den Spender den Vorteil hat, Ergebenheit bei den Sklaven und Ansehen bei den Bürgern einzubringen.⁴⁴¹ Aus den vielfältigen Bedürfnissen, die mit dem Reichtum oft einhergehen, erwächst jedoch eher Unglück.⁴⁴² Daher sind die wirklich Weisen jedoch noch immer die Philosophen, die nicht nach Reichtum streben, sondern darüber erhaben sind:

"Also rate mir unbesorgt, was Du Nützliches weißt; oder meinst du, Sokrates, dass wir reich genug sind, und scheinen wir dir kein größeres Vermögen nötig zu haben? Ich, antwortete Sokrates, wenn du auch von mir sprichst, glaube kein größeres Vermögen nötig zu haben, sondern reich genug zu sein. Du allerdings, Kritobulos, scheinst mir wirklich arm zu sein, und manchmal, beim Zeus, bedauere ich dich sehr."⁴⁴³

⁴⁴⁰ Xenophon Oikonomikos, 11,10.

⁴⁴¹ Xenophon Oikonomikos, 12, 6-8.

⁴⁴² Diese Sokratische Sicht geht auch aus den Memorabilen des Xenophon hervor (Baloglou/Constantinidis, Die Wirtschaft in der Gedankenwelt der alten Griechen, 1993, S.71.).

⁴⁴³ Xenophon Oikonomikos, 2, 1-2.

Dieses Zitat zeigt, wie selbstbewusst Sokrates auftreten konnte, denn Kritobulos war materiell reich. Sein Vermögen war 500 Minen wert⁴⁴⁴ und somit hundertmal größer als das des Sokrates.

Im Ganzen zeigt der Oikonomikos, dass der Reichtum von Xenophon (damit vermutlich auch von Sokrates und dem Adel) ganz selbstverständlich geschätzt wurde, wenn er den adeligen Gutsbesitzern zufällt und in Naturalien besteht. Xenophon zeigt in seinem Oikonomikos die Vereinbarkeit von einem auf gutes Wirtschaften oder profitabler Vermögensverwaltung ausgerichteten Handeln mit einer aristokratischen Grundordnung. Damit wird noch deutlicher, dass sich die aristokratisch-philosophische Abwertung des Reichtums nur auf eine Art Reichtum bezieht: auf den bürgerlichen Reichtum.

⁴⁴⁴ Xenophon Oikonomikos, 2,3.

II A 4.5 ARISTOKRATISCHER PROPAGANDIST PAR EXCELLENCE UND URSPRUNG DES "AKADEMISCHEN": PLATON

Platon ist - auch im Auge seiner größten Kritiker - "der größte Philosoph aller Zeiten"⁴⁴⁵ Er ist auch, wie Popper in seiner genialen Analyse⁴⁴⁶ der

⁴⁴⁵ Popper 2003 S. 118. Auch in der populären Philosophiegeschichtsschreibung wird Platon mitunter als "der größte" (Störig 1999, S.177) Philosoph bezeichnet. Laut Whitehead (in: PL, S.557) besteht die europäische Philosophiegeschichte aus einer Reihe Fußnoten zu Platon. Im Werklexikon der Philosophie (WLP, S. 1169) heißt es, der Einfluss Platons auf die Philosophiegeschichte sei nicht zu überschätzen. Der Grund mag nicht allein in Platons philosophischer Genialität liegen, sondern auch darin, dass Platons aristokratische Philosophie gut für die Interessen des Adels und sogar der Kirchenherrschaft verwendbar waren. Seit der Schließung der Akademie 527 hatten im europäischen Abendland die Klöster das Bildungsmonopol (Scherer 1993, S.43) so dass die Abschriften der Mönche über ein Jahrtausend hinweg eine ebenfalls nicht zu überschätzende Selektionswirkung ausübten, der weniger passende Philosophien und die entsprechenden Schriften zum Opfer gefallen sind.

⁴⁴⁶ Z. B. schreibt Popper (2003 S. 118f): "Dieser kleine Disput [über die Behandlung der Genügsamkeit als Tugend und Gesprächsthema] bereitet den Leser auf die Wiedereinführung der Gerechtigkeit vor, legt ihm nahe, dass Sokrates die Mittel zu ihrer Entdeckung besitzt, und versichert ihm außerdem, dass Glaukon Platons intellektuelle Ehrlichkeit bei der Ausführung des Arguments sorgfältig überwacht, und dass der Leser sie deshalb nicht zu überwachen braucht, [...aber] anstatt einzuwenden: "Weitergehen - aber wohin? Zu unserer Untersuchung? Mit der haben wir ja noch nicht einmal begonnen. Es war kein Funke von Sinn in dem, was Du bisher gesagt hast" Statt diesen Einwand zu machen, antwortet Glaukon und mit ihm der naive Leser in aller Bescheidenheit: "Jawohl (...)" [Platon versucht, was sich] als äußerst erfolgreich erwies - , die kritischen Fähigkeiten des Lesers einzuschläfern und seine Aufmerksamkeit durch die dramatische Schaustellung eines verbalen

platonischen Rhetorik zeigt, ein geschickter Propagandist des totalitären Staates im demokratischen Athen. Er selbst ist von höherer Geburt⁴⁴⁷ und wurde neben Sokrates auch von Schülern des Herakleitos und Pythagoras unterrichtet.⁴⁴⁸ Des Sokrates aristokratische Ansätze baut Platon zu einer stellenweise verabsolutierten Philosophie der festgefügt sozialen Ungleichheit aus, die den Reichtum als bürgerliches Element sozialer Mobilität stark verschmäht und die diese Schmähung endgültig für Jahrtausende mit der europäischen Philosophie verknüpft.

Mit Platon haben wir es erstmals mit einem Philosophen zu tun, dessen Werk fast vollständig überliefert ist. Somit kann recht unmissverständlich gezeigt werden, wie weit die Reichtumsabwertung vor dem Hintergrund einer adeligen Philosophie gehen kann.

Platon ist nicht nur Philosoph, sondern auch ein (keineswegs schöngestiger) aristokratischer Propagandist. Er stand in Konkurrenz und Feindschaft zu den bürgerlichen Artikulationsformen, z. B. dem Theater.⁴⁴⁹ Die

Feuerwerks von der intellektuellen Armut dieser meisterhaften [und argumentativ zentralen] Dialogstelle abzulenken".

⁴⁴⁷ Diog. Laert. III, 1. Platon hat dementsprechend über große Mittel verfügt (Diog. Laert. III, 9.) und war seiner Hinterlassenschaft zufolge nicht arm (Diog. Laert. III 41 bis 43).

⁴⁴⁸ WLP S.1169. Dieser vielfältige Unterricht zeigt auch ein Beispiel, wie die Aristokraten die Bildung nutzten.

⁴⁴⁹ Wie bereits im Kapitel zu Sokrates zitiert, Bengtson (1999, S. 126): "Mit Bestürzung vernimmt man, dass Platon, einer der erhabensten Geister in Griechenland, an eine ethische Wirkung der Aufführungen im Theater nicht zu glauben vermochte." Platon, aristokratisch erhaben, hat das Theater sogar bekämpft. Eben aufgrund der *Demos*-Nähe und der unkontrollierbaren Kritikmacht dieser Institution. Vor dem Hintergrund von Platons totalitärer Ideologie ist das freie Theater eine Un-

Demokratie will Platon umbauen zu einem totalitären Staat, in dem die freie Dichtung und sogar der von ihm selbst geschätzte Homer beschränkt werden soll.⁴⁵⁰

Platons Schule ist die Akademie. Der Name ist abgeleitet - wie so oft in der Antike - von dem Ort ihrer Tätigkeit, in diesem Fall von einem dem Akademos geweihten Hain. In Anlehnung an Platons Akademie verwenden wir heute das Wort "akademisch". Unter "akademisch" verstand man allerdings zunächst nicht das Primat der Theorie, sondern eine typische philosophische und gemeinschaftliche Lebensweise⁴⁵¹ nach dem Vorbild der Pythagoreer, die die Erziehung der Mitglieder zu politisch Mitwirkenden zum Ziel hatte. Platons Schüler wurden kostenlos unterrichtet.⁴⁵²

Platon führt auch des Pythagoras Philosophie fort, indem er die Welt in eine geistige und eine körperliche Sphäre aufteilt. Die Seele hat an den unveränderlichen Ideen der geistigen Sphäre, am Guten, Anteil. Der Körper

möglichkeit. "Alles, was man in Reden oder Dichtung untergebene gegen Vorgesetzte an Dreistigkeiten sagen lässt [...ist] für die Jugend nicht ersprießlich" (Platon, Politeia, 389). Das Theater war so etwas wie eine freie Presse, da sich in ihm die Sicht der Bürger artikuliert. Im Theater waren tausende Zuschauer und die Dichter brauchten keine adelige Abstammung oder philosophische Bildung. Platon war ein Gegner der freien Rede.

⁴⁵⁰ Insbesondere solche Szenen, in denen der erhabene Habitus der Adligen in Frage gestellt wird, sollen gestrichen werden: "Man darf es also schon nicht hingehen lassen, wenn ein Dichter bedeutende Menschen sich maßlos der Lachlust hingeben lässt" (Platon, Politeia, 389).

⁴⁵¹ Hadot 1999, S.75 ff.

⁴⁵² Hadot 1999, S.80. (Dies zeigt nicht unbedingt eine egalitäre Tendenz, sondern die Erhabenheit Platons über Geld, im Gegensatz zu den Sophisten).

ist dagegen den Veränderungen der körperlichen Einzeldinge unterworfen. An dieser klaren Aufteilung und an die sich daraus ergebende Abwertung des Materiellen konnte später das Christentum anknüpfen. In einer Gesellschaft, die von innen- und außenpolitischen Unruhen heimgesucht wird, so wie es in der athenischen Welt zur Zeit Platons der Fall war, herrscht Unsicherheit. Es wundert nicht, dass Menschen in dieser Unsicherheit eine Angst vor Veränderung entwickeln. Platons Antwort auf die Unsicherheit der Zeit ist eine Rückbesinnung auf das Unveränderliche. Alles, was Veränderung unterliegt, ist weniger erstrebenswert. Als hoher adeliger und politischer Denker sucht Platon Sicherheit insbesondere in einer stabilen, aristokratischen Staatsverfassung. Der Reichtum - als materielles Phänomen - ist gegenüber den unveränderlichen Werten unwichtig,⁴⁵³ mehr noch er ist abzulehnen, weil er von den seelischen Werten ablenkt. Der seelische Wert schlechthin aber ist der gebildete und adelige Habitus: die Tugend. Doch die gewöhnlichen Menschen, die Bürger, sind stattdessen:

"mehr auf Gelderwerb und sonstigen Tand bedacht (...) als auf Tugend"⁴⁵⁴,

⁴⁵³ Zum Beispiel gegenüber der Freundschaft (Platon, Lysis, 211 und Kriton, 44). Aus dem achten Brief Platons (Platon, 8. Brief, 355b) geht hervor, dass auch innerhalb der nicht-seelischen Güter der Reichtum - nach der Gesundheit - an zweiter Stelle rangiert. Er steht also innerhalb der auch im Gorgias (477) und Philebos (48) erwähnten drei Güterarten (seelische, körperliche und äußeren Güter), an dritter und letzter Stelle.

⁴⁵⁴ Platon, Apologie, 41.

Damit bringen sie aus Platons Sicht alles in Unordnung. Platon will die Auswirkungen dieses Reichtumsstrebens, die politische Unruhe bekämpfen. Deshalb wird er ein Gegner der vermeintlichen Ursachen: des bürgerlichen Reichtums und des Rechts der Bürger auf politische Mitbestimmung. Dazu denkt er sich die Gesellschaft wieder in elitären, festgefügt Klassen. Um diese Klassen fest zu fügen, darf es keinen bürgerlichen Reichtum mehr geben. Solange es den Reichtum aber noch gibt, muss er erst einmal als soziale Auszeichnung intellektuell bekämpft werden. Das genau tut Platon an unzähligen Stellen seiner philosophischen Werke. Das Mittel, das er dazu verwendet, ist nahezu ausschließlich eine dünkelfhafte Rhetorik.

Zunächst scheint der Reichtum für Platon keine Gefahr zu sein. Denn der Reichtum, den gewöhnliche Menschen erstreben, macht noch lange keinen Aristokraten. Die Bürger können noch so reich sein: gut, also adelig und damit zur Herrschaft fähig, werden sie dadurch nie:

"Denn, so lautet meine Rede, nicht aus Reichtum geht die Tugend hervor, sondern aus der Tugend der Reichtum"⁴⁵⁵

Dass es der Reichtum war, der in Form von Freistellung von Arbeit die Philosophie hervorgebracht hat, und die Philosophen -wie gezeigt wurde - inklusive Sokrates fast alle *plousios* waren, *bevor* sie Philosophen wurden und somit zunächst sehr wohl angenommen werden könnte, dass aus dem Reichtum die philosophische Tugend erwachse, wird stillschweigend ausgeschlossen. Platon erklärt mit Sokrates diesen Zusammenhang implizit

⁴⁵⁵ Platon, Apologie, 30.

genau umgekehrt: Weil sie Philosophen waren, und damit im Besitz der Tugend, wären sie reich geworden. Aristoteles wird später diesen Gedanken anhand seiner Darstellung des Thales explizit machen.

Diese Propaganda passt perfekt in die aristokratisch-philosophische Ideologie: Denn daraus kann abgeleitet werden: Die Aristokraten und Philosophen sind reich, weil sie tugendhaft sind (aus der Tugend folgt der Reichtum) die gewöhnlichen Reichen, also die reich gewordenen Handwerker, Händler und Mienenbesitzer, sind aber nicht tugendhaft (aus Reichtum geht nicht die Tugend hervor).

Es gehört zum platonisch-aristokratischen Selbstverständnis, Reichtum ererbt zu haben, und zugleich darüber erhaben zu sein. Diese Erhabenheit ist gerade ein Teil des aristokratischen Habitus. Die Aristokratie mochte auch Familien, die lange schon durch Reichtum hervorgehoben sind, akzeptieren und assimilieren, und zwar dann, wenn sie den entsprechenden Habitus erworben haben, das heißt, Erhabenheit über den Reichtum zeigten. Wer hingegen den Reichtum selbst verdient hat, und ihn nicht selbstverständlich nimmt, wird gemieden:

"Ich hatte den Eindruck, als machest du dir aus dem Gelde nicht sonderlich viel. Das aber ist in der Regel bei denen der Fall, die es nicht selbst erworben haben. Wer es selbst erworben hat, der schätzt es doppelt so hoch (...) weil sie darin ihr eigenes Werk sehen, weiter aber auch (...) wegen des Nutzens. Es ist also nicht leicht, mit ihnen überhaupt nur zu verkehren. Denn sie kennen nichts anderes als das Lob des Reichtums"⁴⁵⁶

⁴⁵⁶ Platon, *Politeia*, 330. Auch im *Symposion* (173) klingt dies an. Apollodoros lobt dort den Nutzen und die Freude durch philosophische Reden und fährt fort: "Höre ich aber irgendwelche andere, besonders wie ihr Reichen und ihr Geschäftsleute

Die aristokratische Attitüde der Verachtung des Reichtums und damit die Ausgrenzung der neureichen und gewerbetätigen Bürger geht unmissverständlich weit: Das Geld - "wie aller sonstige Glanz"⁴⁵⁷ verträgt sich im Grunde nicht mit dem Philosophen. Wer im bürgerlichen Sinne reich ist, kann eigentlich gar kein Philosoph werden.⁴⁵⁸ Damit ist ein Aufstieg vom reichen Bürger zu einem Aristokraten nicht (mehr) möglich. Und genau darauf kommt es Platon an. Auf eine "geschlossene Gesellschaft", wie Popper⁴⁵⁹ es formuliert. Auf eine Gesellschaft, in der es klare Grenzen zwischen den Ständen und keine Veränderung gibt. Der Reichtum als Faktor vertikaler Mobilität ist Platon ein sprichwörtlicher Dorn im Auge. Er ist die minderwertige Auszeichnung für bürgerliche Leistungen und weil alle nach ihm streben und ihn auch durch Handwerksgeschäfte und Handel erreichen können, muss er beseitigt werden:

"Außerdem aber tritt, ergänzend zu alledem noch das weitere Gesetz, dass kein Privatmann Gold oder Silber besitzen darf, sondern nur eine Münze für den täglichen, unvermeidlichen Geschäftsverkehr mit Handwerkern und allen derartigen Leuten, die uns unentbehrlich sind, eine Münze also, mit der wir Tagelöhnern, Sklaven und Beisassen ihren Lohn auszahlen können. Zu diesem

sie führt, dann überkommt nicht nur mich selbst ein Unbehagen, sondern ich bedaure auch euch, ihr Freunde, dass ihr euch einbildet etwas zu schaffen, wo ihr doch nichts schafft".

⁴⁵⁷ Platon, Politeia, 495.

⁴⁵⁸ Auch: Platon, Politeia, 491.

⁴⁵⁹ Popper 2003 S. 207.

Zweck gestatten wir den Besitz einer Münze, die in der Heimat ihren bestimmten Wert hat, in der übrigen Welt aber wertlos ist."⁴⁶⁰

Mit aller Macht will Platon das sozialmobile Moment des bürgerlichen Reichtums einschränken. Die Fähigkeit des Reichtums, unwürdige Menschen sozial aufsteigen zu lassen, ist Platon unangenehm. Er will es verbieten, dass ein Freigelassener reicher werden kann, als sein ehemaliger Herr.⁴⁶¹ Unterricht im gewinnbringenden Umgang mit Vermögen, also die Ökonomie, gehört für Platon nicht in die Ausbildung eines Menschen.⁴⁶² Platon geht sogar so weit, zu konstatieren, dass die philosophische Tugend *das Gegenteil* von Reichtum ist:

"Oder steht es mit dem Unterschied von Reichtum und Tugend nicht so, dass sie gleichsam auf die Schalen einer Wage gelegt sind, von denen die eine steigt, während die andere sinkt?"⁴⁶³

Die von Platon geforderte Beseitigung des Reichtums geht natürlich nicht soweit, dass die Aristokratie⁴⁶⁴, die Menschen also, die fähig sind, mit ihm

⁴⁶⁰ Platon, *Nomoi* 742. Die spartanischen Eisenmünzen hatten zu Platons Zeit genau diesen Charakter (Nach Xenophon, *Lakedaimonion Politeia*, 7. In: Baloglou/Constantinidis 1993, S.98).

⁴⁶¹ Platon, *Nomoi*, 915.

⁴⁶² Platon, *Nomoi*, 644.

⁴⁶³ Platon, *Politeia*, 550.

⁴⁶⁴ Die Frage, wer bei Platon zu den Aristokraten zählt und wer nicht, braucht hier nicht, wenn es überhaupt möglich ist, geklärt werden. Denn für die Reichtumsphi-

umzugehen, den Reichtum ebenfalls entbehren müssten. Denn trotz des geringen Wertes von Reichtum ist derselbe *für einen verständigen Mann* sehr wohl von Nutzen. Sogar erleichtert er die Pflichterfüllung und das Freibleiben von Schuld gegenüber Göttern und Menschen. Die Worte des greisen Kephalos, die dies alles zu Beginn der Politeia⁴⁶⁵ aussprechen, werden vom platonischen Sokrates gelobt.

Nur mit der *bürgerlichen* Form des Reichtums braucht (und soll) der Aristokrat nichts zu tun zu haben. Im Grunde ist es klar, dass die Aristokraten, edle Männer von hoher Bildung, weiterhin in dem ihrer Natur gemäßen

losophie Platons ist es eher unerheblich ob in seinem Idealstaat die vorhandene Aristokratie oder eine neue Aristokratie herrschen soll. Es sind wörtlich "die Besten". Manche Stellen im dritten, sechsten und siebten Buch der Politeia sprechen zwar dafür, dass Platon nach Begabung selektieren wollte. Von wahren Adel sind eben die, die die Tugend und höhere Einsichten besitzen. Die Vorstellung von Tugend war jedoch schon von der alten Aristokratie, die aus dem Militärwesen hervorgegangen ist (Vgl. Aristoteles, Politik 1279) geprägt. (Fleiß wurde zum Beispiel nicht als Tugend angesehen, Tapferkeit hingegen schon). Aus heutiger Sicht ist es außerdem schwer vorstellbar, wie in einem festgefügt Ständestaat ein aristokratischer Habitus bei Menschen des dritten Standes entstehen sollte, der von Mitgliedern des ersten Stand auch als solcher anerkannt werden könnte. Oft äußert sich Platon abfällig gegenüber Merkmalen der arbeitenden Bürger, so dass insgesamt klar ist, dass die platonischen Staatsentwürfe eindeutig dem philosophisch aristokratischen Habitus, wie er sich aus der Verbindung von Philosophie und vorhandener Aristokratie ergeben hat, die Kennzeichnung der herrschenden Klasse zusprechen. (Lenski übrigens (1973, S. 23.) diskutiert Platons Auswahlssystem, kommt zu keinem Ergebnis, schlägt sich aber eher auf die Seite der Begabungstheorie).

⁴⁶⁵ Platon, Politeia, 331.

Reichtum, also frei von Arbeit und in "Prachtgewändern"⁴⁶⁶ leben sollen - allerdings auch frei von der Reichtumsfixierung und Verschwendungssucht des Emporkömmlings. Denn der Aristokrat hat die Tugend, und auf diese kommt es an. Der adelige Habitus triumphiert über den Reichtum. Um das darzustellen, vereinnahmt Platon selbst den grandiosen Sieg bei Marathon über die Perser für seine Rhetorik:

"...die bei Marathon dem Barbarenheer entgegentraten (...) als Führer und Lehrer für die übrigen Hellenen, ihnen zu zeigen, dass die Persermacht nicht unbezwinglich sei und dass keine Menschenmenge und kein Reichtum gegen die Mannestugend aufkommen kann..."⁴⁶⁷

Begründungen für die überlegene Wichtigkeit der Tugend gegenüber dem Reichtum finden sich im platonischen Gesamtwerk ebenfalls. Im Euthydemos wird in typisch sokratischer Manier an einfachen Beispielen, wie der Zimmermannsarbeit, gezeigt⁴⁶⁸, dass der Gebrauch, nicht der Besitz, eine Sache zu einem Gut macht.⁴⁶⁹ Das Wissen um die Verwendung eines Gutes auf die richtige Weise, macht erst seinen Wert aus:

"Würde es uns nun nützen, wenn wir uns darauf verstünden, aller Orten zu erkunden, wo in der Erde das meiste Gold vergraben liegt? (...) ja selbst, wenn wir die Steine zu Gold machen könnten, so würde für uns diese Kunst doch

⁴⁶⁶ Platon, Politeia, 420.

⁴⁶⁷ Platon, Menexenos, 240.

⁴⁶⁸ Platon, Euthydemos, 280.

⁴⁶⁹ Dieser Gedanke findet sich ebenfalls bei Xenophon.

gar keinen Wert haben, [] wenn wir uns nicht auch auf den *Gebrauch* des Goldes verstehen"⁴⁷⁰

Damit bereitet Platon allerdings seine Ideologie vor, dass nur wenige Menschen das Wissen über den richtigen Gebrauch haben, und daher diese Wenigen über die Güter verfügen müssen. Wird nämlich der Reichtum auf falsche Weise verwendet, schadet er, sagt Platon.⁴⁷¹ Diese Wenigen, die über den Reichtum verfügen sollten, sind natürlich die philosophischen *Aristokraten*.

Dass Reichtum schadet, wenn er auf falsche Weise verwendet wird, ist nachvollziehbar. Aber das ist auch mit der Macht oder mit einem Werkzeug wie dem Messer oder einem beliebigen anderen Ding der Fall. Platon weist uns mit Sokrates darauf hin, dass der Reichtum kein Wert an sich ist. Es kommt auch auf den Gebrauch und damit auf die persönlichen Fähigkeiten des Besitzers an. Dieser Gedanke ist vollkommen unproblematisch und würdig, durch die heutige Vermögensforschung, mit den Begriffen *Vermögenskultur* und *Wealthibility* Ausbau und Ergänzung zu erfahren. Problematisch ist allerdings, dass Platon diesen Gedanken zu einem Ausgangspunkt für eine im Grunde unhinterfragte staatlich verordnete Reichtumsverteilung macht, der zufolge der bürgerliche Reichtum ganz abgeschafft und der übrige Reichtum einer kleinen, wechselhaft definierten Gruppe Adelliger zugesprochen wird, die ihn im Rahmen einer totalen Herrschaft für sich beanspruchen dürfen.

⁴⁷⁰ Platon, Euthydemos, 289. "Es bedarf also für uns, mein schöner Kleinias (...) einer Wissenschaft von (...) dem Verständnis für den Gebrauch" (Vgl. auch Ebenda 281).

⁴⁷¹ Platon, Menon, 88.

Im Spätwerk Platons wird seine politische Vision deutlich. Drei längere Dialoge, die *Politeia*, der *Politikos* und die *Nomoi* behandeln die politische Philosophie Platons, die rechte Staatsverfassung. In der *Politeia* entwirft Platon das Idealbild eines aristokratischen Staates, der von Philosophen willkürlich regiert wird. Zwar werden in seinem letzten Werk, den *Nomoi*, wie es sich bereits im "Politikos" abzeichnet, einige Mäßigungen vorgenommen und Varianten vorgeschlagen - von dem Ideal wird zum Beispiel zugunsten einer zweitbesten Lösung, einer auf Gesetzen basierenden Verfassung, Abstand genommen⁴⁷² - diese Verfassung ist jedoch noch immer monarchistisch-aristokratisch-totalitär und der Platz des Reichtums in diesen utopischen Gesellschaftsentwürfen ändert sich nicht wesentlich.

Ausgangspunkt von Platons politischer Philosophie sind Überlegungen zur Gerechtigkeit. Popper hält die *Politeia* für "die am sorgfältigsten ausgearbeitete Monografie über die Gerechtigkeit, die je geschrieben wurde."⁴⁷³ Dennoch ist gerade die Gerechtigkeit nicht der Gegenstand klarer und unvoreingenommener Argumentation.⁴⁷⁴ Aus der speziellen Art von Gerechtigkeit soll ja die ungleiche Macht- und Reichtumsverteilung abgeleitet werden. Dennoch ist die Herleitung dieser Art Gerechtigkeit nicht argumentativ und nicht transparent.⁴⁷⁵ Am Ende ist Gerechtigkeit die Erhaltung

⁴⁷² Rohls, Geschichte der Ethik, 1999, S.59.

⁴⁷³ Popper 2003 [1945] S. 112. Später hat Rawls (1979) eine einschlägige moderne Gerechtigkeitstheorie entworfen. Vgl. zu dieser kritisch: Frohlich/Opppenheimer 1992.

⁴⁷⁴ Vgl. die Anmerkung in der Fußnote zu Popper 2003 S. 118f.

⁴⁷⁵ Vgl. die Anmerkung zu Poppers Analyse platonischer Rhetorik am Beginn des Kapitels.

dessen, was einer Person oder Klasse zukommt, das Einnehmen und Behalten des Platzes "innerhalb der Klasse oder Kaste, der man angehört"⁴⁷⁶.

In der idealen Polis, die Platon in der Politeia entwirft, spiegelt sich die ideale Ordnung der Einzelseele wieder.⁴⁷⁷ Die Seele gliedert sich in drei Bereiche: Begehrendes, Wehrendes und Denkendes, wobei das Denkende den höchsten Rang hat. Jedem Seelenteil entspricht eine Tugend⁴⁷⁸: Die Weisheit dem denkenden Teil, die Tapferkeit dem wehrenden Teil und die Besonnenheit dem begehrenden Teil. Schon diese Tugend-Zuordnung verrät Platons Ideologie. Jedes Seelenteils Tugend erfährt nämlich bei Platon seine positive Wirkung durch den Einsatz seines spezifischen Begehrens - außer die des untersten. Die Bereitschaft zu Denken führt zur Weisheit, die Bereitschaft zum Zorn führt zur Tapferkeit und die Bereitschaft zur Lust müsste in Analogie zu Ausgelassenheit und Freude führen. Genau das aber ist bei Platon nicht der Fall. Platon verachtet 'niedere' Seelenbedürfnisse. Die Tugend des untersten Seelenteils - bezeichnend ist schon, dass es der unterste ist - ist die Besonnenheit, also die Zurückhaltung des Luststrebens. Das Streben nach Reichtum, entspringend aus diesem untersten Seelenteil, zielt nicht auf das Gute, das nämlich nur unter der Herrschaft des obersten Seelenteils erlangt werden kann.⁴⁷⁹

Gemäß dieser Vorstellung von der Seele teilt Platon auch den Staat in drei Stände ein, von denen ein jeder seine Entsprechung in einem Seelenteil findet. Die Gebildeten herrschen, die Mutigen stellen die Krieger, und die

⁴⁷⁶ Popper 2003 S.117.

⁴⁷⁷ Vgl. auch Rohls 1999, S. 55.

⁴⁷⁸ Rohls 1999, S. 54.

⁴⁷⁹ Platon, Politeia, 582.

Restlichen - dass es sich dabei gemäß der Analogie wenigstens um Besonnene handeln könnte wird nicht erwähnt - stellen den unteren Stand, der allein für die wirtschaftliche Versorgung zuständig ist. Jeder Stand hat also, wie auch jeder Seelenteil seine ihm eigene Tugend.⁴⁸⁰ Der wirtschaftende Stand hat, wenn überhaupt, die geringste Tugend.

Die grundsätzliche Relativierung des Wertes des Reichtums gegenüber anderen Werten wie der Gerechtigkeit und der Vernunft mag zunächst nachvollziehbar sein:

"Kann es [...] irgend einen geben, dem es nützlich wäre ungerechterweise sich dem Golde zugänglich zu zeigen, wenn die Sache so steht, dass er mit der Annahme des Goldes zugleich den edelsten Teil seiner selbst in Knechtschaft des Schlechtesten bringt?"⁴⁸¹

Unklar bleibt aber, warum der Reichtum so schlecht ist, dass er ganz vermieden werden muss. Die Begründung kann nur sein: Platon hält den Einzelnen für unfähig, sich den Versuchungen des Reichtums zu entziehen. Das Reichtumsstreben übertrumpft bei gewöhnlichen Leuten eben die Vernunft. Deshalb will Platon seinen⁴⁸² Bürgern, oder besser Untertanen, den Reichtum vorsorglich ganz entziehen.

Es bleibt die Frage offen, warum zum Beispiel konzentrierte Macht, die ein ähnliches Verführungspotential hat, und dessen Erstrebten Menschen

⁴⁸⁰ Dieser Gedanke taucht ganz deutlich auch bei Aristoteles (Politik, 1260a) auf:

⁴⁸¹ Platon, Politeia, 589.

⁴⁸² Es gibt keine Textstelle, die Zweifel daran aufkommen lassen könnte, dass Platon selbst letztlich ein idealer absoluter Herrscher sein könnte.

ebenfalls zum Unrecht tun verleiten kann, nicht ebenfalls vermieden werden muss. Die Lösung für dieses Verführungspotential der konzentrierten Macht wären starke demokratische Institutionen. Genau diese Lösung hat Platon aber nicht gewählt. Im Gegenteil. Die Macht ist in den Händen derer, die qua Tugend damit umgehen können, in den Händen der Aristokraten zu konzentrieren. Dies ist einer der vielen Hinweise darauf, dass auch Platon besonders den bürgerlichen Reichtum einschränken wollte und den übrigen Reichtum ganz selbstverständlich der Aristokratie zugesprochen hat.

Die Forschungsliteratur kennt die Auffassung, es handle sich bei der *Politeia* hauptsächlich um einen Versuch, das Problem der Reichtumsverteilung zu lösen.⁴⁸³ Wenn dies richtig ist, spricht Platon die Lösung nicht klar aus. Denn es ist *im Ganzen* zunächst unklar, ob es gar keinen Reichtum geben soll, ob nur der dritte Stand reich werden darf, weil er im platonischen Idealstaat ohnehin keine Macht hat und als einziger Geschäfte machen darf, oder ob sich tatsächlich aller Reichtum bei den Herrschern konzentrieren soll. Die Optionen widersprechen sich. Strenge philosophische Maßstäbe im Sinne von Kohärenz und Klarheit können an Platons Reichtumsphilosophie nicht angelegt werden. Platon ist sich mit sich selbst nicht einig, wer im Staat wie reich sein soll. Klar ist allerdings, dass der Reichtum generell verachtenswert und unnötig ist. Er muss gemäßigt werden, in seinen Extremformen abgeschafft werden. Das Geld hat im machtlosen, untersten Stand zu verbleiben, so dass wertvollere Menschen nicht in den Kontakt mit ihm kommen, die wertvollen Güter dann, die der dritte Stand produziert, haben dann von denen, die qua Tugend und qua philosophi-

⁴⁸³ Welles nach Baloglou/Constantinidis 1993, S.109.

scher Verschmähung absolut immun gegen ihr moralisches Verführungspotential sind, von den weisen Aristokraten, verwaltet zu werden.

Den bürgerlichen Reichtum sieht Platon hingegen eindeutig als eine Gefahr für die Ordnung im Staat. Ein um jeden Preis zu vermeidendes Übel ist:

"Wenn dagegen ein von Natur zum Handwerker oder sonst einem erwerbsfach Bestimmter, im Verlaufe der Zeit dünkelhaft gemacht durch Reichtum (...) sich in den Kriegerstand einzudrängen versucht... "⁴⁸⁴

Der dritte Stand soll also am besten gar nicht reich werden dürfen, da der Reichtum die Motivation zur Arbeit herabsetzt.⁴⁸⁵ Eine Auseinandersetzung mit Hesiod, den Platon gekannt haben dürfte, und der Reichtum als Motivationsfaktor zur Arbeit ansah, erfolgt nicht. Auf das Wohl des Ganzen zielt Platon ab, und das Ganze ist dann am besten eingerichtet, wenn eben auch der dritte Stand keinen Reichtum besitzt, weil er sonst seine Rolle (als Ernährer der andern) nicht mehr zu spielen bereit wäre:

"Denn, wenn wir wollten, könnten wir ja auch die Ackersleute mit Prachtgewändern bekleiden, ihnen Goldschmuck umlegen und sie ermächtigen, ganz nach ihrem Wohlgefallen den Boden zu bearbeiten, auch die Töpfer sich in der gehörigen Ordnung von links nach rechts lagern lassen, am Feuer zechend und schmausend, die Töpferscheibe zur Seite gestellt zu ganz beliebigem Gebrauch, und so auch alle anderen glücklich machen, auf dass die ganze Stadt im Glück schwimme. Aber uns darfst Du nicht mit solcher Mahnrede kommen;

⁴⁸⁴ Platon, Politeia, 434.

⁴⁸⁵ Platon, Politeia, 421.

denn wollten wir dir folgen, so würde der Bauer nicht mehr Bauer und der Töpfer nicht mehr Töpfer sein, und überhaupt keiner mehr die Rolle spielen, die er spielen muss, wenn das Ganze bestehen soll."⁴⁸⁶

Der Reichtum macht also in Platons Vorstellung (oder in seiner Rhetorik) faul⁴⁸⁷ und setzt die Wirtschaftsleistung herab:

"Wenn ein Töpfer reich geworden ist, glaubst Du da etwa, er werde dann noch Lust verspüren, sich mit seiner Kunst abzugeben?"⁴⁸⁸

Armut allerdings ist auch nicht ideal, so dass ein Mittelweg angestrebt wird.⁴⁸⁹ Dieser Gedanke, an den später Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik anschließen wird, taucht ebenfalls im Kritias⁴⁹⁰ und in den Nomoi⁴⁹¹ auf. Im "Symposion" wird der Eros und mit ihm auch der Philosoph gar als Kind von *Poros* und *Penia*, als Mitte zwischen Armut und Reichtum, Mangel und Fülle dargestellt.⁴⁹² Auch der Philosoph soll also weder (bürgerlich) reich noch arm sein.

⁴⁸⁶ Platon, Politeia, 420.

⁴⁸⁷ Auch: Platon, Politeia, 422.

⁴⁸⁸ Platon, Politeia, 421.

⁴⁸⁹ Platon, Politeia, 422.

⁴⁹⁰ Platon, Kritias, 112.

⁴⁹¹ Platon, Nomoi, 728.

⁴⁹² Hadot, Wege zur Weisheit, 1999, S. 62f.

Die Plutokratie, die Herrschaft der Reichen im Staat ist für Platon eine Verfallsform der Aristokratie.⁴⁹³ Denn wenn ein zur Führung des Staates Begabter nur aufgrund seiner Armut von der Regierung ausgeschlossen bleibt, dagegen Unfähigere aufgrund ihres Reichtums regieren, kann es mit dem Staat nicht bestens bestellt sein. Der zu Reichtum Gekommene hat darin seinen Begierden nach Reichtum freien Lauf gelassen und so die eigentliche Ordnung - der Staat wird auch hier in Analogie zur Seele gesetzt - auf den Kopf gestellt:

"Er stürzt sie denn alsbald kopfüber von ihrem Herrscherthron in seiner Seele herab, wirft sich, durch die Armut geknickt, auf den Gelderwerb und bringt nun, durch filzige und kleinliche Sparsamkeit bei emsiger Arbeit wieder etwas Geld zusammen (...) lässt er nun vermutlich den vernünftigen und den zornemütigen Seelenteil ihre Stelle tief unten zu beiden Seiten von dem Throne jenes einnehmen und erniedrigt sie so zu Sklaven; den ersteren lässt er nun auf nichts anderes sinnen und trachten als auf Vergrößerung seines geringen Geldbesitzes, den letzteren aber nichts anderes bewundern und ehren als den Reichtum und solche, die darüber verfügen, und der Ehrgeiz darf sich nun auf nichts anderes richten als auf den Besitz von Geld und was dazu verhilft."⁴⁹⁴

Diese Textstelle zeigt, dass Platon den Reichen, den bürgerlichen *Self-made-man* aus einer auch materiell überlegenen Stellung, deutlich von oben herab betrachtet. Sein Vermögen ist nur "gering" und stammt aus "emsiger Arbeit".

⁴⁹³ Platon, Politeia, 545ff.

⁴⁹⁴ Platon, Politeia, 553.

In der Oligarchie werden die Reichen, so Platon, geachtet, obwohl sie nur scheinbar tugendhaft sind, denn nicht aufgrund ihrer Tugend, sondern aufgrund ihrer Verlustangst sind sie sparsam und geizig. Bezeichnend für Platon und seine elitäre Haltung ist, dass für ihn die Demokratie noch unter der Plutokratie rangiert. Denn in der Demokratie herrscht zusätzlich Verschwendung, die auch Armut und Kriminalität erzeugt. Nur die Tyranis, die Herrschaft eines Einzelnen aus dem Volk ist noch schlechter. Die Plutokratie ist also überraschenderweise noch eine verhältnismäßig gute Staatsform. Dennoch ist die Plutokratie eine schlechte Herrschaftsform, denn es bilden sich, so Platon, im Grunde zwei Staaten in einem, ein Staat der Reichen und ein Staat der Armen.⁴⁹⁵ Die Gesellschaft ist auseinandergefallen. Die Gemeinsamkeit der Menschen beschränkt sich darauf, dass alle nur das eine Ziel haben, reicher zu werden.⁴⁹⁶ Die Reichen sondern sich dabei von den Armen ab:

"Verehrer von Gold und Silber [...], da sie ja im Besitz von Vorrathshäusern und Schatzkammern sind, wo sie es sicher verbergen können, und Wohnungen, eingehegt von Umzäunungen haben, richtige Sondernester, in denen sie [...] allen möglichen Aufwand machen können"⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ Platon, Politeia, 551. Diese Kluft ist anderer Natur als die Trennung der Stände, die Platon vornehmen will. Platon trennt nach Befähigung in Stände und will so das Beste für das Ganze. Die von ihm beschriebene Verfallsform trennt jedoch die Menschen (allen zum Schaden) in selbst-bezogene Gruppen, deren Mitgliederzuordnung sich allein aus dem Reichtum ergibt.

⁴⁹⁶ Platon, Politeia, 555.

⁴⁹⁷ Platon, Politeia, 548.

Nach Platons Modell des Verfalls der Staatsformen ist es auch das Streben nach Reichtum, das zu einem weiteren Verfall der Staatsform, und damit zur Demokratie führt. Daher folgert Platon:

"Tritt es nun im Staate nicht klar hervor, dass Hochhaltung des Reichtums bei den Bürgern unvereinbar ist mit erfolgreichem Streben nach Tugendhafter Mäßigung, dass vielmehr entweder das eine oder das andere dabei notwendig zu kurz kommen muss?"⁴⁹⁸

An Platons Lehre wurde kritisiert⁴⁹⁹, dass sie weit von den realen Verhältnissen entfernt sei. Einige Einrichtungen im platonischen Idealstaat mögen heute allerdings utopischer klingen, als sie es damals waren. Die Trennung von Kriegern und Bauern zum Beispiel gab es in den griechischen Stadtstaaten zwar theoretisch nicht⁵⁰⁰ de facto jedoch war der gesellschaftliche Zustand der Bürger selbst in Athen den Wächtern ähnlich.⁵⁰¹ Es wurde außerdem behauptet, dass Platon den Archetyp des kommunistischen Denkens formuliert.⁵⁰² Tatsächlich sollen die Krieger in einer Güter- (und

⁴⁹⁸ Platon, Politeia, 555.

⁴⁹⁹ Störig 1999, S.193.

⁵⁰⁰ Rohls 1999, S 58.

⁵⁰¹ Schefold (1989, S.28): Durch die Sklavenarbeit waren athenische Vollbürger im Grunde keine Bauern mehr.

⁵⁰² Parsons nach Baloglou/Constantinidis 1993, S.107. Kommunismus ist allerdings ansonsten eine irreführende Bezeichnung. Platon konzentriert die Herrschaft auf wenige, nicht auf viele.

Frauen-) Gemeinschaft leben⁵⁰³, und auch insgesamt nur über wenige Güter verfügen. Des Goldes müssen sie sich sogar ganz enthalten, sie dürfen es nicht einmal berühren. Eine Vermischung mit dem Schlechten müsse, so Platon, vermieden werden, die Wächter trügen doch des göttlichen Goldes Reichtum in ihrer Seele.⁵⁰⁴ Solche Gütergemeinschaft hebt die Krieger von den Bauern ab und verhindert Konkurrenz und Unruhe innerhalb des Staates, müssen doch die Wächter sich ganz auf eine etwaige Bedrohung von außen konzentrieren können, um ihre Aufgabe gut zu erfüllen.⁵⁰⁵ Dennoch handelt es sich bei der platonischen Gütergemeinschaft um keinen neuartigen Kommunismus, sondern um die Fortführung und Erweiterung des aristokratisch-philosophischen Schulsystems, das von Pythagoras bekannt ist.

Wenn der Idealstaat utopische Elemente enthält, war er insgesamt also doch sehr nahe an einer möglichen Realität. Das ganze politische Modell Platons hat außerdem ein reales, wenn auch idealisiertes Vorbild: Sparta. Sparta war ähnlich organisiert. Es hatte klare Standesgrenzen, eine herrschende Aristokratie und verwendete sogar Eisen statt Gold für seine Münzen.⁵⁰⁶ Der Gelderwerb war in Sparta verboten.⁵⁰⁷ Sparta hatte den

⁵⁰³ Der Gedanke wird auch im *Timaios* (18) wiederholt.

⁵⁰⁴ Platon, *Politeia*, 416.

⁵⁰⁵ Platon, *Politeia*, 417. Dem Einwand, Krieg zu führen setze Reichtum voraus, begegnet der platonische Sokrates übrigens mit dem Hinweis, der schon im *Phaidon* (Platon, *Phaidon*, 66.) genannt ist: der Reichtum verleitet die Nachbarstaaten zum Krieg. Außerdem vermögen Krieger, die sich nur mit Krieg beschäftigen und nicht durch Luxusleben verweichlicht sind, wehrhafter zu sein (Platon, *Politeia* 422).

⁵⁰⁶ Nach Xenophon, *Lakedaimonion Politeia*, 7. In: Baloglou/Constantinidis 1993, S.98.

langen peloponnesischen Krieg gegen Athen gewonnen. In den Augen Platons war es die bessere Polis.

Deutlich wird dies schon an geografischen Beschreibungen des idealen Stadtstaates. Die Eigenschaften Athens, Platons Heimatstadt, werden dem gegenüber - wieder aufgrund ihrer Offenheit für Händler - geradezu geringgeschätzt:

"Denn die unmittelbare Nähe des Meeres hat zwar ihre (...) Reize, ist aber in Wahrheit eine salzige und bittere Nachbarschaft. Denn indem sie dem Großhandel wie dem Kleinhandel mit seiner Geldgier Tür und Tor öffnet, erzeugt sie in den Seelen eine Empfänglichkeit für trügerische und unzuverlässige Sinnesart (...) durch reichliche Ausfuhr sich ihrerseits mit dem dafür gezahlten Silber und Gold [zu] füllen, ein Übel, gerade herausgesagt, so groß, dass es (...) in dem Staate kein größeres geben kann."⁵⁰⁸

In den späteren *Nomoi* behält Platon die dargestellten Auffassungen hinsichtlich des Reichtums größtenteils bei: Vom Reichtum geht eine Gefährdung der Vernunft Herrschaft und der für die Tugend notwendigen Maße aus⁵⁰⁹, wo aber Vernunft nicht waltet, herrscht Unglück, so dass Reichtum nur für den Vernünftigen (das heißt für den aristokratischen Philosophen) ein Gut ist, und, das ist neu, auch Armut nur für den Vernünftigen ein Übel ist, während sie für den Ungerechten (wer ist dieser Ungerechte? Gemäß

⁵⁰⁷ Xenophon, *Lakedaimonion Politeia* (Verfassung der Lakedaimonier) In: Austin/Vidal-Naquet 1984, S. 171.

⁵⁰⁸ Platon, *Nomoi*, 705.

⁵⁰⁹ Platon, *Nomoi*, 649 und 831.

der skizzierten Vorstellung von Gerechtigkeit der, der es sich anmaßt, über seine naturgegebene Stellung hinauszuwachsen) wegen seiner heilsamen Wirkung ein Gut (!) darstellt.⁵¹⁰ Für den Vernünftigen also ist Reichtum hier ein Gut. Platon bekräftigt aber auch in den Nomoi:

"Großer Reichtum aber und Tugend können nicht zusammen bestehen"⁵¹¹

Wie kann Platon solches vertreten, ohne sich zu widersprechen? Platon unterscheidet, meist unausgesprochen, auch hier zwischen einem unauffälligen, ererbten Reichtum, der mit Tugend einhergehen kann und dem übermäßigen Besitz von Gütern,

"wie sie auch der erste beste Schurke in seinen Besitz bringen kann"

Es gibt also zwei Arten des Reichtums. Für eine Art gilt die Unvereinbarkeit mit dem Adel:

"Ein hervorragend Tugendhafter Mann kann aber unmöglich auch hervorragend reich sein"⁵¹²

"...wenigstens nicht bei derjenigen Auslegung des Reichtums, die der großen Menge geläufig ist"⁵¹³

⁵¹⁰ Platon, Nomoi, 661.

⁵¹¹ Platon, Nomoi, 742.

⁵¹² Platon, Nomoi, 743.

Sic! Dies ist eine der ganz wenigen Stellen im Gesamtwerk Platons, in der Platon die Auflösung seiner widersprüchlichen Haltung zum Reichtum verrät. Er erklärt weiter⁵¹⁴: Als Tugendhafter Bürger wäre man spendabel und könnte so niemals so reich werden, wie einer, der nur zusammenrafft, weil es ihm an Tugend fehlt. Zudem schöpft der Schlechte zusätzliche Einkunftsquellen (Handel, Handwerk) aus, auf die der Gute, eben weil er gut ist, verzichtet (und verzichten kann, weil er Grundbesitz ererbt hat). Er treibt keine unrechten Geschäfte und beutet niemanden aus. Er ist nicht reicher an Geld als der Schlechte, aber durchaus glücklicher und keineswegs arm. Die schlechten *Plusioi* also stellt Platon den Guten gegenüber.

Reichtum bei den Tugendhaften ist gut, bei den Ungerechten schlecht. Die Fragen sind erstens, wer ungerecht und wer tugendhaft ist und zweitens wer darüber entscheidet. Platons Antworten sind: Der Adelige Philosoph ist tugendhaft und dieser entscheidet auch, wer tugendhaft ist. Kurz: Die Aristokratie verdient den Reichtum und darf ihn verteilen, die Bürger können nicht mit ihm umgehen und könnten daraus nur zum Unglück aller Herrschaftsansprüche ableiten. Dies und nichts anderes ist Platons Reichtumsphilosophie im Kern.

Dass die handel- und handwerkstreibenden Bürger wertschöpfend tätig sind, wird von Platon nicht erkannt. Die Erfahrung des Mangels, der materiellen Not, die die ursprünglich ärmeren Bürger erfahren haben, prädestiniert sie nach Platon offenbar für eine schändliche Fixierung auf Reichtum, die sich in ihren emsigen Geschäften äußert. Auch deshalb ist der ererbte Reichtum des Adligen, der über Generationen kein Mangel kannte, nicht so schändlich, wie der bürgerliche Reichtum des Emporkömmlings. Dies ist

⁵¹³ Platon, *Nomoi*, 742.

⁵¹⁴ Platon, *Nomoi*, 743.

reiner Dünkel, der gegenüber den noch ärmeren Bettlern sogar so ungehalten ist, dass diese aus dem idealen Staat einfach ausgewiesen werden sollen.⁵¹⁵

Der Staat strebt auch in den *Nomoi* eine Mitte zwischen Armut und Reichtum an, indem er den Grundbesitz durch Land-Lose unter 5040 Aristokraten gleichmäßig verteilt und den Handel verbietet:

"Hütet euch vor schimpflichem Kauf und Verkauf untereinander [...] Denn für Gelderwerb findet sich in einer solchen staatlichen Ordnung so leicht keine Stelle, und selbstverständlich ist es in ihr weder notwendig noch erlaubt, sich irgendeiner der Erwerbsarten zu befleißigen, die eines freien Mannes unwürdig sind - denn das schon dem Namen nach verächtliche Banausentum lässt keine edle Sinnesart aufkommen - oder überhaupt nur daran zu denken, sich auf diesem Wege zu bereichern."⁵¹⁶

Anders als in der *Politeia* rückt Platon in den *Nomoi* aber von der Forderung nach Gütergemeinschaft ab, weil sie schlecht realisierbar ist.⁵¹⁷ Die Bürger dürfen nun besitzend sein und nach dem Vorbild Solons, allerdings nicht nach Einkommen, sondern Besitz, in Vermögensklassen (!) eingeteilt und besteuert werden.⁵¹⁸ Der Staat der *Nomoi* verhängt Geldstrafen⁵¹⁹,

⁵¹⁵ Platon, *Nomoi*, 936.

⁵¹⁶ Platon, *Nomoi*, 741.

⁵¹⁷ Platon, *Nomoi* 740.

⁵¹⁸ Platon, *Nomoi*, 754 und 774.

⁵¹⁹ Platon, *Nomoi* 721.

schützt das Eigentum⁵²⁰ und erlaubt den Geldverleih⁵²¹. Letzterer genießt allerdings nicht den staatlichen Schutz, sondern muss sich ausschließlich auf persönliches Vertrauen - ohne Rechtsschutz - gründen.⁵²²

Die schon in den früheren Dialogen erwähnte Rangfolge der Güter wird bestätigt und in klaren Worten weiter spezifiziert:

"Dies Übel [des Unrechttuns] hat seine Wurzel vor allem in demjenigen Verlangen, das für die meisten Menschen das weitaus überwiegende und stärkste ist, dem Verlangen nämlich, das durch die Macht des Geldes geweckt wird: sie ist es, welche die zahllosen leidenschaftlichen und unersättlichen Wünsche nach immer größerem, unbegrenztem Besitz in der Seele erzeugt als Folge verkehrter Naturanlage und eines verderblichen Mangels an geistiger Bildung und Aufklärung. Die Schuld aber an dieser mangelhaften Geistesbildung ist zu suchen in dem allgemein bei Hellenen und Barbaren verbreiteten verderblichen Vorurteil, dem zufolge der Reichtum das vor allem Preiswürdigste ist. Denn indem man ihm, der doch erst den dritten Rang unter den Gütern einnimmt, allen übrigen Gütern voranstellt, vergeht man sich an seinen Nachkommen nicht weniger als an sich selbst. In der Tat wäre es doch der größte und herrlichste Segen, wenn in allen Staaten die Wahrheit über den Reichtum Gehör fände, die Wahrheit nämlich, dass der Reichtum nur um des Lebens willen da ist und der Leib nur um der Seele willen."⁵²³

⁵²⁰ Platon, Nomoi 931.

⁵²¹ Platon, Nomoi 849.

⁵²² Damit will Platon wohl der in Athen üblichen Praxis, sichtbares Vermögen in unsichtbares umzuwandeln, Einhalt gebieten. Um der Besteuerung zu entgehen, verliehen nämlich reiche Privatleute nicht selten ihr Vermögen an andere. (Salin in Schefold 1989, S.22).

⁵²³ Platon, Nomoi, 870.

An einer anderen Stelle⁵²⁴ unterteilt Platon genauer: Der höheren Güter sind es ebenso wie der niederen vier. Einsicht, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit sind als Tugenden göttlichere Güter, das höchste der menschlicheren Güter ist die Gesundheit, gefolgt von der Schönheit, der Körperstärke und, als letztem der Reichtum, sofern er mit Vernunft gebraucht wird. Durch die feinere Unterteilung der körperlichen Güter wird der Reichtum also - auch wenn er im Besitz selbst des Aristokraten ist - weiter abgewertet, zumal an dieser Stelle nur der Reichtum, nicht die Gesundheit an die weiter einschränkende Bedingung des rechten Gebrauchs geknüpft ist.

Wie gezeigt werden konnte, handelt es sich bei Platon um einen Denker, der klar in der philosophisch aristokratischen Tradition steht und der somit vor allem den bürgerlichen Reichtum bekämpft. Ohne eine klare Analyse der Schädlichkeit des Reichtums aus philosophischer Sicht anzustrengen geht Platon wie selbstverständlich davon aus, dass die Früchte der wirtschaftlichen Tätigkeit der arbeitenden Bevölkerung dieser durch einen totalitären Staat abgenommen und durch eine aristokratische Klasse verwaltet werden soll. Die dünne Begründung die hinter der dünnelhaften Attitüde erkennbar ist, hat - losgelöst von der Unterstützung durch Platons geniale Rhetorik - keine Überzeugungskraft. Es handelt sich um eine simple Logik, die mit Annahmen arbeitet, die entweder fraglich oder banal sind: 1) Dass es Menschen gibt, die mit Reichtum besser umgehen können, als andere 2) Dass diese Menschen die Philosophen sind. Die erste Annahme ist banal, vor allem wenn es, wie im Falle Platons, letztlich trotz aller Diskussionen unklar bleibt, was 'besser' ist. Die zweite Annahme ist fraglich, oder je nach Definition des Philosophen auch banal. Denn wenn Philoso-

⁵²⁴ Platon, Nomoi, 631.

phen die 'besseren' Menschen sind, ist es ebenso klar wie nichtssagend, dass sie auch besser mit Reichtum umgehen können. Wenn aber definiert wird, was genau Philosophen ausmacht, warum sie also und in welcher Hinsicht besser sind, als andere Menschen, zum Beispiel weil sie im Besitz spezieller Tugenden (oder Geburtsvorteilen) sind, ist diese Annahme fraglich. Fraglich? Ist nicht gerade das eine starke und überzeugende Aussage in Platons Reichtumsphilosophie? Dass der Reichtum, wenn es ihn schon gibt, dann wenigstens denen zufallen soll, die ihn auch verdient haben, weil sie einen guten Charakter haben? Weil sie tapfer, klug und weise sind? Richtig. Aber das Problem bleibt die Auswahl dieser Personen. Diese Auswahl besorgen bei Platon nicht die Geschäftstüchtigkeit, der Fleiß, die Risikobereitschaft und die Innovation der arbeitenden Bürger, auch keine demokratischen Wahlentscheide, sondern ein totalitärer Staatsapparat, in dem sich eine müßige Klasse innerhalb klarer Stände nach ihren eigenen - nicht definierten - Regeln selbst reproduziert und die Güter nach Belieben und Gutdünken zuweist.

Die Schlussfolgerung aus beiden Annahmen: Also müssen die (wie auch immer bestimmten) Philosophen den Reichtum kontrollieren. Eine Widersprüchlichkeit in Platons Denken ist: Der Reichtum ist auch dann nichts, was einer Wertschätzung bedürfte. Platon zeigt kein Bewusstsein dafür, dass die Ergebnisse der arbeitenden Bevölkerung verantwortlich genutzt, von den müßigen Philosophen mit Dankbarkeit angenommen werden sollten. Im Gegenteil. In der wohlgeordneten Polis ernten die Bürger für ihre Arbeit nur Verachtung. Auch ist nirgends die Rede davon, wie genau die Philosophen/Aristokraten mit dem Reichtum umgehen sollten, dass sie zum Beispiel Theateraufführungen finanzieren könnten und dem Volk die musikalischen Äußerungen, die es hervorbringt, wenigstens lassen sollte (so wie es in der athenischen Demokratie der Fall war). Im Gegenteil

scheint sich der bessere Umgang der Philosophen darauf zu beschränken, dass sie den Reichtum für sich verwenden und dem beherrschten Volk, das für sie arbeitet, noch vorschreiben, in welcher Tonart ihre Musik zu sein hat und in welcher nicht. Die Logik Platons - Wenige wissen es besser und die sollen deshalb alle Macht und Reichtum haben - scheitert an ihrem zentralen Problem: Wie diese Wenigen bestimmt werden sollen. In Konsequenz der Macht aber genießen diese Wenigen die Freiheit des Reichtums und werten ihn zugleich ab - und zwar mit der Begründung, es käme auf die Bildung und die Tugend an. Diese wiederum könne nie aus dem Reichtum erwachsen. Genau das war aber der Fall. Denn die "Tugend" entstand als Konzept innerhalb der müßigen Klasse.

Platons Verteilungsideologie, verschleiert in einer Abwertung des Reichtums - ein Abwertung, die zugleich die Herrschaftsansprüche neureicher Bürger kulturell eindämmte - setzt die über Jahrhunderte zuvor geführten Diskurse im Sinne aristokratischer Politik fort und ist zugleich eine Basis für viele weitere Philosophen und für die Gesellschaftsordnung des christlichen Mittelalters, inklusive seiner Verachtung des bürgerlichen Handels und Gewerbes, die sich trotz der Wende durch Adam Smith, wie an Beispielen in früheren Kapiteln gezeigt wurde sogar bis in die heutige Zeit fortgesetzt hat.

II A 4.6 DIE RADIKALE LÖSUNG DER KYNIKER

Der Kynismus ist eine philosophische Schule, die fast tausend Jahre bestanden hat und großen Einfluss⁵²⁵ auf weitere Schulen und Strömungen der europäischen Kultur geltend machen kann, wie etwa auf die *Stoa* und die *Skepsis*, sowie auf späte Teile des Alten Testaments und auf die Lehren des frühen Christentums.⁵²⁶ Der Habitus des gebildeten Europäers und seine Reichtumsphilosophie sind in der späten Antike und während des gesamten Mittelalters sehr stark von Platon auf der einen und den Kynikern auf der anderen Seite geprägt.⁵²⁷ Somit bilden die Kyniker einen bedeutenden Teil der Basis der europäischen Reichtumsphilosophie.

Die Lebensweise der Kyniker und ihr Programm wird Jahrhunderte nach dem Beginn ihrer Bewegung vom griechischen Dichter Lukian im zweiten nachchristlichen Jahrhundert in einer spöttischen Schilderung eines fiktiven Dialogs, der viele wörtliche, aus anderen Quellen bekannte Zitate ent-

⁵²⁵ Der derzeitige Papst hieße beispielsweise ohne die Kyniker vielleicht nicht Franziskus. Die Franziskaner waren ein christlicher Orden, der sich an dem asketischen Zweig des Frühchristentums orientierte, der wiederum stark von den Kynikern beeinflusst war. Heute gibt es weltweit zwanzigtausend Franziskaner Mönche (Die Welt 15.3.2013, Hamburg-Beilage, S.31).

⁵²⁶ Vgl. Luck 1997, S. 1 und 30ff. Luck geht sogar soweit, zu sagen, dass der "Stoizismus als Ganzes ein modifizierter, in gewisser Hinsicht gemäßigter Kynismus war." Tatsächlich war Zenon ein Schüler des Krates (Luck 1997, S.40).

⁵²⁷ Die Mittelalterliche Staatsordnung mit Klerikern, Rittern und Bauern entspricht fast dem platonischen Idealstaat, Orden wie die Franziskaner haben innerhalb des Klerus eine leicht kommunalisierte, im Kern aber kynische Lebensweise.

hält, auf den Punkt gebracht. Diogenes wird auf dem Sklavenmarkt feilgeboten und erläutert seinem Käufer die Strenge seiner Lehre:

"Zuerst werde ich dir deinen Luxus ausziehen, dich zusammen mit der Armut einsperren und dich in eine schäbige Kutte stecken. Dann musst du arbeiten bis zur Erschöpfung, auf dem Boden schlafen, Wasser trinken, dich mit Nahrung, wie du sie gerade findest, sättigen. Dein Vermögen, so du eins hast, rate ich dir, ins Meer zu werfen. Du sollst dich weder um deine Frau, noch um deine Kinder, noch um deine Heimat kümmern - das alles sei für dich dummes Zeug."⁵²⁸

Wegen der Radikalität ihrer Lehre und ihrer Kritik benutzen wir noch heute das Wort "zynisch" für eine ablehnende, leicht gehässige Überheblichkeit. Κυν ist das griechische Wort für "Hund". Die Kyniker⁵²⁹ wurden

⁵²⁸ Diogenes nach Lukian, *Vitarum auctio*, 9. In: Luck 1997, S.84. Dieser Schilderung hätten die Kyniker trotz ihrer übertrieben wirkenden Attitüde nur an drei Stellen widersprochen: Erstens hätten sie vermutlich das Wort einsperren vermieden, da sie sich nicht als eingesperrt, sondern gerade als besonders frei empfunden haben und zweitens hätten sie sicher "arbeiten bis zum Umfallen" entschieden abgelehnt. Arbeit war ihrem müßigen Leben völlig fremd. Sie haben höchstens einmal Kohl zum Essen gewaschen. Auch als Vernachlässigung ihrer Heimat hätten sie ihren Lebensstil nicht bezeichnet, denn gerade durch ihren schonungslosen Spott haben die Kyniker ihre Mitmenschen nach sokratischem Vorbild zu bessern versucht. Was aber die Kargheit ihrer Lebensweise angeht, so hätten die Kyniker gemäß ihrer Philosophie diese Schilderung Lukians sicher als zutreffend und schmeichelhaft empfunden,

⁵²⁹ Der Name dieser Schule wird dennoch, wie so oft, auch und wahrscheinlich zuerst von dem Ort des Unterrichts, des Sportplatzes Kynosarges abgeleitet (Diog. Laert. VI 13.)

nicht nur abfällig von den Bürgern Athens als *Hunde* bezeichnet, sondern sie haben sich auch selbst derart bezeichnet und identifizierten sich mehrfach im übertragenden Sinne mit der Lebensweise eines Hundes. Zahlreiche Anekdoten⁵³⁰ erzählen von den spöttischen Philosophen, die ein "Hundeleben" geführt haben, nachdem sie sich entschlossen hatten, die asketische Lebensweise ad Extremum zu führen und in völliger Ablehnung des Reichtums wie ein Hund auf der Straße zu leben um die Bürger und ihre Abhängigkeit vom Reichtum mit bissigem Spott zu versehen.

Die bedeutendsten Kyniker waren Krates, dessen Lehrer Diogenes und nochmals dessen Lehrer, Antisthenes. Dieser wiederum war ein enger Schüler des Sokrates.⁵³¹ Als solcher setzt er dessen Reichtumsphilosophie fort: Reichtum ohne Tugend bringt auch für Antisthenes keine Freude.⁵³² Und das Streben nach Reichtum schließt wahres Gutsein aus:

"Keiner, der am Geld hängt, ist gut, gleichgültig ob er König oder ein einfacher Bürger ist."⁵³³

Ob ein Mensch von aristokratischer Abstammung ist oder nicht, ein verschwenderischer Umgang ist für die Kyniker ein Ausweis von Schlechtigkeit.

⁵³⁰ Georg Luck (1997) hat die Anekdoten und Lehrberichte aus den verschiedenen antiken Quellen gesammelt und kommentiert.

⁵³¹ Nach Georg Grote (In: Luck 1997, S. 35.) hat Antisthenes Sokrates näher gestanden als alle anderen seiner Schüler.

⁵³² Antisthenes nach Stobaios 3,1,28. In: Luck 1997, S 71.

⁵³³ Antisthenes nach Stobaios 3,10,41. In: Luck 1997, S.62.

keit und die Askese das Merkmal wahrer Aristokratie. Ähnlich wie Theognis, auf den die Kyniker sich gelegentlich beziehen⁵³⁴, spricht Antisthenes:

"Meinen Feinden gönnte ich es, dass ihre Söhne Schwelger würden."⁵³⁵

Die Armut war für die Kyniker geradezu der Ausweis von Tugendhaftigkeit:

Als er [Antisthenes] ein Loch in seinem Mantel recht sichtlich hervorkehrte, sagte Sokrates, der dies gewahr ward, zu ihm: "Deine Eitelkeit blickt mir aus deinem Mantel entgegen"⁵³⁶

Zwar erkennt Antisthenes, dass die Armut wegen des Mangels an Notwendigem zu Verbrechen verführen kann, meint aber, dass Reiche erst recht nicht vor schlimmen Taten gefeit sind, in jedem Fall diejenigen sittlich besser seien, die freiwillig genügsam lebten, da sie nicht auf fremdes Gut aus wären.⁵³⁷

Des Antisthenes wichtigster Schüler war Diogenes. Von ihm ist eine berühmte Anekdote überliefert, die ähnlich wie der Tod des Sokrates die

⁵³⁴ Vgl. das Zitat von Teles weiter unten.

⁵³⁵ Diog. Laert. V, 8. Vgl. den zitierten Ausspruch des Theognis: Möge es euch nie an Reichtum fehlen, Ephesier, damit Eure Verlotterung an den Tag kommt.

⁵³⁶ Diog. Laert VI, 8.

⁵³⁷ Antisthenes nach Xenophon, Symposium, 4,34. In: Hossenfelder 1996, S.14f.

Konsequenz und Unabhängigkeit des (kynischen) Philosophen von allem, besonders vor überlegener Macht und vor dem Reichtum demonstriert:

[Der Philosoph Diogenes lebte in einer Tonne.] "Als er im Kraneion sich sonnte, trat Alexander an ihn heran und sagte: "Fordere, was du wünschst", worauf er antwortete: "Geh mir aus der Sonne." ⁵³⁸

Diogenes war zwar als freigelassener Sklave bereits von vorneherein arm, er verzichtete aber auf ein Erwerbsleben. Und es hat immer wieder Menschen gegeben, die sich der kynischen Lehre angeschlossen haben und dafür auf ihren zum Teil immensen Reichtum vollständig verzichtet haben. Krates, der Schüler des Diogenes zum Beispiel, war mit einem Vermögen von acht Talenten hochbegütert⁵³⁹ und verzichtete auf alles. Sein Lehrer Diogenes verkündete:

Wer ist der Edelste? - Derjenige der den Reichtum (...) verachtet"⁵⁴⁰

Antisthenes verkündigt konsequent in der Bürgerversammlung, dass er seinen ganzen Besitz sofort an den Staat verschenkt und sieht dies als Akt der Befreiung an. Er resümiert später:

⁵³⁸ Diog. Laert VI, 38. Alexander bewunderte Diogenes dafür. Er soll gesagt haben: "Ich wäre gern Diogenes - ... wäre ich nicht Alexandros".

⁵³⁹ Krates nach Apuleius. In: Luck 1997, S.197 und nach Plutarch, De vitando aere aliendo, 8,83. In: Luck 1997, S.204.

⁵⁴⁰ Diogenes nach Stobaius, 4, 29,19 In: Luck 1997, S. 116.

"mich hat nicht mein Reichtum, sondern meine Armut berühmt gemacht"⁵⁴¹

Auch für Krates sind die Reichen durch Neid, Angst und Einbildung unglücklich, und wegen ihrer Gier verbrecherisch.⁵⁴² Die kynischen Philosophen dagegen erregen keinen Neid und haben dennoch alles, was sie brauchen. "Was habe ich davon, wenn ich Philosoph werde?" fragte man Krates, worauf dieser antwortete:

"Du wirst imstande sein, mühelos Deinen Beutel zu öffnen, mit der Hand hineinzulangen und großzügig zu geben, statt, wie du das jetzt tust, dich zu winden, zu zögern und zu zittern, wie einer, dessen Hände gelähmt sind. Wenn er voll ist, wirst du ihn [als solchen] betrachten und wenn er leer ist, wird es dir nicht weh tun, und hast du dich einmal entschlossen, das Geld auszugeben, wirst du das ohne weiteres können, und wenn du nichts hast, wirst du nichts vermissen, sondern du wirst dich im Leben mit dem begnügen, was du hast, ohne das zu begehren, was du nicht hast."⁵⁴³

Die Kynische Philosophie ist im Grunde weniger eine Philosophie der Askese, sondern eher eine Philosophie der Genügsamkeit. Als sich jemand bei Diogenes über die hohen Preise in Athen beschwert, führt ihn dieser in die

⁵⁴¹ Krates nach Stobaeus, 4,33,27. In: Luck 1997, S.204. Krates, der als Kyniker bekannt geworden ist, hat einerseits mit seiner Bemerkung recht. Jedoch hat sein freiwilliger Reichtumsverzicht zu seinem Ruhm beigetragen. Im Grunde hat nicht die Armut als solche, sondern natürlich viel mehr die freie Wahl der Armut mitten im Reichtum Krates berühmt gemacht.

⁵⁴² Krates nach den *Épistolographi Graeci*. In: Luck 1997, S.211f.

⁵⁴³ Krates im Zeugnis des Teles (Hense 33-44). In: Luck 1997, S.273.

Läden für Parfüm und zubereitete Speisen und bestätigt, dass sie sehr teuer seien. Dann aber gehen sie in die Läden, die einfache, unverarbeitete Grundnahrungsmittel führen und zeigt nun: "Die Stadt ist wirklich billig."⁵⁴⁴

Selbstbewusst drehen die Kyniker durch den Bezug auf die inneren Werte die gängigen Bezeichnungen von Arm und Reich um und sehen auf Fürsten, die um Geld Krieg und Fehden führen herab:

"Mit diesen Leuten habe ich sogar großes Mitleid, wegen der Heftigkeit der Leidenschaft, an der sie kranken. Sie kommen mir vor wie Menschen, die viel haben und viel begehren, ohne doch jemals satt zu werden. [...] Den wertvollsten Besitz bei meinem Reichtum aber sehe ich darin, dass ich, selbst wenn an mir meine jetzige Habe nehmen würde, keine Arbeit kenne, die so gering wäre, dass sie mir nicht ein genügendes Auskommen gewährte."⁵⁴⁵

Die Kyniker leiten einerseits nahezu ohne Veränderung die sokratische Philosophie der Genügsamkeit in den Hellenismus weiter. Andererseits betreiben sie die stärkste Reichtumsablehnung in der Geschichte der Philosophie.⁵⁴⁶ Nicht nur ihre Aussagen sind von scharfer Deutlichkeit. Ihre eigene konsequente Lebenspraxis macht ihre Lehre aus.

⁵⁴⁴ Teles: Von der Selbstgenügsamkeit. In: Fuhrmann (Hrsg.): Teles Musonius... 1991, S.207.

⁵⁴⁵ Antisthenes nach Xenophon, Symposium, 4,34. In: Hossenfelder 1996, S. 15.

⁵⁴⁶ Ähnlich konsequent, aber weniger spottend auf den Reichtum sind nach den Kynikern: die Mitglieder der frühen Jesusbewegung, die späteren Bettelmönche, besonders die Franziskaner, oder auch einzelne Marxisten.

"Die Armut ist ein natürliches Lehrbuch der Philosophie. Was diese theoretisch zu beweisen sucht, setzt die Armut in Tat und Wahrheit um."⁵⁴⁷

Was wirklich gebraucht wird ist leicht verfügbar, jede Art von Reichtum dagegen ist überflüssig und schlecht.⁵⁴⁸ Warum? Einerseits wird an den von Sokrates bekannten Gedanken der Konkurrenz des Reichtums mit der Tugend angeknüpft:

"Die Tugend kann weder in einem reichen Staat, noch in einem reichen Haus wohnen"⁵⁴⁹

Folglich, da es nämlich auf die Tugend ankommt, ist der Reichtum zu verbannen. Andererseits wird die aus früheren Zeiten bekannte Habsuchtskritik am Reichtum wieder aufgegriffen, die bei den Kynikern nun zu einer fast eschatologischen Wahrheit im Gewand einer lakonischen Feststellung erhoben wird:

"Geldgier ist die Heimat aller Übel"⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ Diogenes nach Stobaios 4, 32, 11. In: Luck 1997, S. 135.

⁵⁴⁸ Zahlreiche Zitate von Diogenes, die dies Aussagen, sind bei Stobaios überliefert. Siehe Luck 1997, S. 134f.

⁵⁴⁹ Diogenes nach Stobaios 4,31,88 in Luck 1997, S. 135..

⁵⁵⁰ Diogenes nach Diog. Laert. 6,50.

Die Abhängigkeit vom Reichtum ist für die Kyniker das Schlimmste. Autarkie entsteht für sie gerade nicht durch möglichst viel Besitz, sondern durch Unabhängigkeit von jeder Herrschaft⁵⁵¹ und von jedem Besitz. Der geldbezogene Habitus des Neureichen ist bei den Kynikern entsprechend verrufen. Bion, ein bedeutender Schüler des Krates sagte einmal über einen Reichen:

"Nicht er besitzt sein Vermögen, sondern sein Vermögen ihn"⁵⁵²

Die Kyniker erstreben, wie ihr Lehrer Sokrates nur die wahre Tugend:

"Glänzende Reichtümer will ich nicht horten, verschmähe die Schätze, die man, der Ameise gleich oder dem Käfer, errafft, möchte vielmehr an Gerechtigkeit teilhaben"⁵⁵³

Den Kynikern ging es aber durchaus nicht nur um ihr eigenes Privatleben. Den politischen Hintergrund ihrer Lehre verlieren auch sie nie ganz aus den Augen. Es gibt in der unzureichenden Überlieferung Hinweise dafür, dass die Kyniker ähnlich wie Platon einen idealen Staat erdacht haben, in dem ebenfalls das Prinzip der Gerechtigkeit und der Gütergemeinschaft

⁵⁵¹ Die Aut(okr)arkie war den Kynikern ein hoher Wert. "Aristoteles frühstückt, wenn es Philip [König von Mazedonien] passt, Diogenes, wenn es Diogenes passt." (Diogenes nach Plutarchus, de exilio, 12,604,d. In: Luck 1997, S.100).

⁵⁵² Bion nach Diog. Laert. IV, 50.

⁵⁵³ Krates, Lyrik, Bitte an die Musen.

vorherrschend sollte.⁵⁵⁴ Krates hat Plutarch zufolge den Luxus auch deshalb verurteilt, weil er zum Umsturz innerhalb eines Staates führen kann.⁵⁵⁵ Ebenso wie bei Platon wird der *Demos*, die vielen, weniger tugendhaften Bürger verachtet und somit die aristokratische Philosophie fortgesetzt:

Als er das Bad verließ, fragte ihn einer, ob viele Menschen im Bade wären. "Nein!" lautete die Antwort. Nun aber, ob viel Pöbel drin wäre. "Ja!" lautete die Antwort.⁵⁵⁶

Auch die für die antidemokratische Strömung typische Lakophilie, die Bevorzugung des aristokratischen Sparta gegenüber der demokratischen Heimat findet sich bei den Kynikern. Als Antisthenes von Athen nach Sparta reiste sagte er:

"Ich habe den Eindruck, vom Frauen in den Männertrakt gekommen zu sein."⁵⁵⁷

Damit macht Antisthenes, in einer Zeit, da Frauen politisch nicht gleichberechtigt waren, wohl deutlich, dass es in Sparta in seinen Augen bessere

⁵⁵⁴ Vgl. Luck 1997, S.23. Gemäß der kynischen Lehre ist allerdings die Freiheit des Individuums viel weitreichender als bei Platon.

⁵⁵⁵ Krates nach Plutarchus, *De tuenda sanitate praecepta*, 7,125f. In: Luck 1997, S.207.

⁵⁵⁶ Diogenes nach Diog. Laert. VI, 40.

⁵⁵⁷ Antisthenes in Luck 1997, S.38. Das Zitat findet sich auch aus dem Munde des Diogenes in Diog. Laert VI, 58.

Menschen gibt. Die Lakophilie setzt sich auch bei Diogenes fort. Der sagte auf die Frage, "Wo gibt es in Griechenland wackere Männer?":

"Männer nirgends, [immerhin] Knaben aber in Lakedaimon"⁵⁵⁸

Der scharfen Reichumsablehnung bleiben die Kyniker im Verlauf ihrer Geschichte treu. Der Kyniker Teles⁵⁵⁹ argumentiert, reiche Menschen könnten sich nicht durch Besitz von Mangel und Not befreien, da Ihre Gier und Arroganz selbst Mängel seien. Aber:

"Wer den Reichtum angemessen gebraucht, der wird auch mit dem Gegenteil fertig."⁵⁶⁰

In diesem Zitat zeigt sich die Nähe zur platonisch-sokratischen Philosophie. Das bedeutet nämlich, dass sich die Kyniker als Menschen verstanden haben, die mit Reichtum gut umgehen könnten. Sie erklären ihre Fähigkeit, Armut zu ertragen mit ihrer Fähigkeit, mit Reichtum umzugehen. Dies passt auch zu der sokratischen Vorstellung, dass nur die Tugendhaften mit Reichtum umgehen können, denn die Kyniker waren auf das Erreichen und Leben der Tugend aus und haben ihre Mitbürger vom Standpunkt überlegener Tugendhaftigkeit kritisiert. In Wirklichkeit ist die kynische Bewe-

⁵⁵⁸ Diog. Laert VI, 27.

⁵⁵⁹ Teles (Hense 33-44). In: Luck 1997, S.271f.

⁵⁶⁰ Teles: Von der Selbstgenügsamkeit. In: Fuhrmann (Hrsg.): Teles Musonius... 1991, S.208. Auch hier ist der Einfluss des Theognis (Vgl. Kapitel II, 3)erkennbar.

gung nichts anderes, als eine übersteigerte aber konsequente Fortführung der pythagoreischen Askese im Verbund mit der elitären Tugendphilosophie des Sokrates und damit auch eine Fortführung des politischen Programms der philosophisch-aristokratischen Reichtumsverachtung. Die Kyniker demonstrieren noch stärker und noch ausfälliger, was Pythagoras und Sokrates behauptet und gelebt haben: Für den wahren Adel ist die Tugend entscheidend und wenn auch (oder obwohl) für die Tugend ein müßiges Leben Voraussetzung ist, so doch keinesfalls der Reichtum, den auch gewöhnliche Bürger (Schlechte) erreichen können.

In einer Äußerung des Teles verrät sich die Programmatik des Kynismus als radikale Antwort auf das *Reichtumsproblem der Philosophen*.⁵⁶¹ Teles behauptet, dass die Philosophen in der Mehrzahl arm waren, und niemand durch die Armut am Studium gehindert würde:

"Die Armut ist ein Hindernis auf dem Weg zur Philosophie, der Reichtum dagegen ein Vorteil. - Stimmt nicht. Wie viele Menschen sind nach Deiner Meinung durch ihren Wohlstand am Studium gehindert worden, wie viele durch ihre Armut? Siehst Du nicht, dass es in der Regel die völlig mittellosen Philosophen sind, während die Reichen gerade deswegen schrecklich viel zu tun haben? Denn was Theognis sagt ist gar nicht übel: "Sich überfressen ist weit aus schlimmer als Hunger zu leiden." Denn wo könntest Du mir Menschen zeigen, die durch ihre Armut - und nicht durch ihren Reichtum - vom Philosophieren abgehalten werden?"⁵⁶²

⁵⁶¹ Vgl. Kapitel 1.3.6.

⁵⁶² Teles (Hense 45-48). In: Luck 1997, S.276f.

Es wird versucht, dem Reichtum jegliche Verwendbarkeit für die Philosophie abzusprechen. Das Reichtumsproblem der Antike ist somit gelöst. Die Behauptung, alle Philosophen wären arm, so unrichtig sie ist, stützt sich auf das Leben der Kyniker. Wenn nur die Kyniker Philosophen sind, ist Teles Behauptung richtig. Ansonsten stimmt, wie gezeigt werden konnte und weiter gezeigt werden wird, das Gegenteil. Teles Ignoranz gegenüber der tatsächlichen Wirklichkeit hat rein rhetorische Gründe. Sie ist außerdem kynischer Trotz - ein initiatorisches philosophisches Programm, eine letztendlich zu einem Teil der Wirklichkeit gewordene Utopie.

Die Kyniker waren im Grunde philosophische *ptochoi*. Sie machten die Philosophie für Bettler möglich. Wer aber nicht *plousios* ist und wer kein *ptochos* ist, wer also *penes* ist und für seinen Lebensunterhalt arbeiten muss, hat keine Zeit, sich von Philosophen unterrichten zu lassen, keine Muße für höhere Bildung. Streng genommen bleibt dem *Penes* immerhin die Niederlegung der Arbeit. Anders als außerhalb der kynischen Schule braucht es also bei den Kynikern erstmals kein Geld um Philosoph zu sein, und zwar mit allem was an standesgemäßer Ausstattung dazugehört.

"Denn vorher musste ich unbedingt Schuhe haben, und zwar ungeflickte, ferner ein Mäntelchen, Sklaven als Begleiter, ein großes Haus (...) wie es sich gehörte nur das Teuerste. Denn dieser Aufwand galt bei ihnen [den Peripatetikern und Akademikern] als standesgemäß."⁵⁶³

Dieses Zitat zeigt nochmals, dass die Reichtumsverachtung der übrigen Philosophen nicht bedeutet hat, selbst auf Reichtum zu verzichten (Reich-

⁵⁶³ Teles in Luck 1997, S. 274.

tumsproblem der Philosophen). Es zeigt auch, dass die Kyniker einen anderen Weg anboten. Die Kyniker sind eine Strömung, die die *Armut* philosophisch etablieren. Teles versucht zu beweisen, dass Arme angesehener sind als Reiche:

"Man sagt auch, in den Städten seien die Reichen angesehener als die Armen. Leute, die das behaupten, haben offenbar nie gehört, dass Aristeides, der in bitterer Armut lebte, von allen Athenern der angesehenste war. [...] Außerdem, dass Kallias [II.], der reichste Athener, viel mehr auf seine Verwandtschaft mit Aristeides pochte, als Aristeides auf seine Verwandtschaft mit Kallias."⁵⁶⁴

Hat Antisthenes die Lust, wohl aus einer übertriebenen Polemik heraus, noch abgelehnt ("Besser noch als Lust ist Wahnsinn"⁵⁶⁵) wird bei Teles die Armut als eine Quelle der Lust gepriesen:

"Isst nicht der Hungernde mit größerem Genuss und braucht er nicht den Nachtsch am wenigsten?"⁵⁶⁶

Die Kyniker haben eine große Wirkung auf die europäische Kultur gehabt. Insbesondere ihre Reichtumsablehnung machte Schule. Kein Wunder, denn die Kyniker haben als erstes die extreme Armut freiwillig gelebt und

⁵⁶⁴ Teles (Hense 45-48). In: Luck 1997, S.278.

⁵⁶⁵ Antisthenes nach Eusebius. In: Hossenfelder 1996, S. 8.

⁵⁶⁶ Teles: Von der Selbstgenügsamkeit. In: Fuhrmann (Hrsg.): Teles Musonius... 1991, S.204.

bei Teles, findet sich in der Überlieferung auch die erste nachvollziehbare theoretische Argumentation gegen das Reichtumsstreben. Es handelt sich um eine Ausformulierung der erwähnten Habsuchtskritik, die zunächst einleuchtend vor Augen führt, wie vorteilhaft es ist, arm zu bleiben:

"Er ist ein Sklave. Er möchte so bald wie möglich frei sein. "Wenn ich das erreiche", sagt er, "habe ich alles". Man hat ihn freigelassen; sofort möchte er sich einen Sklaven anschaffen. Er hat einen; so schnell wie möglich möchte er einen zweiten; denn "eine Schwalbe allein", sagt er "macht noch keinen Frühling". Dann ein Haus, dann noch ein Stück Land, und dann Bürger von Athen werden, dann ein Amt übernehmen, dann König, und dann, wie Alexander, unsterblich sein. Und wenn er auch das schafft, dann - möchte er vermutlich Zeus sein! Wie könnte ein solcher Mensch nicht notleiden? Wieviel Geld braucht er, um solche Wünsche loszuwerden? Sogar Könige, die über große Reiche herrschen und große Einkünfte haben, befinden sich trotzdem in einer gewissen Notlage, so dass sie Gräber plündern, Tempel ausrauben, Menschen grundlos in die Verbannung treiben. Denn sie bilden sich ein, dass die Herrschaft manche Zwänge mit sich bringe, und sie sind nicht gewillt, auf ihre Macht zu verzichten und ihren persönlichen Aufwand einzuschränken. Außerdem sehen sie sich genötigt, vieles zu tun, was sie nicht wollen. Wenn einer über alledem stehen könnte, dann könnte er im Überfluss, im Reichtum leben. Denn ganz treffend sagt Krates: "Du weißt nicht, welche Macht der Ranzen hat, Lupinen, ein Scheffel voll, und ohne Sorge das Gemüt. "Ja, wahrhaftig es ist etwas Großes und Bedeutendes."⁵⁶⁷"

Die Argumentation ist also, dass das Streben nach Reichtum kein Ende kennt und zur Erreichung des größeren Reichtums Zwänge anerkannt werden müssen, die die eigene Unabhängigkeit zerstören. Diese Unabhän-

⁵⁶⁷ Teles in Luck 1997 S 275f.

gigkeit ist aber die wahre Quelle der Sorglosigkeit und damit des Glücks. Also ist der Reichtum von Vorneherein abzulehnen.

Diese Argumentation kann jedoch hinterfragt werden. Kann das Streben nach Aufstieg, nach mehr Geld nicht lustvoll und spannend sein? Muss es zum Notleiden führen? Ist nicht das Notleiden nur eine Folge des Zu-sehr-daran-haftens, und nicht überhaupt nur dann, wenn die Ziele nicht, oder nicht schnell genug erreicht werden? Kann nicht auch der errungene Reichtum behalten werden, ohne dass man tut, was man nicht will? Herrschen nicht auch in der Armut Zwänge? Diese Fragen führen im Grunde zu einem gemäßigten Kynismus, der keine Armut mehr fordert, sondern nur noch Unabhängigkeit vom Reichtum. Genau dies leistet der spätere, ebenfalls sehr einflussreiche und direkt vom Kynismus beeinflusste Stoizismus.⁵⁶⁸

Der radikale Individualismus des Diogenes, ist übrigens weniger ein "Leben außerhalb der Gesellschaft"⁵⁶⁹ als vielmehr eine bewusste, laute, und provokative Abkehr von der bürgerlichen Reichtumsgesellschaft, mit dem Ziel, diese Gesellschaft in sokratischer Manier zu verändern, oder, noch treffender formuliert, mit dem Ziel dieser Gesellschaft vorwurfsvoll zu zeigen, wie schlecht, wie wenig adelig sie ist und sich selbst zu beweisen, dass der wahre Adel es verschmäht, sich irgendwelchen Gepflogenheiten in dieser demokratischen Welt anzudienen. Diogenes und die Kyniker treiben des Sokrates Unbeugsamkeit, aus Verzweiflung, hat es den Anschein, aus Verzweiflung an einer Welt, die den Weg der Anerkennung des Reichtums und der Verschwendung statt der Tugend geht, noch einen Schritt weiter. Sie radikalisieren Sokrates auf eine andere Weise als Platon. Denn die

⁵⁶⁸ Vgl. späteres Kapitel.

⁵⁶⁹ Bernhard Zimmermann in MLAA, Stichwort: Diogenes.

Hoffnung auf die Realisierung einer besseren *Politeia* schwindet im Kynismus schnell. Der Illusion, durch Alexander oder andere mächtige Adelige eine bessere - tugendaristokratische - Welt wiederherzustellen gibt sich der Kynismus, anders vielleicht als der Stoizismus nicht hin. Nach Sokrates und der Etablierung und Intellektualisierung der Philosophie, damit auch mehr und mehr des Grabens zwischen Wissen und Macht, Tugend und Herrschaft, Philosophie und Adel, der zugleich mit dem propagandistischen Bündnisschluss entstanden ist, zunächst als kleiner Spalt, dann als große Kluft, war es nicht mehr möglich, die aristokratische Philosophie in der Gesellschaft zu verwirklichen. Die Utopie wird als solche erkannt. Das goldene Zeitalter, in der Adel und Philosophie Hand in Hand gehen, eine idealisierte Utopie von Anfang an, wird nie mehr sein. Sparta, das große idealisierte Vorbild - schon zu Platons Zeiten durch Reichtum in seiner Idealität verwässert - ist kein echtes Paradies mehr. In Athen herrscht noch immer der Reichtum, doch die Stadt ist nicht einmal mehr souverän. Die radikale Unabhängigkeit von dieser verlorenen Gesellschaft scheint den Kynikern ein letztes Mittel zu sein, ihre Philosophie der sokratischen Tugend und der Herrschaft der moralisch Überlegenen zu realisieren. Der Reichtum ist noch immer und wie nie zuvor ein offenkundig verachtetes soziales Distinktionskriterium. Der Adel entpuppt sich als kein starker Bündnispartner für die Tugend, da die Herrschenden in der Wirklichkeit den hohen Ansprüchen (Askese, Moral) nicht genügen. Ein Teil der Philosophen, die Kyniker, gehen jetzt den Weg der radikalen Verachtung jeder Anbiederung.

Die Kyniker haben den Reichtum nicht aus guten Gründen verachtet, sondern weil sie damit einem Programm folgen konnten, dass die Unabhängigkeit der Philosophie und die Ernsthaftigkeit der Forderung nach Tugend und Moral demonstrierte. Die Gefahr der Scheinheiligkeit war noch

immer das *Reichtumsproblem der Philosophen*: Außerhalb des Reichtums war Philosophieren bislang unmöglich. Der Reichtum aber steht der Tugend entgegen. Die Kyniker bekämpften dieses Problem und vermieden die mögliche Scheinheiligkeit anderer Lösungsalternativen. Mit ihrer Lebensweise gaben sie eine schlüssige Antwort auf das *Reichtumsproblem der Philosophen* (nicht aber auf die Frage, warum Reichtum für andere Menschen späterer Zeit per se etwas Schlechtes oder Ablehnens-wertes ist). Die starke Reichtumsablehnung der Kyniker ergab sich also aus der speziellen gesellschaftlichen Situation und den Inspirationen der aristokratischen Philosophie. Sie machte Schule, nicht zuletzt deshalb, weil sie es auch jenen Menschen erlaubte, als gebildet zu gelten und somit einen höheren sozialen Status zu beanspruchen, die nicht reich sind, die nicht einmal mit Reichen oder Adligen verkehren. Sie befreite den Gebildeten von jedem Verdacht der Scheinheiligkeit und zeigte das reine, vom Reichtum völlig unbeschmutzte Tugendhafte. Die Bildung emanzipierte sich vom Reichtum und auch vom Adel und wurde mehr und mehr als etwas Selbstständiges, als eigenständiges soziales Distinktionskriterium anerkannt.

II A 4.7 NUR ARISTOKRATISCHER REICHTUM IST GUT: ARISTOTELES

Der Einfluss des Aristoteles auf die abendländische Philosophie ist ebenso unbestritten⁵⁷⁰ wie die seines Lehrers Platon. Biologie, Psychologie und Poetik gehen auf ihn zurück.⁵⁷¹ Als Philosoph begründete er eine Logik, die bis zu Frege im 20. Jahrhundert nicht wesentlich weiterentwickelt wurde.⁵⁷² Über seine *Nikomachische Ethik* schreibt das Werklexikon der Philosophie: "Kaum ein anderes philosophisches Werk⁵⁷³ war und ist so wirkungsmächtig, wie diese Schrift."⁵⁷⁴ Tatsächlich gibt es die Ethik als forma-

⁵⁷⁰ Das gilt mit Einschränkungen: Die Klassiker Platon und Aristoteles hatten Hossenfelder (1985, S.30.) zufolge zwar maßgeblich auf spätere Epochen, auf den Hellenismus aber kaum grundlegenden Einfluss. Hossenfelder: "Zumindest von Aristoteles muss man sich eingestehen, dass seine Philosophie, obzwar auf vielen Gebieten initiatorisch, doch in dem, worauf es den Zeitgenossen ankam, schon bei ihrem Entstehen nahezu veraltet war"

⁵⁷¹ MLAA, Aristoteles, S. 102.

⁵⁷² MLAA, Aristoteles, S. 98.

⁵⁷³ Aristoteles politische Philosophie dagegen hat die Auffälligkeit, dass sie sich gemäß der Vorbilder (Platon) auf den Stadtstaat bezieht, obwohl Alexandros die politische Landschaft in Griechenland bereits grundlegend in Richtung "Weltreich" verändert hatte (Russel 2000, S.206). Die Wirkungsgeschichte seiner *Politik* beginnt erst im zweiten nachchristlichen Jahrhundert (WLP, S.88).

⁵⁷⁴ E. Braun in: WLP, Aristoteles, *Etika Nikomacheia*, S.71:

len Bereich der Philosophie sogar erst seit Aristoteles, der sie inhaltlich bei Sokrates beginnen lässt.⁵⁷⁵

Aristoteles ist der Grundtypus der weltoffenen, anti-asketischen Form des Bildungsadels in der Antike. Er war nicht nur in vornehmer Gesellschaft und voller Dünkel wie die Platoniker, sondern auch selbst stattlich gekleidet.⁵⁷⁶ Durch die Akademie, deren Schüler er selbst war und über den Vater, der Leibarzt König Phillip von Makedonien war, hatte Aristoteles Kontakte zu einflussreichen Personen, die ihm das Amt des Erziehers von Phillips Sohn Alexandros des Großen vermittelten.⁵⁷⁷ Anschließend gründete er in Athen eine eigene Philosophenschule, die *Peripatos*.

Auch Aristoteles befasst sich mit dem *Reichtumsproblem der Philosophen*. In seiner Politik überliefert er uns:

"Die Geschichte von Thales aus Milet [...] Als man ihn nämlich wegen seiner Armut verspottete, als ob die Philosophie zu nichts nütze sei, so soll er, der auf Grund seiner ökonomischen Kenntnisse und Beobachtungen eine ergiebige Olivenernte voraussah, noch im Winter, mit dem wenigen Gelde, das ihm zu Gebote stand, als Handgeld, sämtliche Olivenpressen in Milet und Chios für einen geringen Preis gepachtet haben, da niemand ihn überbot. Als aber der rechte Zeitpunkt gekommen war, und plötzlich und gleichzeitig viele Pressen verlangt wurden, da habe er sie so teuer verpachtet, als es ihm beliebte, und so einen Haufen Geld verdient zum Beweise, dass es für die Philosophen ein

⁵⁷⁵ Löberl 1989, S.12. Aristoteles sagt allerdings von des Sokrates Zeitgenossen Demokritos, er habe sich über alles , also auch über Ethik, Gedanken gemacht. Dass die Ethik bei Sokrates anfängt meint aber auch Horn 2003, S.81.

⁵⁷⁶ Diog. Laert. V, 1.

⁵⁷⁷ WLP, S. 65.

leichtes wäre, reich zu werden, dass das aber nicht das Ziel sei, dem ihre Bestrebungen gälten."⁵⁷⁸

Aristoteles zufolge handelte Thales also nicht aus Motiven, wirtschaftlicher Notwendigkeit - diese scheint es für einen Philosophen gar niemals zu geben, selbst dann nicht, wenn man, wie Thales angeblich, nur wenig Geld hat - schon gar nicht aus dem Streben nach Reichtum - auch dieses kommt für einen Philosophen von des Thales Format angeblich nicht in Frage - sondern tatsächlich: "zum Beweise, dass es für die Philosophen ein Leichtes wäre, reich zu werden, dass das aber nicht das Ziel sei, dem ihre Bestrebungen gälten." Wie kann aber das absichtsvolle Reichwerden ein Beweis dafür sein, dass es eigentlich nicht gewollt wird? Offensichtlich ein Widerspruch. Selbst wenn es Thales ausschließlich darauf an gekommen wäre, zu beweisen, dass es für weise Leute einfach ist, Geld zu machen, wie kann er damit zugleich beweisen, dass es den Weisen aber ansonsten nicht darauf ankäme? Dies müsste und könnte doch nur durch das Unterlassen von gewinnbringenden Tätigkeiten gezeigt werden. Genau das hat Thales aber nicht getan, zumal er um *alle* Olivenpressen zweier Städte (Miletos war zu Thales Zeit eine wirtschaftlich führende Stadt, Oliven am Mittelmeer ein Grundnahrungsmittel) pachten zu können über recht große Mittel verfügt haben muss. Im Gegenteil zeigt sich also an Thales gerade wieder, dass Reichtum bis zu den Kynikern eine Voraussetzung für Philosophie war und dass Gewinnstreben, sogar Spekulation mit der Philosophie Hand in Hand gehen können.⁵⁷⁹ Hier zeigt sich die ganze Unzulänglichkeit

⁵⁷⁸ Aristoteles: Politik 1259 a. auch Diog. Laert. I 35-39.

⁵⁷⁹ Warum sollte es auch nicht so sein? (Auch heute lassen sich Parallelen zeigen: In Deutschland ist der inzwischen verstorbene Kostolany für seine Spekulationen an den Finanzmärkten sehr bekannt, ebenso der vielleicht weltweit bekannteste

der klassischen (nicht kynischen) Antwort auf das Reichtumsproblem der Philosophen.

Dieses Problem war Aristoteles natürlich bewusst. Im Grunde weiß Aristoteles sehr genau, dass Reichtum für die Philosophen nicht nur standesgemäß ist, sondern wegen der freien Zeit, die er ermöglicht, notwendig ist:

"Denn unmöglich kann, wer das Leben eines Banausen oder Tagelöhners führt, sich in den Werken der Tugend üben."⁵⁸⁰

Für Aristoteles ist eindeutig :

"der Besitz die Grundlage der Existenz"⁵⁸¹

"weil Bildung und Adel sich mehr im Gefolge der größeren Wohlhabenheit finden"⁵⁸²

Die Einsichten, die der Philosoph sucht stellen sich erst bei einer Lebensführung ein, die über die Sorge um den Erwerb des täglichen Brotes weit

Fondsmanager George Soros. Beide haben Philosophie studiert.) Aristoteles wird dies noch zeigen und damit die europäische Kultur bis zur Moderne weiter an den Kurs der Ablehnung von Reichtum, Handel und Geschäften binden.

⁵⁸⁰ Aristoteles: Politik 1278 a.

⁵⁸¹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1120 a.

⁵⁸² Aristoteles, Politik, 1293 b.

erhaben ist. Aufschlussreiches hierzu schreibt Aristoteles auch in den ersten Passagen der Metaphysik. Er klassifiziert dort das menschliche Tun und Streben nach der Würdigkeit. Das Philosophieren als Selbstzweck ist die höchste Tätigkeit:

" ... denn als so ziemlich alles zur Annehmlichkeit und (höheren) Lebensführung Nötige vorhanden war, da begann man diese Art der Einsicht zu suchen."⁵⁸³

Es ist also an diesen eindeutigen, aber verstreuten und beiläufigen Textstellen klar ersichtlich, dass Aristoteles von dem positiven Einfluss des Reichtums auf die Philosophie wusste. Die Zitate zeigen eine derartige Selbstverständlichkeit, dass sie ebenso vermuten lassen, dass dieser positive Einfluss auch von Aristoteles Zeitgenossen und Vorgängern angenommen wurde, was ja die bisherige Untersuchung - aufgrund der Überlieferungslage jedoch nicht so eindeutig wie hier bei Aristoteles - bestätigt hat, einerseits durch den tatsächlichen Zusammenhang (Nahezu alle Philosophen außer die Kyniker waren reich) andererseits durch andere zitierte Textstellen ebendieser Zeitgenossen und Vorgänger. Aristoteles räumt somit letzte Zweifel aus: Der positive Einfluss des Reichtums auf die Philosophie war bekannt.

Andererseits wird dieser positive Einfluss an prominenten Stellen, also dort, wo es darauf ankommt, auf die Platzierung des Reichtums nämlich oder auf die Begünstigung der Bildung, nicht beachtet: "Dreierlei ist nötig

⁵⁸³ Aristoteles, Metaphysik I, 2 982b. Den Hinweis auf die Hervorhebung dieses Zitats verdanke ich Herrn Professor Dr. Bayertz.

für die Erziehung und Geistesbildung" pflegte Aristoteles nach Diogenes Laertius⁵⁸⁴ zu sagen, "Naturanlage, Belehrung, Übung." Von Reichtum ist also nicht die Rede.

Der Reichtum wird auch bei Aristoteles abgelehnt und zwar, wie wir im weiteren in seinen ethischen und politischen Schriften sehen werden, in mehreren Hinsichten: Erstens dann, wenn aus ihm Herrschaftsansprüche oder irgendwelche sozialen Vorteile abgeleitet werden sollen, zweitens wenn er im Übermaß und ohne Tugend vorliegt und drittens wird alles, was mit seiner *Erzeugung* - mit Ausnahme der Landwirtschaft und gemäßigten Haushaltsführung - zu tun hat stark sozial diffamiert.

Aristoteles und die meisten antiken Philosophen scheuen sich, zuzugeben, oder zumindest scheuen sie sich Konsequenzen daraus zu ziehen, dass es der Reichtum war, der die Philosophie ermöglicht hat. Die Konsequenz wäre ja ein Hochschätzung des Reichtums, zumindest eine Wertschätzung. Der Reichtum müsste ethisch gut sein, weil er die Voraussetzung für die Bildung und Tugend schafft. Politisch müsste gefordert werden, möglichst viele Menschen reich zu machen und alles, was ohne Unrecht Reichtum schafft, müsste gelobt werden, die Techniken dieser Reichtumsmehrung unterrichtet werden. Stattdessen findet sich immer wieder das Gegenteil all dieser Konsequenzen: Ablehnung des Reichtums und alles was damit zu tun hat, genauer gesagt Ablehnung alles dessen, was mit seiner Erschaffung zu tun hat, während seine Folgen - die Philosophie und der übrige aristokratische Habitus - gelobt werden.

Die im Folgenden näher angeführten Textstellen aus Aristoteles Werk erlauben die folgende Lesart: Im Grunde denkt Aristoteles sinngemäß so et-

⁵⁸⁴ Diog. Laert. V,18. Dies deckt sich mit den Aussagen in der *Politik*.

was wie das Folgende: *Wir, die gebildeten, (reichen) und vollendeten Bürger, die wir "das Zeichen der Überlegenheit" (Theognis) tragen, wollen unter uns bleiben, wir haben zwar das Interesse, uns zu reproduzieren und selbstverständlich im vorhandenen Reichtum zu leben, wir haben jedoch kein Interesse daran, uns mit den einfachen Bürgern gleichzustellen oder es den noch so reichen Bürgern (die für uns arbeiten) leicht zu machen, zu uns zu gehören. Wir wollen unsere Privilegien behalten und verteidigen sie mit den Mitteln die uns zu Gebote stehen: Mit unserer Philosophie. Die Früchte des Reichtums nehmen wir selbstverständlich an. Diejenigen Menschen oder Tätigkeiten aber, die den Reichtum schaffen, ausgenommen die Landwirtschaft, lehnen wir ab.*

Bevor die Form der philosophischen Ablehnung des Reichtums bei Aristoteles im Einzelnen erörtert wird, ist es hilfreich, zunächst zu zeigen, aus welchem Grundverständnis heraus Aristoteles argumentiert. Ebenso wie sein Lehrer Platon zeigt auch Aristoteles erheblichen Standesdünkel. Er verbindet, wie seine Vorgänger, die Freiheit, die der Reichtum gewährt mit der Bildung des Philosophen und fasst somit die Plusioi als eine aristokratische Grundkaste auf, die sich deutlich von den gewöhnlichen Bürgern unterscheidet:

"Da es zwei Klassen [...] gibt. Freie und gebildete Personen einerseits, und eine ungebildete Menge, die sich aus Handwerkern, Tagelöhnern und dergleichen Leuten zusammensetzt [...] wie ihre Gemüter ihre natürliche Verfassung eingebüßt haben und gleichsam verrenkt und verkrümmt sind, so stellen sich auch [... ihre bevorzugten Tonweisen] als Ausartungen der echten Tongattungen und Melodien dar."⁵⁸⁵

⁵⁸⁵ Aristoteles, Politik, 1342 a.

Nicht nur der gewöhnliche Bürger, auch der Sklave nimmt bei Aristoteles seinen natürlichen und selbstverständlichen Platz in der Gesellschaft unterhalb der Aristokratie ein, ohne dass dies von Aristoteles näher hinterfragt werden müsste:

Denn der ist *von Natur* ein Sklave, der eines Anderen sein kann - weshalb er auch eines Anderen ist - und der an der Vernunft nur insoweit teilhat, dass er sie in Anderen vernimmt, sie aber nicht selbst hat.[...] Beide, Sklaven und Haustiere verhelfen uns zur Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse."⁵⁸⁶

Aristoteles hält also die von ihm vorgefundene Gesellschaftsordnung mit ihren Kasten - Sklaven, Bürger, vornehmer Adel - für etwas Natürliches und Gerechtes. Denn nicht nur mit Sklaven, sondern:

⁵⁸⁶ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1254 b. Aristoteles diskutiert im Folgenden zwar die Möglichkeit von Sklaverei "aufgrund des Gesetzes" und die Frage nach der Gerechtigkeit von Sklavenschaft, kommt aber zu dem Gedanken, dass "die Tugend, wenn ihr die Mittel beschieden sind, auch vorzugsweise befähigt ist, andere niederzuringen und auf der siegreichen Seite immer ein Überfluss von etwas Gutem zu finden ist" und es im Grunde zum Teil einerlei ist. Diese Bemerkungen verlieren sich in Abwägungen, die zu keiner schlüssigen Aussage führen und die nicht näher definieren, was genau das Gute ist, das überwiegt, ob nur eine überlegene Kriegstechnik oder Tugend, oder gar Gesinnung. Aristoteles war wohl gezwungen, hier die Möglichkeit der ungerechten Sklavenschaft wenigstens anzusprechen: Platon hat zeitweise auf dem Sklavenmarkt zum Verkauf gestanden (Diog. Laert. II, 20). Selbst dies hat Aristoteles aber nicht veranlasst, von seiner Auffassung der Sklavenschaft als etwas Naturgegebenes und Gerechtem abzurücken.

"Mit dem Adel ist es ebenso"⁵⁸⁷

Dies also bedeutet es, das berühmte aristotelische ζῶον πολιτικόν, Gemeinschaftswesen, zu sein. Eine Lebensform, die sich von Natur aus zu Herrschern und Beherrschten zusammenfindet. Kriterium für die Legitimation der Herrschaft ist nicht der Reichtum. Eher sind es reine Geburt oder eine nicht eindeutig beschriebene geistige Überlegenheit und eine Art *Habitus*, durchaus ähnlich dem Bourdieuschen⁵⁸⁸ Begriff, der Herrschaftsstrukturen bei Aristoteles legitimiert.

Es ist von Natur aus, und deshalb ist es auch so - Das ungefähr ist die Argumentation. In der Langform: Manche haben *von Natur aus* den *Habitus*, das *Zeichen der Überlegenheit*, sind und sollen deshalb reich sein und herrschen. Im angeführten Zitat heißt es, jemand ist *deshalb* Sklave eines Anderen, weil er es aufgrund geistiger Unterlegenheit *sein kann*. Aristoteles kann nun, ausgehend von dieser unhinterfragten und offenbar noch immer gemeinhin akzeptierten Unterteilung die ungebildeten Neureichen - auch wenn sie manchmal reicher sind, als die Gebildeten - in die zweite Klasse einordnen, und die Philosophen in die Erste. Dabei ist es bemerkenswert, dass Aristoteles eben nicht nur auf geistige Überlegenheit abstellt, sondern

⁵⁸⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1255 a. Der Zusammenhang, in dem dieser Ausdruck steht, ist zwar etwas spezieller, bezieht sich jedoch auf die Diskussion um die Natürlichkeit der Sklavenschaft.

⁵⁸⁸ Bourdieu 1987. Der *Habitus* ergibt sich bei Bourdieu wesentlich differenzierter aus der Ausstattung mit sozialem, kulturellen und materiellem Kapital. Auch ist der *Habitus* bei Bourdieu keineswegs angeboren.

immer wieder die Wichtigkeit hoher Geburt herausstellt. Er folgt Platon⁵⁸⁹ auch hinsichtlich der Bevorzugung des *ererbten* Reichtums:

Freigebiger [also tugendhafter] scheinen die zu sein, die ihr Vermögen nicht erworben, sondern ererbt haben. Sie haben keine Erfahrung von der Not, und jedermann hängt mehr an dem, was von ihm selber kommt. ⁵⁹⁰

Mit anderen Worten: gewisse Tugenden, gewisse Zeichen der Überlegenheit also, und damit auch die Berechtigung, zu herrschen, finden sich eher beim *Alten Reichtum*, also beim Adel. Der kulturelle Abgrenzungskampf um die höhere soziale Stellung, den sich die Philosophen mit den möglicherweise zum Teil reicheren Bürgern leisten, setzt sich mit Aristoteles also fort.

Insbesondere in zwei Werken des Aristoteles, in seiner Ethik und Politik wird dieser Kulturkampf weiter geführt. Ähnlich wie bei Platon sind Ethik und Politik bei Aristoteles eng miteinander verflochten⁵⁹¹.

Die aristotelische Ethik basiert auf dem Gedanken, dass in jedem Wesen eine es ausmachende Eigenschaft angelegt ist, die es zur Vollendung (*εντελεχεια*) führt. Wesen des (edlen) Menschen ist die Vernunft und deshalb führt ihre Betätigung im Sinne ihrer Beteiligung an allen Handlungen zur Vollendung und Glück. Das richtige Handeln ist also immer ein vernünftiges Handeln. Aristoteles nennt die Gewohnheit, in allen Belangen

⁵⁸⁹ Siehe das Zitat über Kephalos zu Beginn der *Politeia* im Kapitel II 4,5.

⁵⁹⁰ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1120 b.

⁵⁹¹ Diese Verflechtung wird Jahrtausende lang beibehalten und erst mit Machiavelli (*Der Fürst*) aufgelöst.

vernünftig zu handeln Tugend. Vernünftiges Handeln liegt für Aristoteles zwischen mangelhaften und unvernünftigen Extremen. Zum Beispiel ist die Tapferkeit die Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit. Weitere Tugenden sind Klugheit und Besonnenheit, aber auch Freigebigkeit.

Die aristotelische Ethik etabliert also den aristokratischen Habitus durch das Tugendkonzept als die höchste Vollendung des Menschen. Eine tiefere Begründung oder Konkretisierung des besten Handelns liefert Aristoteles zwar nicht.⁵⁹² Nachvollziehbar zentral für Aristoteles ist aber eine gewisse Würde, nach der das Handeln auszurichten ist. Diese Würde ist etwas anderes als schiere Lust und Laune⁵⁹³ - aus dieser Würde gehen eine höhere

⁵⁹² Oft endet die Darlegungstiefe bei Aristoteles letztendlich mit unbestimmten Begriffen wie "gut", "recht" "auf die rechte Art" Aristoteles, Nikomachische Ethik 1121 a), "wie ein kluger Mann ihn zu bestimmen pflegt" (Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1107 a.) usw. Im Einzelnen kann hier nicht diskutiert werden, wie begründet oder konkret die aristotelische Ethik als Ganze ist. Die letztliche Unzulänglichkeit wurde jedoch auch von Russel (2000, S.194.) bemerkt: "Wer weder im guten noch im schlechten Sinne von der Norm anständiger Bürgerlichkeit abweicht, wird in der Ethik [des Aristoteles] die systematische Darstellung ihm angemessen erscheinender Prinzipien der Lebensführung sehen. Wer mehr davon erwartet, wird enttäuscht sein. Das Buch wendet sich an ehrbare Menschen mittleren Alters, und solche Leute haben es auch, besonders seit dem siebzehnten Jahrhundert, dazu verwendet, dem Überschwang und Eifer der Jugend einen Dämpfer aufzusetzen. Auf einen etwas tiefer empfindenden Menschen wird es aber wohl geradezu abstoßend wirken." Hierzu muss bemerkt werden, dass es Aristoteles wahrscheinlich gar nicht um Letztbegründungen ging. Das Buch trägt den Namen seines Sohnes und ist somit im Grunde zumindest formal als Weitergabe des schicklichen Verhaltens an den Sohn zu verstehen: Eine Art Lehre dessen, was sich ziemt um vornehm zu sein.

⁵⁹³ Für den extremen Hedonisten wäre es Glück, sich an einen Stimulator anzuschließen, der Gehirnareale reizt, die bei Lustempfinden aktiv sind und diesen Stimula-

Lust und ein höheres Glück⁵⁹⁴ hervor - sie zielt auf Glückseligkeit und Ehre, auf die Vollendung des Menschen und damit indirekt auf die höchste Stellung in der Gesellschaft.

Diese Stellung hat nichts mit der spartanischen Lebensweise der Kyniker zu tun, sondern setzt selbstverständlich Reichtum voraus:

"Der Glückselige wird aber als Mensch auch in äußeren guten Verhältnissen leben müssen, denn die Natur genügt sich selbst zum Denken nicht. [...] Indessen darf man, wenn man ohne die äußeren Güter nicht glücklich sein kann, darum nicht meinen, das dazu viele und große Güter erforderlich wären [...] man kann auch ohne über Land und Meer zu herrschen sittlich handeln. [...] Es genügt also, wenn die dazu erforderlichen Mittel vorhanden sind."⁵⁹⁵

Reichtum im Übermaß, der Reichtum eines Herrschers zum Beispiel ist nicht nötig, aber die "erforderlichen Mittel" zum freigebigen Handeln müssen gegeben sein. Selbstverständlich müssen diese vorhandenen Mittel vom glücklichen aristokratischen Philosophen nicht erst erzeugt werden denn:

tor dann wie die Ratten im Tierversuch von einem Lustschock zum anderen, von einer Ohnmacht zur anderen zu aktivieren. Für Aristoteles wäre es das Gegenteil eines gelingenden Lebens.

⁵⁹⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1120 a.

⁵⁹⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1178 b und Politik 1323 a.

"das auf Gelderwerb gerichtete Leben hat etwas Unnatürliches und Gezwungenes an sich."⁵⁹⁶

Und:

"Gelderwerb und naturgemäßer Reichtum sind zweierlei"⁵⁹⁷

Die Mittel sollen also einfach, wie bisher auch, "vorhanden" sein, das heißt durch Abschöpfung der Mehrleistung der arbeitenden Bevölkerung (der Mitglieder der zweiten und dritten Klasse) entstehen, so wie es bei den vornehmen Bürgern Griechenlands durch ihren Grundbesitz und ihre Sklaven tatsächlich der Fall war.

Großzügigkeit und Freigiebigkeit sind Tugenden, die in Armut nicht gelebt werden können und die *Hochherzigkeit* kann nur bei Reichtum vorhanden sein.⁵⁹⁸ Ein größerer Reichtum ist also folgerichtig zwar erstrebenswert⁵⁹⁹ und Ziel der Haushaltungskunst⁶⁰⁰ aber nur Notleidende erklären den Reichtum für das Wichtigste.⁶⁰¹ Reichtum im Übermaß ist sogar eher etwas Schlechtes, weil er oftmals Mangel an Tugend signalisiert:

⁵⁹⁶ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1096 a.

⁵⁹⁷ Aristoteles, Politik, 1257 b.

⁵⁹⁸ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1122 a.

⁵⁹⁹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1147 b.

⁶⁰⁰ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1094 a.

⁶⁰¹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1095 a.

Der Freigebige ist nicht leicht reich [...] da er das Geld nicht seiner selbst, sondern des Gebens wegen schätzt. Deshalb schilt man auch das Schicksal, weil die, die es am meisten verdienen, am wenigsten reich sind."⁶⁰²

Aristoteles liefert also eine Erklärung für den Umstand, dass weniger tugendhafte also trotzdem manchmal reicher sind. Für das Glück des Menschen ist ein gemäßigter Reichtum in jedem Fall erforderlich. Das Wichtigste aber ist die wesenhafte Betätigung des eigentümlichsten Teils des Menschen, seiner verstandesbegabten Seele. In Verbindung mit des Aristoteles Standesdenken ist somit also zu folgern, dass für Aristoteles nur Aristokraten vollendete Menschen sind. Diese sollen reich sein, diesen Reichtum für selbstverständlich halten und seine Erzeugung oder Erhaltung niederen Menschen überlassen, die dafür nicht geehrt, sondern verachtet werden mögen.

Reichtum kann auch schaden, denn "schon mancher ist wegen seines Reichtums und mancher wegen seines Mutes zugrunde gegangen."⁶⁰³ Die Güte des Reichtums hängt vom richtigen Gebrauch ab, nur zum Gebrauch ist der Reichtum aber bestimmt.⁶⁰⁴ Also sollen im besten Fall diejenigen reich sein, die damit wegen ihrer Tugend und Bildung umgehen können.

Der richtige Gebrauch des Reichtums ist Freigiebigkeit. Das richtige Geben materieller Werte ist dadurch erkennbar, dass es gelobt wird. Dadurch

⁶⁰² Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1120 b.

⁶⁰³ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1094 b.

⁶⁰⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1120 a.

wird dem Freigiebigen Ehre und Freundschaft⁶⁰⁵ zuteil.⁶⁰⁶ Aristoteles stellt sich die richtige Art des Gebens so vor, dass ein für alle Beteiligten Bestes erreicht wird. Der Ausgleich für die Gabe des Materiellen sieht so aus: Der Reiche gibt dem Bedürftigen oder der Gesellschaft. Der materielle Zuegewinn gleicht sich durch höhere Achtung der Begünstigten gegenüber dem Geber aus.⁶⁰⁷

"Auch Geld wird der rechtliche Mann opfern, damit seine Freunde dadurch mehr gewinnen; der Freund gewinnt dann Geld, er das sittlich Schöne, und so teilt er sich selbst das größere Gut zu."⁶⁰⁸

Dieser Prozess, der übrigens auch bei Tieren beobachtet wurde⁶⁰⁹ und der bei Bourdieu Umwandlung von materiellem in soziales Kapital hieße, ist bei Aristoteles ab einem gewissen Maß an Reichtum selbstverständlich. Denn Reichtum besteht eigentlich in einer Vielzahl von greifbaren Gütern,

⁶⁰⁵ Die Freundschaft steht dementsprechend höher als der Reichtum (Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1155 a). Gerade der Reiche schätzt die Freundschaft mehr als andere, weil sie - bei entsprechend tugendhaften Freunden - wirksam vor Armut schützt. Aber auch die Freundschaft zu Ärmeren kann gut sein, weil die Verbundenheit so einen Ausgleich zur Mitte hin ermöglicht (Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1159 b).

⁶⁰⁶ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1120 a.

⁶⁰⁷ Vgl auch: Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1163 b.

⁶⁰⁸ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1169 a.

⁶⁰⁹ Conniff (2004, S.118ff) verweist auf die Beobachtung , dass ranghohe Tiere rangniederen Geschenke machen, um ihre Gunst zu erhalten und stellt eine Parallele zu den Menschen her.

deren Gebrauchswert für den Einzelnen sich in einer begrenzten Quantität erschöpft.⁶¹⁰ Daraus folgt, dass der gehortete Reichtum eine natürliche Grenze hat.⁶¹¹ Ein Reichtum, der über dieses Maß an persönlichem Nutzenkönnen hinausgeht, wird, bei vernünftigem Streben nach einem guten Leben, also nicht um seiner selbst willen⁶¹² erstrebt, sondern um des Höheren, um der Ehre willen⁶¹³, also um das Ansehens in der Gesellschaft zu heben und die Position im sozialen Raum zu verbessern.

Einen sehr Reichen, der sich bemüht, möglichst wenig für die Gemeinschaft zu leisten nennt Aristoteles "engherzig".⁶¹⁴ Engherzigkeit stellt die Mangelform an der Tugend "Hochherzigkeit" dar. Im Übermaß bewegt sich der Protzer, der an falscher Stelle Bewunderung einheimen will und das sittlich Gute, das ein gutes Leben ausmacht, aus den Augen verloren hat. Der Hochherzige handelt standesgemäß, wenn er der Gemeinschaft dient, sollte aber auch bei der Größe und Ausstattung seines eigenen Hauses nicht sparen. Den hochherzigen Reichen kennzeichnet also ein Lebensstil, der weder durch kleinlich geiziges Rechnen und Zusammenhalten, noch durch selbstbezogene Protzerei charakterisiert wird, sondern der allgemein auf Großartigkeit abzielt:

⁶¹⁰ Aristoteles, Politik, 1256 b. Hier deutet sich die moderne wirtschaftswissenschaftliche Theorie vom sinkenden Grenznutzen an. Dies wurde auch von Kraus und Sprengher (In: Schefold 1989, S.51) bemerkt.

⁶¹¹ Aristoteles, Politik, 1257 b.

⁶¹² Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1097 a.

⁶¹³ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1124 a.

⁶¹⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1123 a.

"Er wird Vermögen und Würden und alle die vielumworbenen Güter hingeben, um sich dafür, was gut und schön ist, zu gewinnen. Er will lieber kurze Zeit die höchste Befriedigung genießen als lange Zeit nur eine mäßige; lieber ein Jahr voll schöner Taten verleben als viele Jahre, wie es sich eben trifft."⁶¹⁵

Die weniger Reichen verfügen nicht über die Mittel zur Hochherzigkeit. Sie zeichnen sich durch ein ihres Rahmens angemessenes Verhalten in Gelddingen aus, das Aristoteles Freigiebigkeit nennt. Das Übermaß ist die Verschwendung⁶¹⁶, die den falschen Leuten⁶¹⁷ Geld zukommen lässt oder derart betrieben wird, dass das Vermögen größeren Schaden nimmt, der sich letztlich in den Ruin steigert. Immerhin endet dann die Verschwendung, während der Geiz kaum ablegbar ist und durch Alter und Schwäche noch zunimmt. Außerdem haben an der Verschwendung die Mitmenschen ihren Nutzen, während der Geiz nicht einmal dem Geizigen selbst nützt, so Aristoteles in seinen Ausführungen zur Freigiebigkeit.

Die Freigiebigkeit zielt jedoch nicht direkt auf den Nutzen, denn das sittlich Schöne ist ein höherer Wert an sich. Die Freigiebigkeit zielt auf dieses Edle ab und ist als solche Tugend, also nach Aristoteles eine vollendete und grundsätzlich im (vornehmen) Menschen angelegte seelische Betätigung.

⁶¹⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1169 a.

⁶¹⁶ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1121 a f.

⁶¹⁷ Wer genau die falschen Leute sind bleibt unklar. Vermutlich handelt es sich um wenig Tugendhafte Leute. Diog. Laert. (V, 21) berichtet allerdings, Aristoteles habe auf den Vorwurf, er unterstütze Unwürdige gesagt: "Nicht dem Menschen galt meine Gabe, sondern der Menschlichkeit."

Es soll im aristotelischen Idealstaat keine Gütergemeinschaft geben, da ansonsten die Freigebigkeit unmöglich wäre.⁶¹⁸

Aristoteles leitet also hier seine Staatskonzeption von seiner Ethik ab, der zumindest an dieser Stelle das Primat zukommt. Somit soll es also Reichtum geben, damit der edle Mensch - durch Großzügigkeit - seine Natur leben und seine Seele entfalten kann. Diese Argumentation ist eine erste Rechtfertigung und Verteidigung des Reichtums.

Im Grunde ist diese Rechtfertigung des Reichtums jedoch keine Verteidigung des Reichtums generell oder gar des bürgerlichen Reichtums. Als Belohnung für wirtschaftliche Tüchtigkeit, als sozialer Anreiz oder als Distinktionskriterium wird der Reichtum nicht verteidigt. Im Gegenteil: Gerechtfertigt wird der Reichtum wie eh und je in den Händen der Aristokraten. Denn nur die edlen Menschen sind ja Tugendhaft, nur sie, die das *Zeichen der Überlegenheit* tragen brauchen den Reichtum um ihre edlen Naturen zeigen zu können.

Diese Argumentation für einen aristokratischen Reichtum kann jedoch nicht überzeugen. Selbst wenn es unbedingt nötig für edle Menschen wäre, *materiell* freigebig zu sein (Freigebigkeit bezieht sich bei Aristoteles explizit nur auf materielle Werte⁶¹⁹) und dafür Ehre der Begünstigten zu erhalten, so hat der Gedankengang eine ähnliche Struktur, als sagte man, es müsse Gefahr im Staat geben, damit der Mensch Tapfer sein kann. Es müsse dann auch dann und wann Krieg geben, damit der edle Mensch tapfer sein kann. Diese Argumentation findet sich aber nicht bei der Tapferkeit sondern nur bei der Freigebigkeit. Es ist Aristoteles offenbar wichtig, den

⁶¹⁸ Aristoteles, Politik, 1263 b.

⁶¹⁹ Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1119 b.

Reichtum als Merkmal der Aristokratie zu rechtfertigen. Umgekehrt wertet er seine bürgerliche Form deutlich ab.

Dazu unterscheidet Aristoteles klar zwischen zwei Arten des Erwerbens. Eine Gute (adelige) Art und eine Schlechte (bürgerliche) Art, die wiederum zwei Formen, eine ziemlich schlechte und eine noch schlechtere kennt:

"Da es aber, wie gesagt eine doppelte Erwerbskunst gibt, die des Händlers und die des Hausvorstandes, und diese letztere notwendig und löblich ist, jene erstere, auf dem Umsatz beruhende, dagegen gerechten Tadel erfährt, weil sie nicht bei der Natur bleibt, sondern den einen Menschen von dem anderen sich bereichern lässt, so ist ein drittes Gewerbe, das des Wucherers, mit vollem Rechte eigentlich verhasst, weil es aus dem Gelde selbst Gewinn zieht und nicht aus dem, wofür das Geld doch eigentlich erfunden ist."⁶²⁰

Während die gute Erwerbskunst auf die wertschaffende Organisation von Waren und Menschen zum Zweck der Lebensqualitätssteigerung abzielt und daher eine natürliche Begrenzung hat, sieht die schlechte Form, die *Chrematistik* in einer auf Geldwirtschaft basierenden Gewinnmaximierung ihren Selbstzweck. Der Erwerb wird nicht wegen der Steigerung des Gebrauchswertes angestrebt, sondern um seiner selbst willen⁶²¹, zur Steigerung des Reichtums an sich.

"Und so erblicken manche eben hierin die Aufgabe der Hauswirtschaft (Ökonomie) und versteifen sich darauf, dass sie das vorhandene Kapitalvermögen

⁶²⁰ Aristoteles, Politik, 1258 b.

⁶²¹ Vgl auch: Schefold 1989, S.38.

entweder erhalten oder schrankenlos vermehren müssten. Der Grund dieser Denkweise aber liegt darin, dass sie leben wollen und sich um ein *gutes* Leben nicht kümmern."⁶²²

Solcher Reichtum, aus dem Handel mit Geld, hat keine Grenze und ist daher unnatürlich. Es ist kein eigentlicher Reichtum, da Geld nichts an sich wertvolles ist, und einer, der im Besitz vielen Geldes ist, dennoch verhungern, also nicht wirklich reich sein kann.

Es wäre "doch ungereimt, dass der Reichtum eine Sache sein sollte, deren Besitz einen nicht davor schützte, Hungers zu sterben, wie es nach der Sage jenem Midas ergangen ist, dem alles, was ihm vorgesetzt wurde, wegen der Unersättlichkeit seiner Wünsche, sich in Gold verwandelte."⁶²³

Aristoteles bezieht sich hier also auf die Verknüpfung von Reichtum mit Naturalien. Vor der Einführung des Geldes war dies die einzige Form des Reichtums und sie gilt zu Aristoteles Zeit noch immer als aristokratische Form. Grund und Boden war, wie bereits dargelegt, die aristokratische Form des Reichtums schlechthin. Der Reichtum an Grund und Boden vermehrt sich nicht und der daraus entstehende sonstige Besitz vermehrt sich nur langsam - im Gegensatz zu den städtischen Geschäftsformen, dem Handwerk, dem Handel und dem Geldverleih. Mit der Geschichte von König Midas und mit der Kategorisierung in Natürliches gegenüber Unnatürliches diffamiert Aristoteles die Geldwirtschaft und den bürgerlichen Geldreichtum gegenüber dem aristokratischen Reichtum an Grundbesitz.

⁶²² Aristoteles, Politik, 1258 a.

⁶²³ Aristoteles, Politik, 1257 b.

Dass der Zins - wie die Pachtgebühr für den Boden - eine Entschädigung für die Bereitstellung von Produktivkraft ist und die Geldwirtschaft einen wichtigen Beitrag zur effizienten Kapitalverwendung innerhalb einer Volkswirtschaft leistet⁶²⁴ muss Aristoteles unbekannt gewesen sein. Dieser Vorstellungsrahmen, ist in der ganzen Antike fremd.⁶²⁵ Obwohl er in Ansätzen den Zusammenhang zwischen Rendite und Risiko - die höheren Erträge des Fernhandels gegenüber dem Einzelhandel erklärt er mit dem höheren Risiko - kennt: Aristoteles hat den Zusammenhang zwischen Zins und Kapitalknappheit nicht erkannt oder nicht erkennen wollen.

Aristoteles Bewertung des Zinsnehmens als ein widernatürlicher Gebrauch und seine Ablehnung von Handel und Geldwirtschaft waren folgenschwer. Im Mittelalter wurde unter Berufung auf seine Lehre der Zins von Seiten der Kirche verboten.⁶²⁶

Der schnelle, städtische, bürgerliche Reichtum ist also auch bei Aristoteles etwas, das bekämpft wird. In seiner politischen Philosophie erläutert Aristoteles, dass die Herrschaft im guten Fall vom Mittelstand, also von Wohlbegüterten ausgeht. Diese Herrschaft verhindert der extreme Formen wie die Herrschaft der ganz Reichen (also auch derer, die durch "Wucher" und Chrematistik reich wurden) oder die völlige politische Gleichheit mit den Armen:

⁶²⁴ Vgl Samuelson 1972, S. 293 ff.

⁶²⁵ Vgl. auch Finley 1993, S.170. Ansätze zu moderneren Einsichten finden sich jedoch bei Antiphon.

⁶²⁶ Vgl. hierzu Rakek 2001, S.93 ff u 115 / Volz 1997, S. 371 /Born 1994. Spufford 2004, S. 33 ff.

"... dass auch in Bezug auf die Vermögensverhältnisse der mittlere Besitz von allen der Beste ist. Ein solcher Vermögensstand gehorcht am leichtesten der Vernunft. [...] Nun will aber ein Staat möglichst aus gleichen und ähnlichen Bürgern bestehen, und das findet sich am meisten bei dem Mittelstande, und so muss der Staat die beste Verfassung haben, der eine solche Zusammensetzung hat. [...] Es liegt mithin am Tage, dass auch die Gemeinschaft, die sich auf den Mittelstand gründet, die beste ist. [...] Daher ist es das größte Glück, wenn die Bürger des Staates ein mittleres und ausreichendes Vermögen haben, weil [sonst...] die extremste Demokratie oder reine, ungemischte Oligarchie oder Tyrannis entsteht"⁶²⁷

Diese noch am wenigsten dünkelfhafte Textstelle aus der Politik relativiert Aristoteles allerdings durch die bemerkenswert unklare Unterscheidung zwischen dem was am besten für die Bürger ist und zwischen dem noch besseren aristokratischen Ideal:

"Bei den guten [Gesetzen] aber sind wieder zwei Fälle möglich: sie sind entweder die für die Bürger bestmöglichen, oder die besten schlechthin."⁶²⁸

In der *Politik* des Aristoteles dominiert durchgehend die Anerkennung der Herrschaftsansprüche der Aristokraten. Er schreibt, dass:

"...alle ein Recht haben, Ansprüche auf die Ämter zu erheben, nur gilt dieses Recht nicht schlechthin. Die Reichen können geltend machen, dass ihnen der größte Teil des Grundes und Bodens [sic!] gehört, Grund und Boden aber der

⁶²⁷ Aristoteles, Politik, 1295 b.

⁶²⁸ Aristoteles, Politik, 1292 a.

Allgemeinheit zu Gute kommen. Auch sind sie bei Verträgen meist zuverlässiger. Die Freien und Adligen streiten unter sich als solche die sich nahe stehen. Denn die Edleren sind in höherem Grade Bürger als die Gemeinen und der Adel genießt daheim immer ein höheres Ansehen. Auch ist anzunehmen, dass die Söhne besserer Väter besser sind. Denn der Adel ist eine Tugend des Geschlechts. In ähnlicher Weise werden wir gewiss auch der Tugend zugestehen, dass sie gerechte Ansprüche hat."⁶²⁹

Aristoteles diskutiert also mehrere soziale Exzellenzen: Reichtum, Tugend und Adel. Der Reichtum, dem Aristoteles einen Herrschaftsanspruch zugeht, ist allerdings ein etablierter und somit aristokratisierter Reichtum. Denn er liegt in Grund und Boden vor und wird mit einer moralischen Qualität (Vertragstreue) verbunden.

Die Herrschaft des reinen Reichtums ist für Aristoteles demgegenüber nicht die beste Staatsform. Dabei handelt es sich um eine Oligarchie:

In den Oligarchien dagegen kann zwar kein Tagelöhner Bürger sein [...] wohl aber ein Banause, da die meisten Gewerbsleute reich werden".⁶³⁰

Die Handwerker ("Banausen") und Händler sind bei Aristoteles in der besten Staatsverfassung vom politischen Leben ausgeschlossen.⁶³¹

Die Tätigkeiten eines Staates können auf der einen Seite nach Aristoteles nicht durch die Armen finanziert werden. Der Reichtum ist also staatstra-

⁶²⁹ Aristoteles, Politik, 1283 a.

⁶³⁰ Aristoteles: Politik 1278 a.

⁶³¹ Aristoteles, Politik, 1329a. Vgl. Austin/Vidal-Naquet 1984, S.156.

gend, ein gewisser Reichtum notwendig. Das Eigentum ist für den Nutzen aller bestimmt und genießt den Schutz des Staates.⁶³² Wenn die Reichen ihren in gewissem Maße gerechtfertigten Anspruch auf Herrschaft aber ungehindert und ohne Ausgleich ausleben, liegt allerdings eine schlechte Staatsform vor, die Oligarchie, die je nach ihrer Machtfülle in vier Arten vorkommt.⁶³³ Den Reichen darf kein zu großer Anteil an der Herrschaft eingeräumt werden, da Reichtum zwar ein real starkes Kriterium, aber prinzipiell nicht als gutes Kriterium zur Herrschaftsermittlung geeignet ist und eine alleinige Herrschaft des Reichtums für den Staat noch verderblicher ist als eine alleinige und gleiche Volksherrschaft:

Viele, auch von denen, die die aristokratischen Verfassungen herstellen wollen, versehen es aber nicht bloß darin, dass sie den Reichen Zuviel einräumen, sondern auch darin, dass sie das Volk auf die Seite schieben. Mit der Zeit muss einmal aus den falschen Gütern ein wahres Übel hervorgehen, und die Selbstsucht der Reichen ist der Verfassung verderblicher, als die des Volkes.⁶³⁴

Aristoteles räumt also nicht den Reichen sondern eher der Aristokratie die Herrschaft im besten Staat ein. Zwar lässt Aristoteles auch die Möglichkeit der Monarchie offen:

⁶³² Aristoteles, Politik, 1294 a und 1311 a. Aristoteles kritisiert auch die platonische Gütergemeinschaft, weil sie der Natur des Menschen nicht entspricht, und unvermeidlich diejenigen, die mehr Arbeitsleistung erbracht haben, aber wegen der Gütergemeinschaft nicht mehr besitzen dürfen, unzufrieden macht. Die Folge wäre, dass insgesamt weniger und weniger Großartiges geleistet würde.

⁶³³ Aristoteles, Politik, 1293 a.

⁶³⁴ Aristoteles, Politik, 1297 a.

"Aber im besten Staate besteht die große Schwierigkeit darin, was man tun soll, wenn Einer hervorrägt, nicht durch andere Vorzüge, wie Macht, Reichtum und Beliebtheit, sondern durch Tugend. Man wird ja doch nicht behaupten, dass man einen solchen ausstoßen und verbannen muss, und gewiss auch nicht über einen solchen Mann herrschen wollen. Das wäre ja gerade so, wie wenn man über Zeus herrschen wollte, indem man das Regiment umgehen ließ. So bleibt denn, als einzig der Natur der Sache entsprechend das übrig, dass alle einem solchen Manne gern gehorchen und dadurch anerkennen, dass er und seinesgleichen lebenslängliche Könige in den Staaten sind."⁶³⁵

Aristoteles ergänzt aber später:

"...so möchte die Aristokratie begehrenswerter für die Staaten sein, als das Königtum, [...] vorausgesetzt, dass eine Mehrzahl gleich tüchtiger Männer zu finden ist."⁶³⁶

Das Problem der Politik wie auch bei den platonischen Staatstheorien ist, dass offensichtlich von einer selbstverständlichen Auswahl der Tugendhaftesten ausgegangen wird. Es wird überhaupt nicht gesagt, wie diese wenigen Männer ausgewählt werden sollen. Zwei Dinge sind in diesem Zusam-

⁶³⁵ Aristoteles, Politik, 1284 b.

⁶³⁶ Aristoteles, Politik, 1286 b. Aristoteles fügt hinzu (ebenda): "Und vielleicht lebte man darum zuvor unter Königen, weil an Tugend bedeutend hervorragende Männer selten zu haben waren" Hier klingt Aristoteles geradezu naiv. Die tatsächlichen Verhältnisse, die einen König zur Macht verholfen haben, werden wohl eher in Erbschaft, Intrige und Gewalt bestanden haben. Selbst von Agamemnon ließe sich mit der Ilias nicht behaupten, dass er dem Odysseus oder dem Achilleus an Tugend überlegen wäre.

menhang aber sicher: Erstens wird sowohl bei Aristoteles wie auch bei Platon Wert auf eine gesteuerte Erziehung⁶³⁷ gelegt und zweitens wird der reine Reichtum als Legitimationskriterium für Herrschaft ausgeschlossen.

Aristoteles erkennt klar diese Legitimationskriterien, also die verschiedenen Merkmale der sozialen Exzellenz:

"Wären nun alle in einem und demselben Staate vorhanden, ich meine nämlich die persönlich Tüchtigen, die Reichen, die Adelligen, und dann noch eine Masse anderer Bürger, würde da darüber wer herrschen sollte, Streit sein, oder nicht?"⁶³⁸

Aristoteles verknüpft nun Adel mit Tugend und erneuert somit das Bündnis des Adels gegen den Reichtum:

"Denn das Merkmal der Aristokratie ist die Tugend. [...]"

Da aber drei Qualitäten sind, die um das gleiche Recht im Staate streiten: Freiheit, Reichtum und Tugend - die vierte, die man Adel nennt, folgt den zweien, da Adel so viel ist als alter Reichtum und Tugend."⁶³⁹

⁶³⁷ Die letzten Kapitel der Politik geben darüber Aufschluss. Aristoteles ist zwar milder als Platon, jedoch auch recht präskriptiv, wenn er sich ähnlich wie Platon über erzieherisch wertvolle und weniger wertvolle Tonarten in der Musik auslässt. Auch die Vorschriften für Heirat lassen wenig Freiheit und tragen eugenische Züge.

⁶³⁸ Aristoteles, Politik, 1283 b.

⁶³⁹ Aristoteles, Politik, 1294 a.

Die Aristokraten sind also auch für Aristoteles nicht nur seit Generationen im Besitz des Reichtums, sondern auch der Tugend und grenzen sich somit klar von den bürgerlichen Reichen und ihrer Chrematistik ab.

Die von Platon und Sokrates übernommene aristokratische Haltung wird bei Aristoteles insgesamt jedoch schwächer, besonders da es offenbar den philosophischen Aristokraten nicht gelang, die aristokratische Strömung von der plutokratischen Strömung zu trennen (Beweis hierfür sind beispielsweise die tatsächlichen und geplanten Usurpationen der Zeit von 412-402 in Athen). Aristoteles reagiert auf diesen Misserfolg anders als die trotzig Kyniker in einer bürgerlicheren Weise und nimmt das Volk als ausgleichenden Faktor stärker in die Herrschaftslegitimation auf. Im Grunde stellt Aristoteles die sokratisch aristokratische Philosophie auf ein realpolitisches⁶⁴⁰ Fundament. Weiter etabliert hat sich aber auch bei (und - aus der Sicht der späteren europäischen Kulturgeschichte - *durch*) Aristoteles die Abwertung des Reichtums als Abgrenzung eines Bildungsadel gegenüber einem Erbadel oder auch Reichtumsadel. Gerade die erstmalige analytische Isolation der verschiedenen Herrschaftslegitimationsarten durch Aristoteles schafft einen Ansatz für eine stärkere Abwertung des Reichtums. Denn dem Reichtum für sich allein - also ohne die Verbindung mit Tugend, oder vornehmer Herkunft - kommt obwohl Aristoteles seine Legitimationskraft anerkennt, eine sehr viel schwächere Legitimationskraft zu als den anderen, selbst als der durch die schiere Masse des Volkes. Der Reichtum steht an unterster Stelle und ist für die Verfassung "verderblich."⁶⁴¹

⁶⁴⁰ Einschränkung muss gesagt werden, das auch Aristoteles idealistisch in Bezug auf Tugend und Herrschaft ist. Vgl die Anmerkung zu den tugendhaften Königen.

⁶⁴¹ Vgl. die zitierten Sätze aus: Aristoteles, Politik, 1297 a.

Bemerkenswerterweise ist Aristoteles nicht nur da schwammig, wo es darum geht, was genau gut ist, oder wer überhaupt bestimmen soll, wer letztendlich die tugendhaftesten sind, sondern auch in der Frage, was eigentlich die Aristokratie ist, oder wer dazu gehören soll. Einerseits sieht Aristoteles die Aristokratie als eine Klasse von ganz allgemein in verschiedener Hinsicht sozial herausgehobenen Menschen an:

"Bei den Vornehmen beruhen die verschiedenen Arten [der Staatsverfassung] auf Reichtum, Adel, Tugend, Bildung und anderen dergleichen Vorzügen."⁶⁴²

Und:

"Wo nun die Verfassung in den Bestimmungen über die Wahl der Magistrate auf den Reichtum, die Tugend, und das Volk Rücksicht nimmt, wie in Karthago, da ist sie aristokratisch."⁶⁴³

Andererseits verknüpft Aristoteles an anderen Stellen die Aristokratie gemäß des Programms des Bündnisses von Adel und Philosophie mit der Tugend, und nur mit der Tugend:

"Denn die Verfassung allein, bei der die Obrigkeit aus den Tugendhaftesten und somit schlechthin besten Männern besteht, nicht aus solchen, die nur be-

⁶⁴² Aristoteles, Politik, 1291 b.

⁶⁴³ Aristoteles, Politik, 1293 b.

ziehungsweise gut sind, verdient gerechterweise den Namen einer Aristokratie."⁶⁴⁴

Und:

"Das Wesen der Aristokratie scheint aber vor allem darin zu liegen, dass die hohen Ämter nach der Tugend verliehen werden. Denn das Merkmal der Aristokratie ist die Tugend, das der Oligarchie der Reichtum, und das der Demokratie die Freiheit"⁶⁴⁵

Aristoteles hält sich im Grunde alles offen. Realistisch sieht er die verschiedenen Kriterien, die eine soziale Differenzierung, die ihrerseits Herrschaft legitimieren kann, ausmachen. Andererseits verbindet er immer wieder den Habitus des Gebildeten, die Tugend, mit der Aristokratie. Obwohl Aristoteles es nicht klar sagt, klaffen also Wunsch und Wirklichkeit auseinander. Herrschen sollen eigentlich die Tugendhaftesten, der Reichtum dagegen wird nur soweit akzeptiert, als dass er den Tugendhaften zukommt und in einer Weise vorliegt, die kaum soziale Veränderungen ermöglichen. Andererseits sieht die Wirklichkeit anders aus, da es mächtige, neureiche Bürger gibt, die immer wieder vom Adel, vermutlich durch Heirat, aufgrund ihres Reichtums erhoben und assimiliert wurden. Aristoteles kann daher nicht mehr so stark gegen den Reichtum vorgehen. Ihm selbst scheint sein eigener Kurs nicht klar zu sein, zumindest legen das die zitierten widersprüchlichen Textstellen nahe. Letztlich geht es Aristoteles -

⁶⁴⁴ Aristoteles, Politik, 1293 b.

⁶⁴⁵ Aristoteles, Politik, 1294 a.

wohl auch aus idealistischen Motiven heraus - darum, im Kampf um die soziale Stellung, der zwischen den Reichen, Adeligen und der Masse der Bürger geführt wird, seine eigene Auszeichnung, die Bildung, stark zu machen und die *Tugend*, also die Verbindung aus adeligem Habitus und Bildung in diesem Kampf als entscheidendes soziales Distinktionskriterium zu etablieren. Dazu wird die Verbundenheit mit dem alten Adel, mit dem alten Reichtum gesucht.:

"Denn diejenigen scheinen von edler Art zu sein, die die Tugend mit Reichtum der Vorfahren bei sich aufweisen können"⁶⁴⁶

Der *neue* Reichtum wird hingegen aus diesen Gründen also aus der Logik des sozialen Kampfes heraus, und nicht weil es dafür philosophische Gründe gäbe, abgelehnt. Obwohl Aristoteles um des Zusammenhangs von Rendite und Risiko wusste, erkennt er keine Rechtfertigung des Zinses und bezeichnet Menschen, die Geld gegen Zins verleihen als geizige Wucherer die mit Hurenwirten die "schimpfliche Gewinnsucht"⁶⁴⁷ gemein haben. Die Ablehnung der Chrematistik, die einen maßgeblichen Einfluss auf die europäische Haltung dem Reichtum gegenüber hatte, ist reine Propaganda.

Der Dichter Kallimachos bringt die Reichtumsphilosophie des Aristoteles auf den Punkt:

"Reichtum ohne die Tugend vermag nicht den Menschen zu nützen,

⁶⁴⁶ Aristoteles, Politik, 1301 b.

⁶⁴⁷ Aristoteles, Nikomachische Ethik 1221 b.

auch nicht die Tugend ohne den Reichtum. Gib Tugend und Reichtum!"⁶⁴⁸

⁶⁴⁸ Kallimachos, Lyrik, Hymnos auf Zeus.

II A 4.8 ZWISCHENFAZIT: DIE SOZIOLOGISCHEN DIMENSIONEN DER REICHTUMSPHILOSOPHIE

Die antidemokratischen und - was das ökonomische anlangt - auch anti-bürgerlichen Züge der Philosophie der großen Ikonen der griechischen Philosophiegeschichte wurde deutlich gezeigt. Moderne Autoren, die diese Ideologie kritisieren, versuchen - meist aus der Wertschätzung der griechischen Philosophie heraus - einen prominenten Denker aus dieser Tendenz der des aristokratischen Dünkels herauszusondern. Popper⁶⁴⁹ nimmt Sokrates davon aus, der sehr kritische Stone⁶⁵⁰ Aristoteles. Tatsächlich sind aber alle diese Denker aristokratisch und als solche Feinde der egalitären Demokratie und des bürgerlichen Reichtums. Von Theognis und Pythagoras führt der Weg der Ablehnung des bürgerlichen Reichtums über Sokrates zu den Kynikern und zu Platon und Aristoteles. Die griechische Philosophie bis zur Klassik wie sie heute überliefert ist, wird dominiert von Denkern, die in der Abwertung des bürgerlichen Reichtums und im konkurrierenden Konzept des adeligen Habitus das "Zeichen der Überlegenheit" sahen.

Die Philosophie selbst ist aus aristokratischer Sicht eine sozialfunktionale Antwort auf den Reichtum. Die Ablehnung des Reichtums ist, soweit greifbar, eine Erfindung dieser Philosophie, die damit dem Adel in seiner Konkurrenz gegen den Neu-Reichtum diene. Die Reichtumsphilosophie mit ihren Elementen Askese und spöttischer Geringschätzung ist das Ergebnis

⁶⁴⁹ Popper 2003 I. Siehe das Kapitel zu Kant zu Beginn des Buches.

⁶⁵⁰ Stone 1990 vergleicht des Sokrates antidemokratische Haltung an mehreren Stellen mit der des aus seiner Sicht humaneren Aristoteles.

eines Bündnisses zwischen Geburts- und Bildungsadels, das die Tugend, genauer: den *Habitus* als gerechte Legitimation von Herrschaft stark machen wollte.

II A 5 REICHTUM IN DER HELLENISTISCHEN PHILOSOPHIE

II A 5.1 DIE GESELLSCHAFT IM HELLENISMUS

Der Hellenismus als philosophische Epoche beginnt etwa um 300 v. Chr. und ist durch die kulturelle Vorherrschaft der Griechen, deren Philosophie sich durch die von Alexandros geschaffenen Machtsphären im europäischen und vorderasiatischen Raum verbreiten kann, gekennzeichnet. Mit der veränderten politischen Landschaft verändert sich auch die Philosophie - insbesondere die Staatstheorie und Ethik. Das höchste Gut des Menschen wird nicht mehr im Zusammenhang mit dem Staat gedacht sondern besteht in der autonomen Zwecksetzung des Individuums selbst.⁶⁵¹ Das gemeinsame philosophische Programm im Hellenismus ist der Versuch, die *Eudaimonia*, die Glückseligkeit durch das Setzen von Zwecken und Zielen zu erlangen, die möglichst unabhängig von allem, was in irgendeiner Weise unsicher ist, erreicht werden können. Alles Äußere, wie der Reichtum, ist unsicher, sicher dagegen *das Zeichen der Überlegenheit*, die Einstellung zu diesen unsicheren Dingen, die eigene Erhabenheit.

Den drei neuen dominierenden philosophischen Schulen des Hellenismus zufolge ist nur der glücklich zu nennen, der "ausschließlich das für erstrebenswert und wertvoll hält, worüber er selbst jederzeit und ohne jede fremde Hilfe oder Einflussnahme vollständig verfügt, dagegen alles nicht in diesem Sinne Verfügbare als belanglos einstuft"⁶⁵²

⁶⁵¹ Hossenfelder 1985, S.32f.

⁶⁵² Hossenfelder, Die Philosophie der Antike 3, 1985, S.34.

Der Reichtum, als etwas Äußeres, gehört zu diesen unsicheren Gütern und wird deshalb vor dem Hintergrund des philosophischen Programms des Hellenismus, vor der Erhabenheit es Philosophen als Bedeutungslos abgewertet.

Man hat, zum Beispiel Popper⁶⁵³, diese Entwicklung mit der spezifischen Unsicherheit, die diese historische Epoche mit sich gebracht hätte erklärt. Der philosophische Rückzug auf die inneren Güter wäre eine Folge der besonderen Unkalkulierbarkeit der Verfügbarkeit äußerer Güter oder der Unüberschaubarkeit der Machtverhältnisse in dieser Zeit.

Indes ist jedoch nicht erkennbar, warum gerade die kulturelle und militärische Vorherrschaft des Griechentums eine besondere Unsicherheit etwa des Eigentums mit sich gebracht haben soll. Im Gegenteil waren politische Unruhen eher in der Klassik und zur Zeit des Theognis häufig. Dementsprechend erklärt sich auch die Wertung des Reichtums als etwas Belangloses nicht durch die Unsicherheit des Eigentums sondern durch die konsequente Fortsetzung der inneren Überheblichkeit gegenüber dem Reichtum als Zeichen der Überlegenheit um den Habitus des Gebildeten gegenüber dem des Reichen im Kampf um soziale Anerkennung aufzuwerten oder um die soziale Alternative eines Lebens als armer, aber angesehener Philosoph zu behaupten.

Die Unterscheidung von inneren und äußeren Gütern überhaupt, die von Pythagoras kommt und im Hellenismus zentral wird, so dass sie über das spätere Christentum maßgeblich das europäische Denken prägen konnte,

⁶⁵³ Z. B. Russel (2000, S. 245.) Immerhin spricht Russel von einer "alten Unordnung" nicht nur von der "neuen makedonischen Unordnung". Hossenfelder (1985, S.26) referiert, dass die "gängige Erklärung" für den Hellenismus die politische Entwicklung sei, dies jedoch "einer schärferen Beleuchtung" nicht standhielte.

ist eine Folge des sozialen Distinktions-Wunsches der Philosophen im Zusammenhang mit dem zwangsweise gewandelten Selbstverständnis des Adels, der sich nicht mehr über Besitz sondern über seine Verhaltensweise definiert.

Gerade die Macht des Alexanders entmachtete den alten (nicht-makedonischen) Adel weiter und nimmt ihm politische Perspektiven. Die soziale Distinktion mittels innerer Qualitäten ist dagegen inzwischen ein Selbstläufer geworden. Das heißt, es gehört mehr und mehr zum 'guten Ton' - auch im aufstrebenden gebildeten Bürgertum - den Reichtum gering zu achten. Die Entwicklung zu diesem Habitus ist nicht aus einer intellektuellen, sondern aus einer sozialen Dynamik heraus zu erklären. Die intellektuelle Entwicklung, die es natürlich gegeben hat, ist nur ein Instrument der Verfeinerung der gehobenen Sitten. Sie wird angetrieben weniger durch das Motiv der Erkenntnis als durch das Motiv, eine soziale Auszeichnung durch den Habitus des Gebildeten zu erwerben.

Über den Hellenismus bereitet sich diese Haltung in alle Himmelsrichtungen aus: nach Süden (Ägypten und die arabische Welt) und letztlich über Byzanz auch nach Norden (Russland), bedeutender aber nach Osten, (Asien und Palästina) und nach Westen (Rom). Damit wird die hellenistische Ethik ähnlich wie die griechische Sprache zu einer Grundlage auch der folgenden Kultur Europas.

II A 5.2 DIE VERFEINERUNG DER REICHTUMSABLEHNUNG IN DER STOA

Aus der kynischen Schule⁶⁵⁴ heraus entwickelt sich durch Zenon, den Sohn eines Händlers, die bedeutendste philosophische Schule im Hellenismus: die Stoa.⁶⁵⁵ Die Ethik dieser Schule hat großen Einfluss auf die europäische Philosophiegeschichte. Nach Dilthey gewann die stoische Soziallehre "den stärksten und dauerndsten Einfluss, den je eine philosophische Ethik hat erringen können."⁶⁵⁶

Nach der Lehre der Stoa sind die psychologischen Folgen einer auf die Erlangung von äußeren Gütern gerichteten Zielsetzung, die Affekte ($\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$), zu vermeiden. Jegliches Pathos bringt einen unangenehm aufgewühlten Gemütszustand mit sich. Die 'Meeresstille' der Freiheit von Affekten hingegen, die Apathie, bedeutet glücklich sein. Mittels der Vernunft kann der Mensch sich selbst die richtigen - das heißt, die immer erreichbaren - Ziele setzen und so die Entstehung der Affekte vermeiden. Das Leben gemäß der besten inneren Verfassung, gemäß also der Tugend, ist das einzig Erstrebenswerte, das Fehlen der Tugend hingegen das einzig Meidenswerte.

⁶⁵⁴ Zenon war Schüler des Krates (Diog. Laert. VII, 3). Er hatte (unter anderen, Reichen!) viele bettelarme Schüler (Diog. Laert. VII, 16.) war sehr genügsam und kleidete sich ärmlich (Diog. Laert. VII, 26) .

⁶⁵⁵ Der Name leitet sich wieder einmal vom Ort ihres Unterrichts ab, einer Säulenhalle in Athen, die mit Fresken von Polygnot geschmückt war. Zur Darstellung der Stoa vgl. Hossenfelder 1985 und Baloglou/Constantinidis 1993, S.169ff.

⁶⁵⁶ In: MLAA, Epiktet, S. 237.

Reichtum, ist absolut gleichgültig. Er trägt nichts zum Glück bei. Reichtum ist eines von vielen gleichgültigen Dingen, ein *adiaphoron*.⁶⁵⁷

Nur durch schlechte Sozialisation, durch die Art der Erziehung und durch die konsequente Vermittlung von Vorurteilen, sagen die Stoiker, glauben die meisten Menschen, dass Reichtum ein Gut sei.⁶⁵⁸ Das Streben nach Reichtum ist daher töricht und klassifizierend. Auf der anderen Seite steht die Erhabenheit des *Weisen*:

"Wenn der Weise das größte Vermögen verlieren sollte, wird er meinen, eine Drachme verloren zu haben."⁶⁵⁹

Da der Weise alles richtig gebraucht, wird er im Verständnis der Stoiker nichts entbehren, gleich ob er viel oder wenig zur Verfügung hat.⁶⁶⁰ Ob der Besitz *reicht* (für das Glück und für das soziale Ansehen) hängt demnach vom rechten Gebrauch ab. Die Stoiker folgen also noch immer den Gedanken des Sokrates, die die Bewertung des Besitzes als ein Gut oder Übel von der *Eignung des Besitzers* abhängig machen.

⁶⁵⁷ Unter anderen Stobaeus 2,54,18 in: Hossenfelder, Antike Glückslehren, 1996, S.107.

⁶⁵⁸ Chalcidius ad Timaeum, in: Hossenfelder, Antike Glückslehren, 1996, S. 83f.

⁶⁵⁹ Chrysippos, Über die Natur, nach Plutarch, moralia 1043 e, in: Hossenfelder, Antike Glückslehren, 1996, S.119.

⁶⁶⁰ Dies geht aus Chrysippos Unterscheidung (bei Seneca: epistulae morales, Brief 9,14) hervor.

Der Weise, und nur dieser, ist so reich, dass er alles sein Eigentum nennen kann.⁶⁶¹ Nur er kennt sich wirklich in Geldangelegenheiten und im Wirtschaften aus.⁶⁶²

Die Weisen bilden also eine herausgehobene Gruppe Menschen. In der stoischen Schule zeigen sich somit deutlich die Wurzeln im Kynismus und Sokratismus. Auch in der Staatstheorie: Der (verschollene) Staatsentwurf des Zenon sah kein Geld vor.⁶⁶³ Die Gesellschaft gliedert sich in Weise und Übrige. Das Zeichen der Überlegenheit ist wieder nicht der Reichtum sondern der Habitus.

Die Bewertung des Reichtums als *adiaphoron* brächte für sich genommen einige Probleme mit sich. Zunächst ist da wieder das Reichtumsproblem der Philosophen, das zunächst, aufgrund des Ursprungs der Stoiker im Kynismus im Hintergrund stehen könnte, jedoch einerseits durch die nach wie vor bestehende Affinität *reicher* Menschen für Philosophie, andererseits durch den Reichtum des Schulgründers selbst möglicherweise bereits zu Beginn der stoischen Philosophie im Vordergrund stand. Des Weiteren gibt es ein theoretisches Problem in der Philosophie selbst. Wenn alles Äußere gleichgültig ist, wie kann dann etwas entschieden werden? Die Antwort der Stoiker ist: Durch die Aufteilung der gleichgültigen Dinge in Bevorzugtes, Zurückgesetztes und solches, das weder das eine noch das andere ist. Armut gehört zu den zurückgesetzten Dingen, Reichtum zu den bevorzugten.

⁶⁶¹ Cato, der Stoiker, bei Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, 3,75.

⁶⁶² Stobaeus 2,95,9. In: Hossenfelder, *Antike Glückslehren*, 1996, S.144.

⁶⁶³ Diog. Laert. VII, 33.

Somit haben die Stoiker einen klugen Gedankengang gefunden, der ihnen einerseits erlaubt gemäß des 'guten Tons', gemäß des Habitus des Gebildeten also völlig über Reichtum erhaben zu sein, andererseits im Reichtum zu leben. Das Reichtumsproblem der Philosophen ist gelöst.

Zeno selbst lebte zwar noch asketisch, besaß bei seiner Ankunft in Athen aber 1000 Talente⁶⁶⁴ und hat sich offenbar nicht der kynischen Tradition ergeben und den Reichtum weggegeben, sondern das Geld in Schiffsanleihen angelegt und öffentliche Bauten unterstützt.⁶⁶⁵ Tatsächlich bevorzugten einige Stoiker ein Leben mit königlichen Geldern⁶⁶⁶ obwohl sie behaupten, der Reichtum sei kein Gut, weil er ebenso schade, wie nütze.⁶⁶⁷ Diese Lebensweise im Reichtum ist nun möglich, weil innerhalb der Adiaphora der Reichtum doch einen gewissen Wert hat und einen Beitrag zu einem naturgemäßen Leben leisten kann.⁶⁶⁸

Der Reichtum ohne Tugend hingegen bedeutet Gefahr, weil er die Vernunft zu Fehltritten verleiten kann: Man könne sich einbilden, Reichtum sei ein Gut an sich, daraufhin strebte man ihn an und liefe Gefahr, sein Ziel nicht zu erreichen und dadurch unglücklich zu werden.⁶⁶⁹

⁶⁶⁴ Diog. Laert. VII, 13.

⁶⁶⁵ Diog. Laert. VII, 12.

⁶⁶⁶ Stobaeus, 2,109,10. In: Hossenfelder, Antike Glückslehren, 1996, S.151.

⁶⁶⁷ Diog. Laert. VII, 103.

⁶⁶⁸ Diog. Laert. VII, 105.

⁶⁶⁹ Vgl. Hossenfelder 1985, S.48.

Wer die richtige Einstellung nicht besitzt, kann "nie glücklich werden, weil er infolge seiner falschen Wertschätzung fortwährend unter offenem oder latentem Affektdruck steht."⁶⁷⁰

Nun ist der Reichtum aber auch nicht zu meiden, überhaupt ist am äußeren Zustand nicht viel zu verändern, weil er eben im Eigentlichen unwichtig ist. Somit ist es egal, ob man reich oder arm ist, wenn man nur die Tugend besitzt. Die völlige Loslösung des Bildungshabitus vom Reichtum ist endgültig (in der Theorie) vollzogen. Eine Loslösung war notwendig für den Kampf der Philosophie um Emanzipation, der jahrhundertlang geführt wurde. Die stoische Art dieser theoretischen Loslösung hatte in der Praxis den großen Vorteil, trotzdem eine Allianz mit dem (neuen) Reichtum eingehen zu können. Die Theorie vom Reichtum als *adiaphoron* hat den Vorzug, die bewunderungswürdige Erhabenheit über den Reichtum behalten zu können, ohne asketisch leben zu müssen. Diese geniale Lösung macht das Erfolgsmodell der stoischen Philosophie aus.

Das Primat dieser stoischen Philosophie war und ist die Ethik⁶⁷¹, das heißt es kam den Stoikern darauf an, das richtige Verhalten zu erkennen und zu lehren. Das richtige Verhalten wiederum, das die Philosophen lehrten ist auch im Hellenismus ein soziales Distinktionskriterium.

Die Lehre der Stoiker zielt also auf die Praxis des Lebens ab. Im Grunde ist die stoische Philosophie jedoch nur eine Leitlinie, ein korrektives Ideal, dass aber in der Praxis nicht erreicht werden kann. Der Stoiker stellt sich

⁶⁷⁰ Hossenfelder 1985, S.65.

⁶⁷¹ "Zenon teilt die Philosophie in drei Disziplinen ein, die er mit einem Garten vergleicht, dessen schützender Zaun die Logik, dessen Boden und Pflanzen die Physik, dessen Früchte und damit letzte Intention aber die Ethik ist" (MLAA, Zenon von Kition).

den Menschen zum Beispiel auch im Augenblick der Folter als glücklich vor. Im Tatsächlichen ist diese Lebensweisheit wohl unerreichbar, und die Vollendung dieses Habitus unerfüllbar. Die Stoiker selbst glaubten, dass vielleicht nur ein oder zwei Weise je gelebt haben und hielten nicht einmal ihren Schulgründer für weise.⁶⁷² Diogenes Laertius überliefert, wie Unzulänglichkeiten der Realisierbarkeit der Lehre innerhalb der stoischen Schule deutlich wurden: Antigonos stellte einen stoischen Philosophen, Persaios, den berühmten Schüler Zenons, mit einer erfundenen Nachricht auf die Probe:

"Er ließ ihm die erdichtete Nachricht überbringen, seine Landgüter seien von Feinden genommen worden; und als Persaios dabei finster die Stirn runzele sagte Antigonos: Siehst Du wohl? Der Reichtum ist doch nichts ganz Gleichgültiges."⁶⁷³

Zurück zur Theorie: Der Habitus des Weisen verbindet sich auch auf eine andere Weise mit dem Reichtum. Über die Freigebigkeit. Die Fürsorge entsteht bei den Stoikern aus einer natürlichen Neigung heraus durch Identifikation mit dem Bedürftigen auf Basis der Wahrnehmung der gemeinsamen Teilhabe an der Vernunft. Bei dem Stoiker Kleanthes⁶⁷⁴ ist daher explizit von Wohltätigkeit die Rede wobei für ihn nicht das Ergebnis der Wohltat zählt, sondern gemäß des überlegenen Habitus, die sittliche Absicht.

⁶⁷² Hossenfelder, 1985, S. 68.

⁶⁷³ Diog. Laert. VII, 36.

⁶⁷⁴ Kleanthes, Über Gefälligkeit. In: Nestle 1923, S.17.

Die theoretische Abwertung des Reichtums bei den Stoikern ist eigentlich noch radikaler als bei den Kynikern, denn für die Kyniker ist der Reichtum abzulegen, um gut zu leben. Sie sprechen somit dem Reichtum die Macht zu, die Güte des Lebens zu beeinflussen⁶⁷⁵, während die Stoiker dem Reichtum überhaupt keine Bedeutung für ein gutes Leben beimessen wollen. Das Ideal der Erhabenheit ist daher so gesehen noch größer. Der Reichtum muss nun nicht einmal bekämpft werden. Das Wettern gegen den Reichtum, das besonders bei Theognis, Platon und den Kynikern auffällig war, hört auf.

Bei den Stoikern ist der Bildungshabitus nicht nur unabhängig vom Reichtum, sondern auch - anders als bei den Kynikern - von der Armut. Der Stoiker Kleantes ist sogar einer der ganz wenigen arbeitenden Philosophen in der Antike. Als Tagelöhner lobt er in hesiodischer Tradition die Arbeit des Bauern. Seine Aussage:

"Während [die Reichen] Ball spielen, bearbeite ich grabend den harten und unfruchtbaren Boden"⁶⁷⁶

demonstriert das Selbstbewusstsein eines Philosophen, der sich nicht mehr für die Armut schämt, und zwar ohne dass er dazu ein Kyniker sein muss (der sich demonstrativ in Armut begibt und seine Erhabenheit durch die Freiheit von Arbeit zeigt). Die stoische Philosophie treibt damit die Emanzipation der Philosophie voran. Reichtum braucht nicht mehr abge-

⁶⁷⁵ Der Gedanke findet sich in allgemeiner, nicht reichumsspezifischer Form bei Wundt 1911, S.241.

⁶⁷⁶ Diog. Laert. VII, 171.

lehnt zu werden. Es ist möglich, gebildet zu sein, ohne das aristokratische Programm der Reichtumsablehnung fortzusetzen. - Möglich aber nur dadurch, dass eine andere, genialere Art der Reichtumsablehnung gefunden wurde. Diese *Verfeinerung* der Reichtumsablehnung übte eine Anziehungskraft gerade auf hochgebildete Reiche und Herrscher⁶⁷⁷ aus und so wurde die stoische Philosophie zu einer einflussreichen Denkschule besonders im Römischen Reich.

⁶⁷⁷ In späterer Zeit kennt man den sogenannten "Philosoph auf dem Thron", Marcus Aurelius. Murray (In: Russel 2000, S.27) behauptet: "Nahezu alle Nachfolger Alexanders - man kann sagen, alle wichtigen Könige der Generationen nach Zeno - bekannten sich zur Stoa".

Der gesamte Hellenismus besteht neben der unbedeutenderen Fortführung der alten Schulen nur aus drei neuen philosophischen Schulen: Neben den Stoikern sind dies die Epikureer und die die Skeptiker.

Für Epikur ist die *Lust* das höchste Gut. Nun könnte man, wie bei den Kyrenaikern⁶⁷⁸ vermuten, dass daraus eine positive Bewertung des Reichtums folgen könnte. Wenn dies aber schon bei den Kyrenaikern nicht der Fall war, ist wiederum vorstellbar, dass auch Epikur den Reichtum nicht hochschätzt. Genau das ist der Fall: Durch den Reichtum erlangt man nach Epikur:

"kein Mittel gegen ihre Leiden, sondern nur den Wechsel zu noch größeren Qualen."⁶⁷⁹

Schon Aristippos stand trotz seines Hedonismus in der sokratischen Tradition der Genügsamkeit. Bei Epikur ist diese Vereinbarkeit von Genügsamkeit und Hochschätzung der Lust noch weitreichender, denn für Epikur ist die Lust nicht die gefällige Seelenbewegung wie bei Aristippos, nicht das Begehren und Genießen, sondern - charakteristisch für die hellenistische Philosophie - die Seelenruhe, das Freisein von Unlust. Lust ist nun eigentlich nichts Anderes als eine Begleiterscheinung bei der Wiederherstellung eines ausgeglichenen Seelenzustands. Daher meint Epikur:

⁶⁷⁸ Vgl. Kapitel II A 4,3.

⁶⁷⁹ Epikur, Fragmente, 30 (S.73).

"dass schlichte Genüsse ebenso viel Freude bereiten, wie der größte Luxus."⁶⁸⁰

Denn nach Epikur sind von den Begierden die einen notwendig, die anderen zwar natürlich, aber nicht notwendig, wie zum Beispiel der Sex. Für das Glück ist allein die Stillung der notwendigen Begierden erforderlich. Alles Notwendige, also etwa Wasser und Brot ist ausreichend vorhanden.⁶⁸¹ Das Streben nach Luxus entspringt dagegen "leerem Wahn."⁶⁸² Von diesem leeren Wahn befreit die Philosophie.

"Denn nicht eine endlose Reihe von Trinkgelagen und Festschmäusen, nicht das Genießen schöner Knaben und Frauen, auch nicht der Genuss von leckeren Fischen und was ein reichbesetzter Tisch sonst zu bieten vermag schafft ein freudvolles Leben, vielmehr allein das klare Denken, das allem Verlangen und Meiden auf den Grund geht und den Wahn vertreibt, der wie ein Wirbelsturm die Seelen erschüttert."⁶⁸³

Das Glück liegt demnach nicht im Reichtum, sondern in der richtigen Seelenverfassung.⁶⁸⁴ Reich wird man:

⁶⁸⁰ Epikur, Menoikeusbrief, 130.

⁶⁸¹ Epikur, Menoikeusbrief, 130.

⁶⁸² Epikur, Hauptlehrsätze, 30 (Diog. Laert.149).

⁶⁸³ Epikur, Menoikeusbrief, 132.

⁶⁸⁴ Epikur, bei Plutarch (moralia 37a) In: Hossenfelder, Antike Glückslehren, 1996, S.277.

"Nicht durch Vermehrung des Vermögens, sondern durch Beschneidung des Großteils des Bedarfs."⁶⁸⁵

Selbst in einer Philosophie, die die Lust in das Zentrum stellt, herrscht also eine asketische Haltung vor. Dementsprechend führte die Gemeinschaft der Epikureer⁶⁸⁶ ein einfaches Leben.⁶⁸⁷

⁶⁸⁵ Epikur, bei Stobaeus 3,502,3. In: Hossenfelder, Antike Glückslehren, 1996, S.261.

⁶⁸⁶ Der Name dieser Schule leitet sich von ihrem Gründer, Epikuros, ab, was nicht heißen soll, dass die griechische Tradition, Schulen nach dem Ort ihrer Lehre zu benennen, damit eine Ausnahme erführe: "Die vom Garten" hat man die Epikureer auch genannt. Die Schule zählte Sklaven und Frauen zu ihren Mitgliedern und besaß eigene Feiertage. Die Schüler lernten die Grundsätze Epikurs auswendig, so dass die Lehren der Schule über Jahrhunderte hinweg relativ einheitlich geblieben sind (Hossenfelder 1985, S. 101.) Die Epikureer Metodur und Philodem haben Schriften (Die Fragmente sind in Flashar \Überweg u. a. 1994, Band 4, S. 335f. zusammengefasst) über Reichtum verfasst, die uns fragmentarisch überliefert sind. Darin werden, der Geschlossenheit der epikureischen Schule entsprechend, die Einstellungen Epikurs zum Reichtum bekräftigt. Metodur grenzt die epikureische Reichtumsphilosophie von der kynischen ab, indem er den Reichtum nicht zurückweist, den Besitz von wenigem aber für ein Gut hält. Das Wenige aber ist notwendig und der Weise versteht damit umzugehen. Er wird im Reichtum freigiebig sein, weil der natürliche Reichtum begrenzt ist. Philodem lehnt sich ebenfalls eng an Epikuros und Metodur an: Die Philosophie besinnt sich ihm zufolge auf das Wichtige und kann daher in der Armut tröstend wirken. Zu großer Reichtum ist durch Furcht vor Verlust mit unnötigen Nachteilen verbunden. In seiner Schrift über die Hauswirtschaft billigt Philodem neben dem gemäßigten Reichtum auch die Einkünfte aus Besitz, sofern sie sich mühelos ergeben. Denn das Beisammensein mit Freunden und die Philosophie sind höhere Güter als die Sorge um Reichtum.

Aber braucht man den Reichtum nicht wenigstens zur Sicherung des Lebensnotwendigen? Epikur antwortet auf diese Frage mit folgendem Ausspruch:

"Wenn Sicherheit vor den Menschen sich auch bis zu einem gewissen Grade durch Macht stützen und durch Reichtum befestigen lässt, echter ist doch die, welche das Leben in der Stille und die Zurückgezogenheit vor der Masse verleihen"⁶⁸⁸

Epikur will von der Angst, mit Wenigem auskommen zu müssen⁶⁸⁹ befreien. Von solcher Angst getrieben, ließe sich der Mensch zu Taten hinreißen, die seine Angst erst recht vermehren. Der Teufelskreis wird daher nur durchbrochen, indem erkannt wird, dass das wirklich Notwendige immer vorhanden ist und dass man damit eben sehr wohl auskommen kann. Entscheidend ist die innere Unabhängigkeit, die Autarkie. Den reichen Aufwand genießt nach Epikuros daher derjenige am meisten, der seiner am wenigsten bedarf.⁶⁹⁰

⁶⁸⁷ Russel (2000, S. 261) vermutet, dies sei "(sicherlich) aus Geldmangel" der Fall. Als Beleg zitiert Russel aus Briefen, in denen Epikur einmal um ein Stück Käse, ein anderes Mal um Spenden, dann wieder um 200 Drachmen jährlich bittet. Dies aber ist kein Beweis dafür, dass das genügsame Leben aus besonderem Geldmangel geführt wurde. Denn dass ein Schulvorstand von seinen Schülern Geld nimmt, eventuell auch nur zur Finanzierung der Lebensgemeinschaft war zwar, wie bei Platon, nicht immer der Fall, jedoch nicht ungewöhnlich.

⁶⁸⁸ Epikur, Hauptlehrsätze, 14 (Diog. Laert.143).

⁶⁸⁹ Epikur, Fragmente, 29 (S.73).

⁶⁹⁰ Epikur, Menoikeusbrief, 130.

Das Motiv der *Habsuchtskritik* findet bei Epikur ähnlich wie bei Aristoteles die Rekursion auf die natürliche Begrenzung. Die Habsucht wird aber nicht moralisch verurteilt, sondern nur als unklug bezeichnet. Denn die Seelenruhe lässt sich nicht durch Streben nach mehr erlangen.

"Der Reichtum, den die Natur verlangt, ist begrenzt und leicht zu beschaffen, der dagegen, nachdem wir in törichtem Verlangen streben, geht ins Ungemessene."⁶⁹¹

Der Weise wird sich daher dem Gelderwerb nur zuwenden, wenn es die Not gebietet.⁶⁹² Diesem Gelderwerb haftet auch bei Epikur ein allgemeiner Makel an:

"Durch niedrige Tätigkeit wird zwar eine Menge Vermögen angehäuft, jedoch entsteht ein elendes Leben."⁶⁹³

Dieser Makel des Gelderwerbs ist bei Epikur aber nicht mehr mit großer Abfälligkeit oder Standesdünkel verbunden wie noch bei Aristoteles. Auch gegen Privatbesitz hat Epikuros anders als Pythagoras und Platon nichts einzuwenden.⁶⁹⁴ Dementsprechend gibt es bei den Epikureern nicht mehr dieselben Beweggründe der Abwertung des Reichtums. Nicht aus einem

⁶⁹¹ Epikur, Hauptlehre, 15.

⁶⁹² Epikur nach Diog. Laert. X,121.

⁶⁹³ Epikur bei Porphyrius (Ad marcellam 29). In: Hossenfelder 1996, S.273.

⁶⁹⁴ Diog. Laert. X,11.

Kampf um Macht und Anerkennung in der Gesellschaft heraus wird Reichtum abgelehnt sondern im Gegenteil findet ein philosophischer Rückzug ins Verborgene statt. Hossenfelder spricht von einer 'Entwertung des Unverfügbaren' und von einem "resignativen Anschein"⁶⁹⁵ der hellenistischen Philosophie. Der Grund für die Wertung des Reichtums als etwas überhaupt nicht Notwendiges bei den Epikureern ist dennoch ein sozialer. Denn um weitgehend unabhängig von gesellschaftlichen Kämpfen und dabei zugleich glücklich zu sein, muss man das, worum es in diesen Kämpfen geht - Macht, Ansehen und Reichtum - ablehnen oder für wertlos erachten. Genau das machen die Epikureer: Sie werten den Reichtum nicht deshalb gering, weil er an sich schlecht wäre, sondern weil seine Erstrebung oder auch nur schon seine Erhaltung ein gesellschaftliches Handeln oder Kämpfen erforderlich machte. Demnach akzeptieren die Epikureer den Reichtum dann, wenn er die Seelenruhe und die philosophische Denkgewohnheit nicht gefährdet.

Im Rahmen der Abwertung des Reichtums durch nahezu alle Philosophen bis 300 v. Chr. Stellen die Epikureer (und der ganze Hellenismus) trotz einer im Grunde weniger negativen Reichtums-Sicht keine wesentliche Korrektur dar. Im Gegenteil werten sie den Reichtum im Gegensatz zur allgemeinen Meinung zu einer als gleichgültig zu bewertenden Sache ab. Im Fahrwasser des bereits etablierten Habitus des Gebildeten demonstrieren sie Unabhängigkeit vom Reichtum und leben eher asketisch. Das Argument der Epikureer gegen das Reichtumsstreben und gegen Tätigkeiten, die auf Reichtum ausgerichtet sind ist die damit verbundene Gefährdung der Gemütsruhe. Epikur behauptet aber nicht, dass es für jeden Menschen oder gar für die Gesellschaft unbedingt notwendig ist, auf Reichtum zu verzich-

⁶⁹⁵ Hossenfelder 1985, S. 25.

ten. Vielmehr bietet Epikur eine eher undogmatische Lehre für Individuen an, die eine Lebensoption außerhalb gesellschaftlicher Kämpfe beschreibt.

Die Skepsis ist die dritte große hellenistische Schule. Der Schulgründer, Pyrrhon, war arm⁶⁹⁶, aber so geachtet, dass seine Heimatstadt ihn nicht nur zum Oberpriester ernannte, sondern um seinetwillen angeblich allen Philosophen Steuerfreiheit gewährte.⁶⁹⁷

Dies allein ist ein weiterer Beweis dafür, dass das Konzept der Philosophen, soziales Ansehen ohne Besitz und später auch ohne vornehme Herkunft zu erlangen, seit Sokrates immer wieder erfolgreich war .

Die Skepsis erreichte dies ohne jeglichen Dünkel. Pyrrhon selbst war sich nicht zu schade, einfachste Haushaltsaufgaben zu erledigen, was für einen freien Mann ungewöhnlich und unschicklich war.⁶⁹⁸ Durch den Status des Philosophen war das Ausführen dieser niederen Tätigkeit aber nichts, was das Ansehen herabsetzte, sondern es beförderte dieses Ansehen im Rahmen des Rollenbildes des Philosophen sogar. Auch Pyrrhons Verhalten wirkte nicht schändlich, sondern wie eine löbliche Demonstration von Unabhängigkeit von Status und Reichtum.

Die Philosophen der *Skepsis* haben dem Reichtum gegenüber eine ungewöhnliche, bisher nicht in dieser Konsequenz vertretene Einstellung: Sie glauben nicht, dass man wissen kann, dass der Reichtum ein Gut ist. Sie glauben auch nicht, dass man wissen kann, dass der Reichtum kein Gut ist.

⁶⁹⁶ Diog. Laert. IX, 62.

⁶⁹⁷ Diog. Laert. IX, 64.

⁶⁹⁸ Diog. Laert. IX, 66. Die Unschicklichkeit wird schon aus dem Kontext der Quelle sichtbar. Dort ist davon die Rede, dass Pyrrhon obwohl er mit seiner Schwester zusammenlebte, sogar mal Schweine wäscht.

Nicht mal könne man wissen, was die Stoiker behaupten, dass der Reichtum weder gut noch schlecht ist. Einfach gar nichts kann man über den Reichtum wissen.

Diese Haltung ergibt sich aus der Erkenntnistheorie der Skepsis.⁶⁹⁹ Die Urteile über die eigentliche Beschaffenheit eines Dings relativiert sie vor dem Hintergrund verschiedener Weisen des Denkens und Wahrnehmens, die die Skeptiker als Tropen⁷⁰⁰ aufführen. Im philosophischen Diskurs haben die Skeptiker das Anliegen, die präsentierten Meinungen ad absurdum zu führen oder gleichstarke Argumente für eine gegenteilige Meinung zu finden. In der Ethik kommen die Skeptiker aufgrund dieser Haltung zu keinen abschließenden, präskriptiven Urteilen. "Keines der sogenannten Güter aber wirkt auf alle wie ein Gut" stellt Sextus fest.⁷⁰¹ Lediglich das persönliche momentane Empfinden kann vom Skeptiker als ein Phänomen erkannt werden. Etwa sieht der Skeptiker, dass sein Skeptizismus zur Seelenruhe geführt hat. Der Zweifel an der Richtigkeit der dogmatischen Philosophien, der Zwang, ihre Vorgaben, zum Beispiel den Standesdünkel, zu erfüllen, dies alles hatte bis zur Einsicht in die Skepsis die Seele beunruhigt. Erst die Aufgabe des Strebens nach der Erkenntnis - vielleicht ist auch sie gar kein Gut - hat die Seelenruhe sich einstellen lassen. Auch dies aber ist nur ein angenehmes festgestelltes Phänomen, daraus leiten die Skeptiker keinen dogmatischen Satz ab. Die Skeptiker Zweifeln also an der Möglichkeit von

⁶⁹⁹ Vergleiche hierzu Hossenfelder 1985, S. 156ff.

⁷⁰⁰ Diogenes Laertius (IX, 84) schildert alle 15 Tropen. Zum Beispiel heißt es in einem, die Haut habe im Abendlicht eine andere Farbe als in der Mittagssonne. Die Tropen der antiken Skeptiker sind nach Wittwer (2005, S. 79) übrigens bis in die heutige Wissenschaftstheorie hinein schwerlich zu entkräften.

⁷⁰¹ Sextus Empiricus, Grundzüge der pyrrhonischen Skepsis III, 179 (23).

Erkenntnis generell. Über Sinn, Wert und Rechtfertigung des Reichtums könnten Skeptiker daher keine abschließenden Angaben machen.

Um dogmatische Behauptungen über Reichtum zu schwächen, können die Skeptiker jedoch Gegenbemerkungen dazu aufstellen. beim Skeptiker könnte man gemäß dessen Programms nun also aus rhetorischen Gründen eine positive Gegendarstellung zum Reichtum finden. Etwa könnte man erwarten, dass die *Habsuchtskritik*, der *Jedermann-Gedanke* oder eine andere Kritik am Reichtum durch eine Gegendarstellung relativiert wird. In den wenigen überlieferten Textstellen, in denen Reichtum explizit angesprochen wird, findet sich jedoch trotz der bereits allgemeinen philosophischen Ablehnung des Reichtumsstrebens die nochmalige Darstellung des Reichtumsstrebens als ein Übel: Wer Reichtum als ein Gut begreift, so argumentiert der Skeptiker Sextus Empiricus, muss rund um die Uhr Geld für schön, gut und wichtig halten und somit geldgierig werden.⁷⁰² Dieser Mensch wird, sollte er Reichtum noch entbehren,

"zweifach beunruhigt, zum einen, weil er das Gut nicht besitzt, zum anderen, weil er sich mit seinem Erwerb abplagt; hat er ihn aber erworben, dann wird er auf dreierlei Weise bestraft, zum einen weil er sich über die Maßen freut, zum anderen, weil er sich abplagt, dass ihm der Reichtum bleibt, zum dritten, weil er vor seinem Verlust bangt und zittert. Wer dagegen den Reichtum [... nicht bewertet] der wird weder durch seine Abwesenheit beunruhigt, noch freut er sich über seine Gegenwart, sondern er bleibt in beiden Fällen ohne Beunruhigung. Daher ist er [... in dieser Hinsicht] vollkommen glücklich"⁷⁰³

⁷⁰² Sextus Empiricus, Gegen die Wissenschaftler, 11. Buch, 122. In: Hossenfelder, Antike Glückslehren, 1996, S.360.

⁷⁰³ Sextus Empiricus, Gegen die Wissenschaftler, 11. Buch, 146f.

Die Skeptiker weichen also trotz ihres prinzipiell kritischen Programms und ihrer theoretischen Urteilsenthaltung eigentlich nicht wesentlich von der grundsätzlich vorherrschenden Reichtumsphilosophie ab. Dass Sextus die starke Freude über den erlangten Reichtum als eine Strafe hinstellen kann, ist aus dem hellenistisch-philosophischen Glücksbegriff heraus möglich und im philosophischen Diskurs der Zeit durchaus akzeptiert. Denn diese Art Freude ist für hellenistische Philosophen nur ein vergänglicher Affekt, der das eigentlich Anzustrebende, die Seelenruhe, gefährdet. Ohne diese hellenistische Grundannahme wäre der erstgenannte Nachteil des Reichtumsstrebens unhaltbar, so aber ist die Argumentation schlüssig.

Diese Argumentation taugt aber keineswegs als Gegenargumentation zur herrschenden philosophischen Annahme. Im Gegenteil liegt die skeptische Philosophie, trotz ihres erklärten Zweifels, ganz auf der Linie der hellenistischen Variante der philosophischen Reichtumsabwertung.

Die platonische Schule⁷⁰⁴ erlebt, bevor sie als "neue Akademie" eine skeptische Periode durchläuft, zunächst eine Phase der engen Orientierung an dem Schulgründer, an deren Ende der Reichtum im Prinzip immer noch den gleichen Stellenwert⁷⁰⁵ einnimmt wie bei Platon. Die Abhandlungen der früheren Akademiker Speusipp und Xenokrates über Reichtum, die Diogenes Laertius⁷⁰⁶ erwähnt, sind verschollen. Der pseudoplatonische Dialog "Eryxias" dürfte dagegen das einzige erhaltene Werk griechischer Philosophie sein, das speziell vom Reichtum handelt⁷⁰⁷ weshalb hier auf ihn eingegangen wird.

Im Eryxias tauchen die platonischen Vorstellungen zum Güter-Rang des Reichtums und zur bevorzugten Art des Reichtums erneut auf. Grundbesitz ist Geldbesitz vorzuziehen⁷⁰⁸, Gesundheit ist wichtiger als Reichtum⁷⁰⁹, die Verständigen sind die eigentlich Reicherer, weil sie erst mit dem Reichtum

⁷⁰⁴ Vergl. Hossenfelder 1985, S. 188ff.

⁷⁰⁵ So ordnet zum Beispiel der zur Spätzeit der alten Akademie wirkende Krantor (In: Flashar \Überweg et al. 1994, Band 3, S.124) den Reichtum nach platonischer Vorgabe eindeutig der Gesundheit und der Tugend unter.

⁷⁰⁶ Diog. Laert. IV, 1 und IV, 2 (vgl. Flashar(\Überweg u. a.) 1994, Band 3, S. 532).

⁷⁰⁷ Trever nach Baloglou/Constantinidis 1993, S.93.

⁷⁰⁸ Platon, Eryxias, 393b.

⁷⁰⁹ Platon, Eryxias, 393d.

umzugehen wissen.⁷¹⁰ Davon ausgehend wird die auffällige Fixierung der Menschen auf Reichtum kritisiert:

"... als ob man, wenn man etwas besitzt, etwas wert wäre, und wenn man nichts besitzt, nichts wert wäre."⁷¹¹

Ausführlicher wird der Gedanke geschildert, dass Reichtum schaden kann.⁷¹² Ein Mann, der die Frauen seiner Nachbarn mit Geld zum Ehebruch verführen will, wird durch Reichtum erst in den Stand gesetzt, das Unrecht zu begehen. Der Reichtum gereicht ihm in diesem Fall - hier sind die platonischen Gedanken sehr deutlich - zum Schaden. Denn Unrecht tun ist nach Platon ein Schaden für den Täter, es ist sogar schlimmer als Unrecht zu erleiden. Der Verführer schadet anderen, zerstört vielleicht eine gute Ehe, und hat davon nichts Gutes, denn er selbst handelt getrieben von der Begierde und im Grunde gegen die Vernunft. Vermögen, das wird aus den unterschiedlichen Währungen abgeleitet, ist das, was uns nützt.⁷¹³ Wer viel Vermögen hat, hat auch viel, was ihm nützt. Wer aber vieles nutzen kann, muss auch viel brauchen. Daher ist der Reiche, so der paradoxe Schlusssatz, in der eigentlich schlechtesten Verfassung.⁷¹⁴

⁷¹⁰ Platon, Eryxias, 394a. Dieser Gedanke taucht, wie auch Baloglou/Constantinidis (Die Wirtschaft in der Gedankenwelt der alten Griechen, 1993, S.92f.) bemerken, neben der Darstellung im Menon auch im Oikonomikos des Xenophon auf.

⁷¹¹ Platon, Eryxias, 396c.

⁷¹² Platon, Eryxias, 397a ff.

⁷¹³ Platon, Eryxias, 400e.

⁷¹⁴ Platon, Eryxias, 406a.

Ein Mensch kann sich an Luxus gewöhnen und somit durch Reichtum mehr Bedürfnisse ausbilden. Der Schluss daraus, dass dieser Mensch dadurch in der schlechtesten Verfassung sein soll, ist jedoch nur innerhalb des dargestellten nicht viel weiter hinterfragten spartanischen Weltbildes der platonischen Schule oder vor dem Hintergrund des asketischen Gesamtprogramms des Hellenismus nachvollziehbar.

Ähnlich wie die Akademie bewegt sich auch der Peripatos, die nach dem Wandelgang der Unterrichtsortes benannte Schule des Aristoteles, grundsätzlich innerhalb der Bahnen, die die Lehre des Schulgründers vorgezeichnet hat.⁷¹⁵ Die inzwischen dem Aristoteles selbst abgesprochenen⁷¹⁶ drei Bücher über die Haushaltskunst,⁷¹⁷ dessen erstes an Xenophon erinnert, enthalten außer einer Auflistung von Geschicklichkeiten, die zu dessen Erlangung unternommen wurden, keine relevanten Gedanken zum Reichtum.

Der in wohlhabenden Verhältnissen aufgewachsene Theophrast⁷¹⁸, des Aristoteles erster Nachfolger als Schulleiter, soll eine Schrift über den Reichtum verfasst haben.⁷¹⁹ Verschiedene Quellen zu seiner Reichtumsphilosophie sind in fragmentarischer Form bei Fortenbaugh⁷²⁰ zu finden. Dar-

⁷¹⁵ Hossenfelder 1985, S.185ff.

⁷¹⁶ WLP, S. 94.

⁷¹⁷ Aristoteles, Über Haushaltung in Familie und Staat.

⁷¹⁸ PL, S.725.

⁷¹⁹ Flashar(\Überweg u. a.) 1994, Band 3, S. 532.

⁷²⁰ Fortenbaugh 1984, S.46ff., insbesondere die Anmerkungen S.240ff.

aus geht hervor, dass Theophrast nicht wesentlich von den Auffassungen des Aristoteles abweicht.⁷²¹

⁷²¹ Der Gedankengang des Theophrast ist folgender: Die Tugend ist wichtiger als Reichtum, jedoch zum Glück nicht ausreichend. Ein begrenzter Reichtum ist ausreichend, um zum Glück beizutragen, Zuviel Reichtum hingegen beansprucht zu viel Aufmerksamkeit und kann daher der Eudaimonie schaden. Ein bescheidenes Leben hält auch Theophrast für besser, weil den Verführungen zu schlechten Taten aus Geldgier so Einhalt geboten werden kann. Des Demokritos Umgang mit Reichtum wird von Theophrast gelobt, weil er das Geld verwand hat, um sich auf Reisen zu begeben, die ihm Bildung eingebracht haben, während andere - umgekehrt - Reisen unternehmen, um Geld zu verdienen. Demokritos benutzte Reichtum somit aus des Theophrast Sicht richtig, nämlich als Mittel, nicht als Zweck.

II A 5.5 ZWISCHENFAZIT: DIE VERFEINERTE ERHABENHEIT IM HELLENISMUS

Während sich in der Akademie und im Peripatos also die klassische Denkweise fortsetzt, ist eine bestimmte Reichtumsauffassung im Grunde bei jeder der drei neuen hellenistischen Schulen so deutlich wie niemals zuvor erkennbar: Reichtum ist gleichgültig. Die Skeptiker vertreten diese Sicht wohl am konsequentesten, leugnen sie doch die Möglichkeit des Wissens um den Wahrheitsgehalt selbst der Aussage, dass Reichtum bevorzugenswert ist. Anders als die Skeptiker wählen die Stoiker bei ihrer Betrachtung des Reichtums als etwas Gleichgültiges zwar eine dogmatischere Form, Reichtum *ist* adiaphoron, sie glauben es zu wissen, auf der anderen Seite sprechen die Stoiker dem Reichtum immerhin zu, bevorzugenswert zu sein. Dennoch sind es die Epikureer, die von ihrem theoretischen Rahmen her am ehesten von der gleichgültigen Betrachtung des Reichtums zugunsten einer positiven Sicht abweichen. Tatsächlich ist aber auch für die Epikureer, wegen ihrer Konzentration auf Unlustfreiheit und auf die Erfüllung nur der notwendigen Bedürfnisse, der Reichtum letztlich kaum mehr als gleichgültig. Damit werden wesentliche Entwicklungslinien der klassischen Antike fortgesetzt. Die soziale Differenzierung über den *Habitus* des Gebildeten anstatt über den Reichtum wird in den Philosophenschulen des Hellenismus geradezu zum Selbstläufer, weil sie sich einerseits weiter etabliert hat, andererseits die Philosophen den Reichtum nicht mehr so prominent abwerten müssen, wie noch zu Zeiten der Positionskämpfe in der Klassik. Die Gesellschaft hat sich politisch stabilisiert und an die städtische Lebensweise gewöhnt. Die Philosophen haben sich als ein Teil von ihr etabliert und blicken bereits auf eine längere, vielfältige und starke Tradition zurück, die den *Habitus* des Gebildeten verselbstständigt hat. Fester

Teil dieses Habitus ist die Erhabenheit über den Reichtum, die sich im Hellenismus zur demonstrativen Gleichgültigkeit verfeinert hat.

II B: REICHTUM IN DER PHILOSOPHIE DES RÖMISCHEN REICHS

II B 1. DIE PHILOSOPHIE IM RÖMISCHEN REICH

Im Zusammenhang mit der allgemeinen Bewunderung der griechischen Kultur durch die Römer lösten im zweiten Jahrhundert Vorträge einer athenischen Philosophengesandtschaft vor dem römischen Volk die Begeisterung⁷²² der Römer für die griechische Philosophie aus. Die Gesandtschaft bestand aus führenden Vertretern bedeutender griechischer Schulen. Viele vornehme Römer zeigten fortan insbesondere für die Stoa Interesse. Zeitweise lebten in Rom auch viele Kyniker. Die Philosophie der Griechen wurde somit im Römischen Reich fortgeführt. Die einzige originär römische Philosophenschule, die Sextier, gegründet von Quintus Sextius⁷²³ orientierte sich ebenfalls an griechischen Vorbildern und zwar an der stoisch-pythagoreischen Lehre.

Dennoch verdient die Philosophie im Römischen Reich im Rahmen einer Analyse der europäischen Reichtumsphilosophie aus folgenden Gründen eine Betrachtung. Erstens überliefern erst die römischen philosophischen Schriften vollständige Ausformulierungen griechischer Lehren, etwa der stoischen Philosophie, so dass deutlicher wird, wie die ersten europäi-

⁷²² Nicht alle Römer schätzten fortan die Philosophie. In manchen Kreisen war es sogar Brauch, sie zu bespötteln (Fuhrmann 1997, S.28).

⁷²³ Fuhrmann 1997, S.51.

schen Reichtumsphilosophien tatsächlich gelebt und gedacht wurden. Zweitens ist der Fall einer Absorption der entwickelten Reichtumsphilosophie einer Kultur durch eine Andere interessant, zumal es in Rom zu der bis dato wohl größten Konzentration von Reichtum kommen sollte⁷²⁴, und die Frage entsteht, wie und ob sich die griechische Reichtumsphilosophie und ihre Lebenskonzepte über die Jahrhunderte hinweg auch in einer anderen Kultur als maßgebliche Orientierungshilfe bewähren konnten. Drittens schließlich ist das Römische Reich ein so bedeutendes Fundament der europäischen Kultur, dass seine Reichtumsphilosophie, auch wenn sich herausstellt, dass sie nicht initiatorisch ist, ergründet und dargestellt werden muss. Gerade der Erfolg der griechischen Reichtumsphilosophie im Verdrängungswettbewerb der Ideen, der sich im Römischen Reich zeigt, ist ein Hinweis dafür dass das die Basis der europäischen Reichtumsphilosophie in der griechischen aristokratischen Philosophie liegt.

⁷²⁴ Z.B. Gürtler 2004, S. 31 ist hier zwar nicht sehr belastbar, der in dieser Arbeit im Kapitel II A 2.3 zitierte Petronius und auch die Angaben zum Vermögen Ciceros und Senecas in den folgenden Kapiteln illustrieren aber zumindest, dass es in Rom sehr reiche Personen gegeben hat.

II B 2 MITTEL FÜR DEN SOZIALEN AUFSTIEG:CICEROS REICHTUMSPHILOSOPHIE

Marcus Tullius Cicero erschließt der lateinischen Sprache die griechische Philosophie. Zuvor gab es in Rom kaum beachtenswerte philosophische Literatur. Cicero ist daher für die Römische Philosophie grundlegend. Insbesondere die Ethik Ciceros hat einen großen Einfluss auf die europäische Kultur nehmen können. Seine Schrift *de officiis* war "bis vor kurzem eine der meistgelesenen ethischen Abhandlungen [...], die je im Abendland geschrieben wurden."⁷²⁵

Bereits Ciceros Lehrer, der römische Stoiker Panaetius sieht den Reichtum nicht streng als adiaphoron an sondern ähnlich wie die Peripatetiker als eine Bedingung des Glücks.⁷²⁶ Auch für Cicero, ist die altstoische Einordnung des Reichtums als adiaphoron einerseits und als bevorzugtes andererseits ebenfalls nicht überzeugend. Im vierten Buch seiner Schriften *de finibus bonorum et malorum* erläutert er, dass die stoische Lehre in diesem Punkt auf "Wortgaukeleien"⁷²⁷ hinausläuft: "Wieso bezeichnest Du den Reichtum denn nicht als ein Gut und nennst ihn etwas Bevorzugtes? Was erreichst Du damit? Verringerst Du die Habsucht?"⁷²⁸, lässt er seinen Freund Piso fragen. Wem es an vielem fehlt, der kann doch nicht glücklich sein, so Cicero weiter. Den Reichtum deshalb der Armut vorzuziehen, liefe für Cicero daher der Sache nach auf die peripatetische Lehre hinaus, die

⁷²⁵ Finley 1993, S. 40f.

⁷²⁶ Hossenfelder 1985, S.94.

⁷²⁷ Cicero, *de finibus bonorum et malorum*, viertes Buch, 74: "verborum praestigiis".

⁷²⁸ Cicero, *de finibus bonorum et malorum*, viertes Buch, 73.

sich dann nur in stoischem Gewand, mit bloß anderen Begriffen präsentierte. Den Reichtum allein als adiaphoron zu betrachten, ließe sich durchaus noch rechtfertigen, jedoch nicht, Reichtum und alle anderen gemeinhin als Güter bezeichneten Dinge außer der Tugend zusammen genommen für gleichgültig zu halten, ob nun im Hinblick auf ein glückliches oder vollkommen glückliches Leben, denn beides ist für Cicero dasselbe, denn niemand kann, so die Argumentation, glücklicher sein als glücklich.⁷²⁹

Cicero kritisiert auch die Epikureer. Er bestreitet, dass Lust in jedem Fall das ausschlaggebende Motiv für alle Handlungen sein soll. Stattdessen stellt Cicero auf das Pflichtgefühl ab. Auch wenn die Entdeckung der Tat unmöglich wäre, ist die widerrechtliche Aneignung von Reichtum falsch, während der konsequente Epikureer, so Cicero⁷³⁰, für den Reichtum, wenn er nur genügend Lust zu verschaffen verspricht, dies ignorieren und sogar Risiken eingehen müsste.

Für Cicero bejahen Stoiker und Epikureer den Reichtum daher in letzter Konsequenz stärker, als sie es von sich selbst sagen. Cicero legt damit den Finger in die Wunde des Reichtumsproblems der Philosophen. Cicero entscheidet sich deshalb für die peripatetischen Lehre. Der Reichtum sei zwar geringwertiger als Weisheit, aber durchaus relevant für das Glück.

Cicero lässt in seinen Schriften erkennen, dass er begütert ist.⁷³¹ Tatsächlich besaß Cicero mehrere Villen⁷³², und konnte sich von Cäsar 800000 und von anderen Geldverleihern 3,5 Millionen Sesterzen⁷³³ leihen.⁷³⁴

⁷²⁹ Cicero, de finibus bonorum et malorum, fünftes Buch, 81.

⁷³⁰ Cicero, de finibus bonorum et malorum, zweites Buch, 56.

⁷³¹ Z. B: "Weil es Abend wird, und ich zu meinem Landhaus zurückkehren muss, soll das für heute genügen" Cicero, de finibus bonorum et malorum, viertes Buch, 80.

Ähnlich wie Aristoteles⁷³⁵ setzt Cicero den Reichtum für den edlen Menschen voraus, und ähnlich wie Aristoteles verachtet auch Cicero alle bürgerlichen Tätigkeiten, die Reichtum erzeugen, während der aristokratische Ackerbau gelobt wird:

Eines freien unwürdig und schmutzig ("sordidi") sind die Erwerbsformen aller Tagelöhner [...] für schmutzig muss man auch diejenigen halten, die von den Großhändlern Waren erhandeln, um sie sogleich weiterzuverkaufen. [...] Alle Handwerker befassen sich mit einer schmutzigen Tätigkeit, denn eine

⁷³² Heuer 1971, S.24.

⁷³³ Anmerkungen zum römischen Geldwert: Vier Sesterzen entsprachen einem Denarius (NP, Stichwort: "Geld") Ein Denarius entsprach im ersten Jhdt. etwa drei Gramm Silber (Kloft, 1992, S.231). Eine Sesterze entspricht daher ungefähr einem Achtel Euro (vom Silberpreis abgeleitet). Die Einnahmen Roms beliefen sich unter Vespasian auf etwa 1,5 Milliarden Sesterzen, davon ein Drittel allein aus Ägypten (geschätzt von T. Frank. In: Kloft 1992, S.231). Der nominale Geldwert blieb bis ins zweite Jahrhundert trotz Metallgehalt-Abnahme der Münzen relativ stabil (Hasler, 1980, S.128).

⁷³⁴ Finley 1993, S.55.

⁷³⁵ Cicero hat sich selbst der peripatetischen Schule zugeordnet. Seine Abhandlung *de officiis* hat viele Ähnlichkeiten mit der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles. Auch Cicero geht von einer nicht weiter begründeten Vorstellung des "Richtigen" aus. *De officiis* liest sich stellenweise wie ein "Knigge" für reiche Römer. Die edlen Grundsätze, die Cicero schildert, wirken heute ebenso selbstverständlich wie die des Aristoteles, was kein Zeichen mangelnder Erklärungstiefe sein muss sondern ein Zeichen des immensen Einflusses dieser beiden Ethiker auf das heutige Denken sein kann.

Werkstätte kann nichts Edles an sich haben. [...] Fischhändler, Metzger, Geflügelhändler und Fischer [...] Salbenhändler und die ganze Zunft der Schausänger. [...Wer sich dagegen nach] großem und umfangreichen Geschäft direkt vom Hafen auf seine Landbesitzungen begeben hat, scheint [...] mit vollem Recht gelobt werden zu können. Von allen denen Erwerbszweigen aber, aus denen irgendein Gewinn gezogen wird, ist nichts besser als Ackerbau, nichts einträglicher, nichts angenehmer, nichts eines Menschen, nichts eines Freien würdiger."⁷³⁶

Der Erhalt und die Vermehrung des Vermögens soll insgesamt ohne "turpitude"⁷³⁷ (Hässlichkeit, Schande) erfolgen. Das Zitat erhellt, was Cicero alles unter *turpitude* versteht, nämlich alle Formen der bürgerlichen Reichtumserzeugung, selbst das darstellende Künstlertum.

So ist auch bei Cicero die *Gesinnung* das Zeichen der Überlegenheit. Reichtum ist Voraussetzung für ein gutes Leben, aber sein Erstreben, die Besitzgier ist schlecht, weil sie zu unsittlichem Handeln verführt.⁷³⁸ Die Ausrichtung auf den Reichtum ist ein Zeichen der Schlechtigkeit:

"Aber die moralischen Grundsätze sind zerrüttet und ins Gegenteil verkehrt durch die Bewunderung für Reichtum. Was geht seine Größe jeden einzelnen von uns an?"⁷³⁹

⁷³⁶ Cicero, de officiis, erstes Buch, 150 f.

⁷³⁷ Cicero, de officiis, zweites Buch, 87.

⁷³⁸ Cicero, de officiis, erstes Buch, 25.

⁷³⁹ Cicero, de officiis, zweites Buch, 71.

Im Gegensatz dazu steht die wirklich edle Gesinnung. Sie ist erhaben über die Achtung des Reichtums:

"Hohe Gesinnung besonders an zwei Eigenschaften zu erkennen, deren eine in der Verachtung äußerer Werte liegt [... die Ursache der zweiten, der Bereitschaft Mühen zu ertragen liegt] in der erstgenannten. [...] Denn sowohl das, was den meisten hervorragend und ausgezeichnet zu sein scheint, für gering zu halten und es aus gleichbleibenden und festem Grundsatz zu verachten, ist als Erweis tapferer und hoher Gesinnung anzusehen [...] keineswegs von der Würde des Weisen [abzuweichen] das ist Beweis einer kraftvollen Gesinnung und hohen Beständigkeit[...] deshalb muss man sich davor hüten und Geldgier vermeiden. Denn nichts verrät so engstirnige und kleinliche Gesinnung, wie Reichtum zu lieben, nichts ist ehrenvoller und Großartiger, als Geld zu verachten."⁷⁴⁰

Also doch: Auch Cicero, eben noch zugebend, dass Reichtum ein Gut sei, behauptet, dass die Geringschätzung des Reichtums den Menschen zur Großartigkeit erhebt. Die Verachtung des Reichtums ist aber auch bei Cicero letztendlich eine rein theoretisch vorgetragene, eine bloß gespielte Überheblichkeit gegenüber den nur Reichen, denen es an Bildung, am wahren Zeichen der Überlegenheit fehlt. Ciceros Haltung hat den Zweck, sich positiv von den anderen Reichen abzugrenzen. Das Mittel dieser positiven Abgrenzung, die Geringschätzung des Reichtums von der Warte höherer ethischer Bildung aus hatte sich bereits in der griechischen Kultur bewährt und wird auch von Cicero als solches erkannt:

⁷⁴⁰ Cicero, de officiis, erstes Buch, 66 f.

"Zu all den Leuten, die [auf Reichtum] in zweifacher Hinsicht mit erhabener und überlegener Gesinnung herabblicken, blicken sie empor"⁷⁴¹

Der Habitus der Reichtumsverachtung war geradezu ein Ausweis von Bildung. Die Reichtumsverachtung Ciceros bewegt sich also auf der Ebene des Distinktionskampfes mit den anderen Reichen. Im Distinktionskampf mit dem *Demos* hingegen, wird der Reichtum ganz deutlich verteidigt und damit zeigt sich, dass Cicero an seinem Reichtum durchaus mit Bemühen festzuhalten bereit war und die Erhabenheit im realpolitischen Kampf deutliche Grenzen hatte. Cicero wendet sich gegen den Tribun Philippus, der über Akergesetze eine andere Verteilung des Reichtums im römischen Reich forderte:

"Bei seiner Agitation trug er vieles wie ein Demagoge, diesen Satz aber wie ein Schurke vor: "Es gebe in der Bürgerschaft keine 2000 Leute, die Besitz hätten." Eine an den Lebensnerv rührende auf Gleichmacherei in den Besitzverhältnissen abzielende Rede! Und was für ein Verderben kann größer sein als dieses. Denn zu diesem Zweck besonders, dass der Eigenbesitz gewahrt werde, wurden Staatswesen und Bürgergemeinden begründet"⁷⁴²

Cicero steht trotz seiner Kritik an der Fadenscheinigkeit der Lösungen für das *Reichtumsproblem der Philosophen* selbst mitten in seinem Zentrum. Sein Reichtum ist ihm einerseits wichtig und selbstverständlich, auch um ihn vom Pöbel abzuheben, andererseits übt er die Philosophie aus, die ge-

⁷⁴¹ Cicero, de officiis, zweites Buch, 37. "Quae qui in utramque partem excelso animo magnoque despiciunt(eos omnes suspiciunt)..."

⁷⁴² Cicero, de officiis, zweites Buch, 73.

spielte Verachtung des Reichtums, um ihn über die anderen, bloß Reichen, die noch nicht im Besitz dieser höheren Bildung sind, aufzuwerten - die Reichtumsphilosophie ist auch hier als reines aber verdecktes Kampfmittel um soziale Stellung lesbar.

Diese Lesart ist selbst mit den Betrachtungen Ciceros zur Wohltätigkeit vereinbar: Bei Cicero ist das Privateigentum die Grundlage des wohltätigen Handelns.⁷⁴³ Der eigene Besitz soll nicht allen offen stehen, sich aber auch nicht der Güte verschließen.⁷⁴⁴ Cicero geht dabei wie Aristoteles von dem Gedanken aus, dass angemessene Wohltätigkeit nicht ohne Lohn für den Gewährenden bleibt. Im Gegenteil fallen dem Wohltätigen Ehre, Dankbarkeit und Aussicht auf Gegenleistungen zu.

Das bedeutet letztlich, dass der Wohltätige sein Ansehen und seine soziale Stellung erhöht. Ganz so einfach funktioniert dieser Tausch Ciceros verdeckter Analyse zufolge jedoch nicht. Auch hier, ähnlich wie bei der Wertschätzung des Reichtums, muss diese Realität des Tauschhandels - Ehre gegen Geld - hinter der Vorgabe der feineren Ansprüche verborgen werden: Denn die Gegenleistungen *sollen* nicht das Motiv für die Wohltat sein, obwohl dies in den meisten Fällen, räumt Cicero⁷⁴⁵ ein, der Fall ist. Erst die wirklich selbstlose Handlung, so Cicero, ist verdienstvoll und dadurch erst einträglich. *Die Verfeinerung geht dabei derart weit, dass der Gebende sich selbst dabei für moralisch halten können muss, obwohl er sich mit seiner Denk- und Verhaltensweise, eben mit seinem Habitus genau auf diese Art eine höhere Stellung einhandelt.* So aber sagt es Cicero natürlich nicht expli-

⁷⁴³ Cicero, de officiis, erstes Buch, 22.

⁷⁴⁴ Cicero, de officiis, zweites Buch, 55.

⁷⁴⁵ Cicero, de officiis, erstes Buch, 49.

zit. Das liefe auf die Grobheit und Direktheit einer Analyse vom Charakter des späteren Machiavelli hinaus.

Dass die Reichen Geld genug haben und daher viel mehr an Ehre und Dankbarkeit zur weiteren Hebung ihrer Stellung interessiert sein müssten, veranlasst Cicero folgenden, im Kern eben paradoxen Satz zu formulieren:

"Durch nichts anderes aber können diejenigen, die an der Spitze des Gemeinwesens stehen, leichter das Wohlwollen der Menschen gewinnen als durch Uneigennützigkeit und Selbstlosigkeit."⁷⁴⁶

Wohltätigkeit ist also im Grunde einträglich, soll aber nicht von der Hoffnung auf Gegenleistung motiviert sein. Vielmehr soll sich der Wohltätige von dem Gedanken der Gerechtigkeit leiten lassen und dem eher helfen, der wirklich bedürftig ist. Es zählt zwar auch der Charakter des Bedürftigen und der Umstand, ob die Notlage selbstverschuldet ist oder nicht.⁷⁴⁷ Mit der Zuwendung soll natürlich auch dem Begünstigten wirklich geholfen, nicht ihm oder anderen geschadet werden. Einem Mörder eine Waffe auszuhändigen ist demnach natürlich ebenso wenig eine Wohltat wie einem Spielsüchtigen Geld zu geben. Durchaus ist die Gesinnung gegenüber dem Geber ein Kriterium für die Frage, ob die Zuwendung gewährt wird.⁷⁴⁸ Diese Vorstellung von Gerechtigkeit orientiert sich also nicht wie bei den Stoikern und Christen an der Verbundenheit mit prinzipiell gleichen Menschen, sondern räumt zufälligen Begebenheiten wie Zugehörigkeit zum

⁷⁴⁶ Cicero, de officiis, zweites Buch, 79.

⁷⁴⁷ Cicero, de officiis, zweites Buch, 62.

⁷⁴⁸ Cicero, de officiis, erstes Buch, 45ff.

selben Staat oder Bekanntschaft einen Einfluss ein, ohne dass dies alleinige Kriterien wären. Staat, Familie und Freunde haben ebenso wie jene Vorrang⁷⁴⁹, denen man selbst Zuwendungen verdankt⁷⁵⁰ oder von denen mehr Gegenleistung erwartet werden kann. Dabei ist Cicero zufolge unter Gegenleistung nicht eben unbedingt in die Zukunft verlagerte materielle Vergeltung zu verstehen, sondern bei dem Wenig-begüterten Dankbarkeit. Den sozial Schwachen zu helfen ist sogar einträglicher, denn nicht nur die, denen geholfen wurde, haben fortan mehr Achtung, sondern alle ähnlich gestellten, die davon wissen.⁷⁵¹ Allein schon der Ruf, dass Freigiebigkeit mit der eigenen Person verbunden ist, hebt das Ansehen.⁷⁵² Cicero hält daher die Fähigkeit zur Freigiebigkeit für den höchsten Gewinn, den Reichtum mit sich bringt.⁷⁵³ Besser ist es nach Cicero aber, eine nicht-finanzielle Zuwendung zu geben, denn ihre Quellen erschöpften sich nicht.⁷⁵⁴

Eine Zurschaustellung der Freigiebigkeit verkenne ihren Charakter.⁷⁵⁵ Die Freigiebigkeit muss von Herzen kommen, wenn sie ihren Namen verdienen soll. Cicero kritisiert das extensive Sponsoring von Volksveranstaltungen des Cäsar, weil dieser zuvor anderen das Geld hierzu widerrechtlich

⁷⁴⁹ Cicero, de officiis, erstes Buch, 58.

⁷⁵⁰ Cicero, de officiis, erstes Buch, 48.

⁷⁵¹ Cicero, de officiis, zweites Buch, 70.

⁷⁵² Cicero, de officiis, zweites Buch, 32.

⁷⁵³ Cicero, de officiis, zweites Buch, 64.

⁷⁵⁴ Cicero, de officiis, zweites Buch, 53. Ciceros Begründung greift kurz, ist doch die immaterielle Hilfeleistungsfähigkeit einer Person ebenfalls nicht unbegrenzt.

⁷⁵⁵ Cicero, de officiis, erstes Buch, 44 (2,56 bezieht gegen die gegenteilige Auffassung des Theophrast Stellung).

abgenommen hat. Sich darin als Wohltäter zu fühlen, zeige den weitesten Abstand zur eigentlichen Wohltätigkeit. "Es ist nichts großzügig, was nicht zugleich gerecht ist."⁷⁵⁶

Die Ausführungen zur Wohltätigkeit zeigen, dass Cicero um ihre Wirkung - Verbesserung des Ansehens und damit der sozialen Position des Wohltäters - wusste und damit im Detail kalkulierte. Auch die Wohltätigkeit, wie überhaupt der Reichtum sind Mittel im sozialen Kampf, wirksam aber nur in Verbindung mit dem *Habitus der Erhabenheit*.

Somit greift Cicero die griechische Reichtumsphilosophie auf und stellt sie ungeachtet des *Reichtumsproblems der Philosophen* noch unverhohlener als die Griechen in den Mittelpunkt der Wirkmechanismen, die den Aufstieg ehrgeiziger Reicher an die Spitze der Gesellschaft bewirken.

⁷⁵⁶ Cicero, de officiis, erstes Buch, 43.

Überall im römischen Reich (das heißt bei jedem prominenten Philosophen, dessen Werk überliefert ist) wird das Konzept des über den Reichtum erhabenen Weisen fortgeführt. Das ganze Werk des Lukrez (Titus Lucretius Carus, gest. um 53 v. Chr.) versteht sich als dichterische Vermittlung der Lehre Epikurs.⁷⁵⁷ Der Reichtum allgemein wird zunächst deutlich negativ konnotiert:

"Endlich die blinde Begierde nach Ehrenstellen und Reichtum, Treibt die erbärmlichen Menschen, sich über die Grenzen des Rechts / Wegzusetzen, so dass sie als Helfer und Diener der Frevel Oft bei Tag und bei Nacht mit erheblicher Mühsal streben" ⁷⁵⁸

Der weise Philosoph dagegen steht über den Kämpfen um Macht und Reichtum:

"Ruhevoll kannst du von dort auf das Treiben der anderen herabsehen, Wie sie da schweifen und irren den Pfad zum Leben zu finden, Wie das Talent wetteifert, wie Adelsstolze sich streiten, wie sie bei Tag und bei Nacht mit erheblicher Mühsal streben, Aufzusteigen zum Gipfel der Macht und den Staat zu beherrschen."⁷⁵⁹

⁷⁵⁷ PL, S.439.

⁷⁵⁸ Lukrez, De rerum natura, Todesangst der Menschen

⁷⁵⁹ Lukrez, de rerum natura, II, Wonne des Weisen.

Der Reichtum nützte weder dem Körper, noch dem Geist.⁷⁶⁰ Aber warum streben Menschen dann nach Reichtum? Es ist die Angst vor dem Tod, sagt Lukrez.⁷⁶¹ Die Angst vor Tod und Mangel lässt die Menschen den vermeintlichen Gegensatz begehren. Die Folge sind Verbrechen. Epikur lehrte dagegen die Sinnlosigkeit der Todesfurcht. "Solange wir da sind, ist er nicht da, und wenn er da ist, sind wir nicht mehr."⁷⁶² Dementsprechend ist das Reichtumsstreben sinnlos. Lukrez liefert damit bemerkenswerterweise zum ersten Mal eine Erklärung dafür, warum die meisten Menschen nach Reichtum streben, wenn er doch der offiziellen Lehre der Philosophen zufolge nicht besonders wichtig ist. Des Lukrez Erklärung ist psychologisch. Sie entfernt sich vorsichtig einerseits von bloßer Polemik gegen Menschen, die nach Reichtum streben, andererseits vom Erklärungsmuster rein intellektueller Unterlegenheit, das von Sokrates angedeutet war. Im Kern führt das Argument dennoch zu einer Überlegenheit des Philosophen durch Einsicht und Charakterstärke, kurz wieder zur Tugend als Zeichen der Überlegenheit.

Zur kynischen Seite des *Stoizismus* tendiert dagegen der "römische Sokrates"⁷⁶³ Musonius Rufus (30 bis 109 n. Chr.): Er war ein ungewöhnlich eigenständiger und geradezu moderner Denker: Im Römischen Reich war er Pazifist, Vegetarier und setzte sich für die Gleichstellung von Mann und

⁷⁶⁰ Lukrez, de rerum natura, II, Elend der Toren.

⁷⁶¹ Lukrez, de rerum natura, III, Todesangst der Menschen. Derselbe Gedanke findet sich, wie dargestellt, schon bei Anonymus Iamblichi.

⁷⁶² Epikur, Menoikeusbrief, 125.

⁷⁶³ MLAA, Musonius.

Frau ein. Der König von Syrien suchte ihn auf⁷⁶⁴ und seine Forderung, Könige müssten sich mit Philosophie beschäftigen, mag die später auch tatsächliche Verknüpfung von römischer Philosophie und Politik befördert haben.

Auch Musonius lehrte Askese und das Erstreben der Tugend.⁷⁶⁵ Reichtum ist für Musonius ein Scheingut⁷⁶⁶, die Freude über erhaltenes Geld ist demnach sogar das Zeichen einer inneren Fehlhaltung.⁷⁶⁷ Reichtum sei nicht einmal bevorzugenswert,⁷⁶⁸ sondern schaffe nur unnötig Neid.

Der Philosoph soll nach Musonius seinen Lebensunterhalt durch Landarbeit verdienen.⁷⁶⁹ Die Autarkie sei durch die wirtschaftliche Unabhängigkeit gewährleistet und die schwere Landarbeit helfe dabei, den Geist konzentriert zu halten. Der philosophische Unterricht könne während des gemeinsamen bäuerlichen Lebens geschehen. Damit reiht sich Musonius in die lange Tradition derer, die die Landwirtschaft als höchste Erwerbsart schätzen (z.B. Hesiod, Xenophon, Cicero).

⁷⁶⁴ MLAA, Musonius.

⁷⁶⁵ Musonius, Lehrgespräche, Dass man die Mühe verachten muss (S.237). Auch: Musonius, Lehrgespräche, Von der Übung (In: Fuhrmann 1991 S.233).

⁷⁶⁶ Musonius, Lehrgespräche, Von der Übung (In: Fuhrmann 1991 S.235).

⁷⁶⁷ Der Stoiker Seneca hätte hier wohl noch die Gesinnung des Gebenden als Grund für die Freude des Empfängers durchgehen lassen.

⁷⁶⁸ Viel bevorzugenswerter ist es etwa, viele Brüder zu haben. Reichtum verlangt Schutz, Brüder aber sind Schutz. (Musonius, Lehrgespräche, Ob man alle Kinder [...] aufziehen soll S. 269).

⁷⁶⁹ Musonius, Lehrgespräche, Wo der Philosoph seinen Lebensunterhalt erwerben sollte (S.254ff.).

Die Philosophie ist in Städten entstanden. Dass sie dennoch, wie bei Musonius, die Landwirtschaft verehrt ist das Ergebnis ihres Bündnisses mit dem Adel gegen den bürgerlichen Reichtum. Es ist auch bei Musonius noch immer eine Folge der Ablehnung 'niederer' wirtschaftlicher Tätigkeiten in Verbindung mit dem Anspruch der wirtschaftlichen Autarkie.

Der Musonius-Schüler Dion von Prusa entwirft in seinem Euboikos "das idealisierte Bild zweier in Armut bescheiden und zufrieden lebenden Familien."⁷⁷⁰ Wahrscheinlich hat Dion die Lehren Christi oder dessen hellenistische Adaption bereits gekannt, denn in einer Schilderung über Diogenes lässt er ihn bemerkenswerterweise auf die Vögel verweisen, die kein Eigentum besitzen, aber dennoch gut leben.⁷⁷¹ Das erinnert an Jesu Gleichnis aus Matthäus 6, 26. Es zeigt sich darin einerseits, wie leicht Christi Lehren an die Kyniker anschließbar sind, andererseits die Vermischung von christlichem und kynischen Gedankengut.

Des Musonius bedeutendster Schüler ist der ehemalige Sklave Epiktetus, der zahlreiche Schüler in der stoischen Philosophie unterrichtete. Bei Epiktet ist die Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch verändern kann und dem was er nicht verändern kann, wesentliche Voraussetzung für das Glück. Was nicht in der Macht des Menschen steht, muss er als solches erkennen, und darf es nicht wichtig nehmen.⁷⁷² Der Reichtum und seine Vorteile gehören zu diesen unwichtigen und von fremdem Willen und Zufall abhängigen Dingen, über die der Einzelne keine Gewalt hat.⁷⁷³ Der Reiche,

⁷⁷⁰ MLAA, Dion, S. 208.

⁷⁷¹ In: Hossenfelder 1996, S.28.

⁷⁷² Epiktet, Handbüchlein der Moral, 1.

⁷⁷³ Epiktet, Handbüchlein der Moral, 24.

lehrt Epiktet, ist, anders als manche von sich meinen, nicht besser als der Arme.⁷⁷⁴ Er verfügt nur über einen größeren äußeren Besitz. Diesen mit dem, was die Persönlichkeit ausmacht, gleichzusetzen, sei jedoch absurd. Offenbar wurde (vielleicht mit Aristoteles und Cicero) den armen Philosophen vorgeworfen, dass sie nicht einmal ihren Freunden helfen können, denn Epiktet begegnet dieser Kritik: Der würdige Freund selbst könne - durch sein Wissen vom eigentlichen Wert - den Freunden mehr durch Rat helfen als durch Geld.⁷⁷⁵ Das Unabhängigkeitsstreben des Philosophen richtet sich nicht gegen alles Soziale, sondern nur gegen die materielle Seite des Sozialen.

Auch Epiktet lehrt Askese, kritisiert aber ihr öffentliches Zuschaustellen. Das Askese demnach also zur Schau gestellt wurde, zeigt, dass sie, wie in früheren Kapiteln dargestellt, ein wirksames Mittel war, Ansehen zu erwerben und somit auch als ein Instrument des sozialen Stellungskampfes benutzt wurde. Sie war als Bestandteil des richtigen Habitus das *Zeichen der Überlegenheit*. Epiktet nun ist nicht eigentlich gegen das Zeigen der Überlegenheit durch Askese, sondern nur konsequent für eine noch größere Überlegenheit.⁷⁷⁶ Denn die offensichtliche Instrumentalisierung der Askese schwächt ihre Auszeichnungsfähigkeit. Daher schreibt Epiktet: "Wenn

⁷⁷⁴ Epiktet, Handbüchlein der Moral, 44.

⁷⁷⁵ Epiktet, Handbüchlein der Moral, 24.

⁷⁷⁶ Dass es Epiktet um Überlegenheit und wie sehr um die Ausbildung eines würdevollen Habitus ging, zeigen Aussprüche wie der folgende (Epiktet, Handbüchlein der Moral, 33): "Vermeide es auch, zu Lachen und Witze zu machen, denn die Gefahr liegt nahe, dass Du dabei in Gewöhnliches, ja schamloses Gerede abgleitest und die Schranke zu deinen Mitmenschen niederreißt." Geselligkeit ordnet sich wohlbetont der Distinktion unter.

Du einmal heftigen Durst hast, nimm einen Schluck kaltes Wasser, spei es wieder aus und sage keinem davon."⁷⁷⁷ Sich selbst soll man also innere Überlegenheit demonstrieren. Wer nicht einmal im Durst das sich im Munde befindliche Wasser hinunterschlucken braucht, wer kann da Reichtum nötig haben? Es handelt sich um das alte Programm der Askese und Autarkie das sich konsequent erweitert. Der Philosoph demonstriert sich selbst materielle Unabhängigkeit und löst den Bestand dieser Unabhängigkeit nachdrücklich von der Anerkennung der Gesellschaft.⁷⁷⁸

⁷⁷⁷ Epiktet, Handbüchlein der Moral, 47.

⁷⁷⁸ Epiktet, Handbüchlein der Moral, 23: "Wisse: sobald du dich mit der Außenwelt einlässt und einem zu gefallen wünscht, so hast du den Boden unter den Füßen verloren. Darum lass es dir genügen ein Philosoph zu sein. Willst du aber irgendwem auch als Philosoph erscheinen, so sei es vor dir selbst, das wird genügen."

II B 4 HERRSCHENDE PHILOSOPHEN: SENECA UND MARCUS AURELIUS

Die stoische Ethik beeinflusste in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten hochrangige römische Politiker. Der Dichter und stoische Philosoph Lucius Annaeus Seneca (0-65 n. Chr.) war Erzieher von Kaiser Nero. Zusammen mit Burrus regiert er, solange Nero nicht erwachsen war, praktisch das römische Reich.⁷⁷⁹ Er besitzt - für Senatoren war das vorgeschrieben - außerdem mindestens eine Million Sesterzen und mehrere Landhäuser. Stattliche Schenkungen Neros vergrößern seinen Reichtum weiter.⁷⁸⁰

Ungeachtet seines eigenen Reichtums ist Seneca ganz Stoiker. Er schreibt: "Geld geht den Geist nichts an"⁷⁸¹ und konstatiert, viele Arme seien nicht unglücklicher als die Reichen.⁷⁸² Dass Armut kein Unglück ist, "sieht jeder ein, der sich noch nicht dem Wahnwitz der alles untergrabenden Habsucht und Schwelgerei hingegeben hat. Denn wie wenig reicht hin, um dem Menschen den nötigen Lebensunterhalt zu sichern."⁷⁸³ Reichtum ist unsicher und vergänglich,⁷⁸⁴ außerdem trügerisch,⁷⁸⁵ weil er von den wirklichen

⁷⁷⁹ Fuhrmann 1997, S.174 und 223.

⁷⁸⁰ Fuhrmann 1997, S.225ff.

⁷⁸¹ Seneca, Trostschrift an Helvia, 9.

⁷⁸² Seneca, Trostschrift an Helvia, 12.

⁷⁸³ Seneca, Trostschrift an Helvia, 10.

⁷⁸⁴ Seneca, Trostschrift an Marcia, 9.

⁷⁸⁵ Seneca, Trostschrift an Helvia, 9.

Werten, den Tugenden, ablenkt. Seneca geht sogar so weit, den Reichtum negativ zu bewerten:

"ein beschwerlicher Besitz, ein Gegenstand des Neides für die Blicke anderer und für die scheinbar Beglückten eine drückende Last, mehr bedrohlich als nützlich..."⁷⁸⁶

Außerdem stellt Seneca, wie seine philosophischen Vorgänger, den Reichtum in den Kontext des Unwürdigen:

"Was auch dem Verächtlichsten und Nichtswürdigsten zuteilwerden kann, ist kein Gut. Vermögen kann aber auch einem Kuppler und einem Banditen zuteilwerden. Also ist es kein Gut."⁷⁸⁷

Bemerkenswert ist die erste Prämisse dieser Schlussfolgerung: Nur das soll also ein Gut sein, was ausschließlich den zumindest etwas edleren Naturen zufallen kann. Diese Prämisse spricht noch einmal deutlich aus, was bereits bei früheren Philosophen in dieser Arbeit als propagandistische Programmatik erkennbar gemacht wurde. Wegen dieser fraglichen Prämisse ist auch Senecas Schlussfolgerung trotz ihrer formal-logischen Richtigkeit philosophisch und inhaltlich wenig überzeugend. Wieder geht es um die Abgrenzung zu Menschen mit "verächtlichem" Habitus.

⁷⁸⁶ Seneca, Trostschrift an Polybius, 9 (28).

⁷⁸⁷ Seneca Ad Lucillium epistulae morales 87,12 In: Hossenfelder 1996, S.119.

Die deutliche Ablehnung des Reichtums hat seinen Grund aber auch in der Exsessivität seines Milieus: "Wozu häufet ihr Schätze auf Schätze?... Warum scharrt ihr so vieles zusammen?"⁷⁸⁸ fragt er und klagt damit, selbst zu dieser Zeit aus Rom verbannt, die Verschwendungssucht seiner Zeit an, die er am Kaiserhof mit eigenen Augen gesehen haben dürfte:

"Von allen Seiten schleppt man alles, Bekanntes und Unbekanntes, zusammen, dem verwöhnten Gaumen zu frönen. Der fernste Ozean muss liefern, was der durch Üppigkeit zerrüttete Magen kaum vertragen kann. Man übergibt sich, um zu essen, und isst um sich zu übergeben, und die Mahlzeiten, zu deren Bereitung man den ganzen Erdkreis durchsucht, hält man nicht einmal der Verdauung wert. Wer diesen Unfug verachtet, was kann dem die Armut anhaben? Ist jemand vom Verlangen nach dergleichen Genüssen erfüllt, so ist ihm die Armut sogar von Nutzen: er wird wider Willen geheilt..."⁷⁸⁹

Kaiser Caligula verwandte zehn Millionen Sesterzen für eine Mahlzeit, erzählt Seneca, und Apicius brachte sich selbst um, weil er feststellte, nachdem er sein Vermögen verschlemmt hatte, mit derselben (immer noch hohen) Summe auskommen zu müssen. "So ergeht es jenen, die über ihren Reichtum nicht nach Maßgabe der Vernunft verfügen...", spottet Seneca, "Nun sage einer noch, Geld sei das entscheidende fürs Leben, nicht der Geist!"⁷⁹⁰

⁷⁸⁸ Seneca, Trostschrift an Helvia, 10.

⁷⁸⁹ Seneca, Trostschrift an Helvia, 10.

⁷⁹⁰ Seneca, Trostschrift an Helvia, 10.

Seneca geht mit dieser Abscheu gegenüber den Folgen des Reichtums über die sprichwörtliche 'stoische Gelassenheit' hinaus. Der nie da gewesene Reichtum Roms zeigt seine Folgen im Verhalten der Reichen. Die Vorgänge in Rom veranlassen Seneca dazu, im Wort *Reichtum* das *Übermaß* und die *Verschwendung* geradezu mitzudenken. Armut, scheint es, ist kein eigentlicher Mangel mehr, sondern nur die heilsame Abwesenheit von der krankhaft verbreiteten Verschwendungssucht.

Schon in der Trostschrift an seine Mutter Helvia⁷⁹¹ behauptete Seneca, seine bisherigen Ämter und seinen bisherigen Reichtum habe er als Leihgaben betrachtet, die ihn nicht beunruhigen könnten. Treu sieht er sich das Ideal der stoischen Philosophie, erfüllen, derartiges als *adiaphora* anzusehen. Doch eine Anklage des Sullius, eines Denunzianten, und die darauf folgenden Vorwürfe in breiteren Kreisen, Seneca kleide sich einerseits in ein philosophisches Gewand und kritisiere den Reichtum der anderen, andererseits sei er selbst übermäßig reich, dreihundert Millionen Sesterzen schwer, (also wieder das *Reichtumsproblem der Philosophen*) trafen Seneca empfindlich.⁷⁹² Der Denunziant wurde in die Verbannung geschickt und Nero um die Rücknahme seiner Schenkungen gebeten, was jedoch nicht zur Ausführung kam. Seneca beginnt, sich in seiner Schrift "de vita beata" (vom glücklichen Leben) ausführlich dafür zu rechtfertigen, warum er als Stoiker so reich sei und ob er, wie die Vorwürfe es nahe legen, viel Wert auf seinen Reichtum lege.

Will man ein glückliches Leben führen, beginnt Seneca, darf man nicht auf das "einander heillos widersprechende Geschnatter und Stimmengewirr der Menge [... hören, nicht] nach Art des Herdenviehs der vorauslaufenden

⁷⁹¹ Seneca, Trostschrift an Helvia, 5.

⁷⁹² Fuhrmann 1997, S.233.

Schar [...] folgen"⁷⁹³, die den Reichtum für wichtig hält. Er selbst, Seneca, will sich nur *bemühen* - und damit drosselt er die Erwartung einer Rechtfertigung seiner Lebensführung vor dem Hintergrund einer lückenlosen Übereinstimmung von Lebenspraxis und Philosophie - dem stoischen Ideal zu entsprechen.⁷⁹⁴ Allein schon diesen Versuch, ein philosophisches Ideal im Leben zu erreichen, zu unternehmen sei, unabhängig vom Erfolg, höherwertiger, als ihn zu unterlassen. Für manche sei es, schon eine Leistung, schon ein großes Glück, die Fehler nachzuahmen, die sich auf diese Weise bemühende Menschen machen.⁷⁹⁵

Reichtum sei eben kein Gut, andernfalls machte er die Menschen gut. Reichtum finde sich doch auch bei Schlechten, so dass Reichtum kein Gut sein kann. Der stoischen Philosophie folgend fährt Seneca weiter fort:

"Gleichwohl gebe ich zu, dass man ihn haben darf, dass er nützlich ist und großen Vorteil für das Leben mit sich führt."⁷⁹⁶

Im Reichtum kann sich *der Weise* besser entfalten, als in der Armut.⁷⁹⁷ Für Seneca ergibt sich kein Widerspruch, denn es geht ihm darum, den Reichtum "nicht in sein Herz, wohl aber ihn in sein Haus"⁷⁹⁸ einzuschließen. Man

⁷⁹³ Seneca, Vom glücklichen Leben, 1.

⁷⁹⁴ Seneca, Vom glücklichen Leben, 20.

⁷⁹⁵ Seneca, Vom glücklichen Leben, 27.

⁷⁹⁶ Seneca, Vom glücklichen Leben, 24.

⁷⁹⁷ Seneca, Vom glücklichen Leben, 22.

⁷⁹⁸ Seneca, Vom glücklichen Leben, 21.

muss sich vom Reichtum leicht trennen können, darf nicht von ihm abhängig sein. Der Philosoph kann, durch seine überlegene innere Haltung, Herr über den Reichtum sein, während die meisten dessen Sklave sind, weil sie von ihm abhängig sind. "Der Weise gestattet dem Reichtum nichts, euch gestattet der Reichtum alles."⁷⁹⁹ Der Philosoph lässt sich niemals zu unrechter Tat verführen, er achtet darauf, nur auf gerechte Weise Reichtum zu erschaffen und geht auch gerecht damit um, indem er wohltätig ist. Auf diese Weise sind Reichtum und Philosophie für Seneca sehr wohl miteinander vereinbar.

"Lass also ab davon, den Philosophen das Geld zu verbieten. Niemand hat die Weisheit zur Armut verdammt. Der Philosoph mag reiche Schätze besitzen, aber Schätze, die niemandem abgepresst und nicht mit fremdem Blut befleckt sind, Schätze, die ohne Unrecht gegen irgendjemand, ohne schmutzige Zugriffe erworben [sind]."⁸⁰⁰

Deutlich kann aus diesen Worten der Rechtfertigungswusch für seinen eigenen Reichtum abgelesen werden. Die Aussage niemand hätte die Weisheit zur Armut verdammt ist historisch gesehen falsch, denn die Kyniker taten dies sehr wohl. Seneca rechtfertigt sich ansonsten in dieser Textstelle eher nicht philosophisch, jedenfalls nicht im Rahmen der stoischen Programmatik, sondern bedient sich hier überraschend des Arguments der Verdienstbarkeit. Nicht nur die Art des Erwerbs, auch der Umgang mit dem Reichtum rechtfertigt seinen Besitz. Die umfangreiche Schrift "de beneficiis" (Über die Wohltaten) handelt von dem richtigen Geben an einzel-

⁷⁹⁹ Seneca, Vom glücklichen Leben, 26.

⁸⁰⁰ Seneca, Vom glücklichen Leben, 23.

ne und behandelt in diesem Zusammenhang viele Einzelfragen. Das Buch weist inhaltlich manche Ähnlichkeit mit den entsprechenden Abschnitten in Ciceros *de officiis* auf. Auch bei Seneca ist das Gewähren von Wohltaten mit Gewinn verbunden.⁸⁰¹ Der erste Gewinn ist die gute Tat selbst und das gute Gefühl, das daraus beim Gebenden erwächst. Dieses ist bereits ein ausreichender Grund für eine Wohltat. Zum zweiten kann es sein, und wird in den meisten Fällen sein, dass dem Geber Ehre zuteilwird, weil Menschen von der gewährten Wohltat erfahren. Der dritte Gewinn ist die Aussicht auf eine Gegenleistung.

Eine Wohltat gewährt man nicht, sofern man nur auf die Gegenleistung abzielt. Fast wörtlich zitiert Seneca⁸⁰² Kleanthes. In diesem Fall sei von einem Geschäft die Rede, nicht von einer Wohltat, denn diese ist unter Umständen auch anonym zu gewähren. Es geht in erster Linie um den Nutzen für den anderen, weshalb es auch sein kann, im Falle eines Verschwenders etwa, dass einer Bitte nicht entsprochen werden sollte. Wie bei Cicero ist auf den Charakter des Empfangenden zu sehen.⁸⁰³ Es kommt Seneca also auf die Absicht des Wohltäters an. Nicht die Wohltat selbst und ihr Ergebnis zählt, sondern der Wille des Gebenden.⁸⁰⁴ Dieser zeigt sich in der Art und Weise der Gewährung: Leicht und gerne soll eine Wohltat gewährt werden, dem Bittenden die Situation so angenehm wie möglich gemacht werden.

⁸⁰¹ Seneca, *de beneficiis*, II, 33, 1ff.

⁸⁰² Seneca, *de beneficiis*, II, 31, 2 (ohne ihn zu nennen).

⁸⁰³ Seneca, *de beneficiis*, II, 15, 2.

⁸⁰⁴ Seneca, *de beneficiis*, I, 5, 2.

Dem Gebenden kommt es zwar nicht auf eine Vergeltung an, er will, wie Seneca schon in "de vita beata"⁸⁰⁵ zusammenfasst, aber auch nicht völlig darauf verzichten. Die Wohltat soll so vonstattengehen, dass eine Vergeltung möglich und wahrscheinlich ist. Selbstverständlich muss man umgekehrt selbst empfangene Wohltaten vergelten. Es ist nicht leicht zu schenken, das richtige Schenken ist für Seneca aber ein Zeichen der Überlegenheit, ein Zeichen der richtigen Gesinnung und daher für das Lebensglück.

Das Verhältnis Senecas zum Reichtum ist, so zeigen seine Darstellungen, weniger zwiespältig, als man annehmen kann. Dennoch bleibt ein Spannungsverhältnis für Seneca bestehen. Das beschreibt er mit der Differenz zwischen dem Ideal des Weisen und dem Menschen, der sich nur um die Weisheit bemüht. Seneca weiß, er müsste auch ohne Reichtum nicht im mindesten schlechter leben. Er müsste, wenn er in den Trostschriften den Reichtum geradezu als eher schädlich als nützlich beschreibt, sich sogar vom Reichtum trennen. Seneca scheint in seiner Schrift "Vom glücklichen Leben" jedoch wieder strenger stoisch zu philosophieren und den Reichtum für nicht schädlich, sondern gleichgültig, aber zumindest für den Weisen für bevorzugenswert zu halten. Daran zeigt sich die Etablierung und das Funktionieren der stoischen Reichtumsphilosophie. Ciceros Vorwurf der Wortgaukelei und der vokabularen Verdeckung der eigentlich peripatetischen Lehre wird von Seneca nicht aufgegriffen. Denn Seneca geht es weniger um die lexikalische Einordnung des Reichtums als *adiaphoron* sondern um die innere Einstellung zum Reichtum. Er ist einerseits nicht für das Glück notwendig, womit sich Seneca von den Peripatetikern absetzt, andererseits ist er - wenn gerecht erworben und gut verwendet - für den tugendhaften Menschen mit der richtigen Gesinnung begrüßenswert.

⁸⁰⁵ Seneca, Vom glücklichen Leben, 24.

Seneca zeigt, wie die Stoiker trotz ihres Reichtums über den Reichtum erhaben waren, erhaben sein konnten, oder zumindest über ihn erhaben sein *wollten*. Das von den Griechen entwickelte philosophische Programm der Erzeugung des zur Herrschaft geeigneten Habitus - Reichtum haben, verwenden und geringschätzen - funktioniert in der stoischen Variante besonders gut.

Mit Marcus Aurelius (121-180) regiert ein Stoiker sogar als Kaiser selbst über das gesamte römische Reich. Getreu seiner Schule schreibt Marcus Aurelius:

"Reichtum und Armut, dies alles wird Guten und Bösen in gleicher Weise zuteil, trägt aber an und für sich weder zur Erhöhung noch zur Verminderung ihres sittlichen Wertes etwas bei, ist also weder ein Gut noch ein Übel."⁸⁰⁶

Das stoische Primat der Sittlichkeit tritt also auch bei Marcus Aurelius deutlich hervor. In seinen Selbstbetrachtungen schildert er dankbar, wie er von seinen Lehrern zum Teil nur spartanisch (Schlafen auf Tierhäuten) ausgestattet wurde⁸⁰⁷, was zeigt, dass das Ideal des philosophisch-asketischen Lebensstils als Zeichen der Überlegenheit erfolgreich und noch immer so geachtet war, das sich die Lehrer am kaiserlichen Hof daran orientierten.

⁸⁰⁶ Marc Aurel, Selbstbetrachtungen, Zweites Buch, 11.

⁸⁰⁷ Marc Aurel, Selbstbetrachtungen, Erstes Buch, 6.

Plotin (204-270) ist der bedeutendste Vertreter des Neuplatonismus, einer philosophischen Strömung, die die klassischen Philosophien in einer von der platonischen Weltsicht dominierten Lehre zusammenführt.⁸⁰⁸ Diese Philosophie, hatte großen Einfluss auf das Christentum.

Kennzeichen Plotins ist die Verachtung des Körperlichen. Das Materielle ist nach Plotins Auffassung nur ein letztstufiger Abglanz des Einen, des allumfassenden göttlichen Seins, das nicht mit Worten beschrieben werden kann. Gegenüber dem ekstatischen Erlebnis der Schau des Übersinnlichen, Göttlichen, verblasst der Reiz des Reichtums und aller anderer Güter vollends.⁸⁰⁹ Dementsprechend ist der Philosoph gänzlich erhaben über Reichtum. Aus dem Kampf darum hält er sich heraus:

"Wenn aber jemand Reichtum und Armut tadelt und die Ungleichheit in allen derartigen Dingen, so weiß er erstens nicht, dass der Tugendhafte hierin die Gleichheit nicht sucht, auch nicht glaubt, dass die Wohlhabenderen etwas voraus besitzen oder die Herrscher vor den Privatleuten, sondern dieses Streben überlässt er andern und er hat gelernt, dass das Leben hier ein Doppeltes ist: das eine für die Tugendhaften, das andere für den großen Haufen"⁸¹⁰

⁸⁰⁸ PL, S.562.

⁸⁰⁹ Plotin, Enneaden 6, 7, 34 (S. 7839).

⁸¹⁰ Plotin, Enneaden 2, 9, 9 (S. 6860).

Die Unterscheidung zwischen den wenigen Tugendhaften und dem "großen Haufen" ist typisch für die aristokratische Philosophie. Es kommt auf das Zeichen der Überlegenheit an und dieses besteht im Habitus des Gebildeten, zu dem die Verachtung des Reichtums gehört. Wie seine Vorgänger kann Plotin mit dieser Philosophie die Menschen begeistern. Unter Plotins Schülern sind viele römische Senatoren, sogar der Kaiser von Rom.⁸¹¹ Er inspiriert einen Senator dazu, auf sein ganzes Vermögen zu verzichten. Der einflussreichste Philosoph der Spätantike und seine Haltung zum Reichtum ist das Ergebnis eines langen, prestigereichen Kampfes gegen das Materielle, der sich über die ganze Antike erstreckt. Am Ende dieser Epoche steht die Rolle des Philosophen als überlegener Verächter des Reichtums festgefügt.

⁸¹¹ Weischedel 2001, S.71.

II B 6 FAZIT: DAS ZEICHEN DER ÜBERLEGENHEIT IN DER PHILOSOPHIE DES RÖMISCHEN REICHS

Die Reichtumsphilosophie im Römischen Reich etabliert das Erbe der griechischen Reichtumsphilosophie in Europa. Das Image des Philosophen ist auch im römischen Reich von Reichtumsablehnung, geradezu von Reichtumsverachtung geprägt. Auch und gerade im Römischen Reich sind die Philosophen zum Teil 'adelige' und sehr reiche Personen, so dass es eine Herausforderung ist, dieses Image in einem immensen eigenen Reichtum aufrecht zu halten. Es gelingt, weil es schon einmal funktioniert hat, weil die Reichtumsphilosophie am Ende der Antike das Ergebnis einer Evolution der Ideen ist, die jahrhundertlang vollzogen wurde, seitdem Reichtum, Bürgertum und Philosophie entstanden sind.

Cicero bewegt sich auf peripatetischen Spuren, was ihm erlaubt, Reichtum als beiläufiges und selbstverständliches Gut zu besitzen und zu erkennen, die bürgerlichen Erwerbsformen jedoch zu verachten und eine Grenze zwischen edlen und unedlen Menschen zu ziehen. Seneca wiederum ist als Stoiker in der Lage, den Reichtum als gleichgültig für das Gute anzusehen und ihn dennoch zu besitzen. Beiden betonen die Wohltätigkeit als gerechten Umgang mit dem Reichtum. Beide sehen sich als moralisch überlegen an und legen Wert darauf, diese Überlegenheit auf ihren *Habitus*, nicht auf ihren Reichtum, zurückzuführen.

Die Reichtumsphilosophie im römischen Reich besteht weiterhin in der Hochschätzung der Unabhängigkeit vom Reichtum, weil das Streben nach Reichtum noch immer durchweg als etwas verächtliches angesehen wird. Die Ferne vom Reichtumsstreben demonstrieren die Philosophen entweder durch Askese und Verzicht, oder durch eine Philosophie der betonten

Gleichgültigkeit oder schlichtweg durch den Besitz von Landgütern, der es überflüssig macht, bürgerlichen Erwerbsarten nachzugehen.

Dieser Habitus der Erhabenheit über das Reichtumsstreben ist ein - im Grunde *das* - Zeichen der Überlegenheit und legitimiert somit den höheren sozialen Rang des Philosophen.

Noch immer gibt es *keinen* Philosophen, der sich hinstellt und sinngemäß verkündete: *Ich finde Reichtum gut und nützlich. Ich verwende Mühe darauf, meinen Reichtum möglichst zu vergrößern, weil er für mich angenehm ist und meinen politischen Einfluss und mein Handlungsvermögen vergrößert.*

Die Erklärung dafür ist keine intellektuelle und keine moralische, sondern eine soziale. Der Philosoph will sich mit Hilfe seines kulturellen Kapitals über andere Menschen stellen. Das Kulturelle Kapital ist der Habitus des Philosophen, der wiederum gerade in der *Ablehnung* des *offensichtlich Nützlichen* besteht.

II C: CHRISTLICHE PHILOSOPHIE

II C 1 DIE BEDEUTUNG DER CHRISTENHEIT FÜR DIE EUROPÄISCHE KULTUR

Die philosophische Antike endet mehr und mehr mit der Etablierung christlichen Gedankenguts. Das Christentum ist nicht nur derzeit eine der weltweit am meisten verbreiteten Religionen sondern war für die kulturelle Entwicklung des mittelalterlichen Europas ein maßgebliches Fundament. Nahezu die gesamte mittelalterliche Philosophie basiert auf dem Christentum.⁸¹²

Das christliche Gedankengut, das sich mit den Kirchenvätern in der Patristik entwickelt ruht im Ursprung auf der Philosophie der ersten christlichen Gemeinden die wiederum auf drei Säulen steht: auf der jüdischen Glaubensstradition, auf dem Hellenismus⁸¹³ und auf der innerjüdischen Erneuerungsbewegung um Jesus von Nazareth.

⁸¹² Hierzu beispielsweise Gombocz 1997, S. 230.

⁸¹³ Hierzu Theissen 1977, S. 84: "In den Stadtrepubliken Palästinas und Syriens muss es ein gut funktionierendes Bildungswesen gegeben haben, das eine Fülle von Philosophen der verschiedensten Richtungen hervorbrachte [...]. Zu nennen sind die Kyniker Menippos, Meleagros, [...] der Skeptiker Herakleitos aus Tyros, die Epikureer [...] die Peripatetiker [...] die Stoiker [...]."

II C 2 ANALOGIEN ZU GRIECHENLAND: REICHTUM IN DER FRÜHEN JÜDISCHEN GLAUBENSTRADITION

In der jüdischen Glaubensstradition lässt sich in den spärlicheren Quellen eine entfernt analoge Entwicklung wie in Griechenland beobachten:

Zuerst wird der Reichtum positiv bewertet.⁸¹⁴ Er gilt als Zeichen göttlichen Segens und als Lohn für ein gottesfürchtiges Leben.⁸¹⁵ In den frühesten Schriften des Alten Testaments, die etwa zwischen dem Jahr 1000-400 v. Chr. entstanden sind, heißt es:

"Und Isaak sähte in dem Lande und erntete in jenem Jahre hundertfältig, denn [Jahwe] segnete ihn. Und er wurde ein reicher Mann."⁸¹⁶

Etwa ab dem 5. Jahrhundert vor Christus wird das Münzgeld eingeführt.⁸¹⁷ Damit geht eine zunehmende Loslösung des Besitzes vom Land einher. Es entsteht bereits das spannungsgeladene Verhältnis der Christenheit zum Besitz.⁸¹⁸ Eine wirkliche Reichtumskritik wird allerdings erst in denjenigen Texten des Alten Testaments greifbar, die im Hellenismus entstanden sind.

⁸¹⁴ Vgl. auch: Kramer 1986 S. 74f. / Loth 1986 S. 11 ff. / Goerz 1979 S. 405.

⁸¹⁵ Berg 1995 S. 35ff.

⁸¹⁶ Gen 26, 12.

⁸¹⁷ Lehman 1994, S.126.

⁸¹⁸ Furger 1983 S. 129.

Einerseits führen spätere Texte des Alten Testaments den Reichtum profaner auf den eigenen Fleiß und das eigene Geschick zurück, andererseits werden verschiedene Kritikpunkte gegen den Reichtum vorgebracht:⁸¹⁹ Zum einen wird missbilligt, wer sich hochmütig und selbstsicher auf den eigenen Reichtum stützt, anstatt auf die göttliche Gnade. "Verlass Dich nicht auf Deinen Reichtum" mahnt Jesus Sirach.⁸²⁰ Und:

"Wer sich auf seinen Reichtum verlässt, der wird untergehen"⁸²¹

heißt es. Zum anderen wird die fromme Genügsamkeit der inneren Unruhe die durch Reichtum entsteht - auffällig ist die Analogie zum Hellenismus - vorgezogen:

"Besser wenig mit der Furcht des [Jahwe] als ein großer Schatz, bei dem Unruhe ist"⁸²²

Die Gemeinde der Essener, die sich im 2. Jahrhundert vor Christus vom Tempel in Jerusalem getrennt hatten, lebte sogar kommunistisch und verurteilte das Besitzstreben als "Kennzeichen der sündigen Welt."⁸²³

⁸¹⁹ Berg 1995 S. 39 ff.

⁸²⁰ Sir 5, 1. In Berg 1995, S.43.

⁸²¹ Die Bibel, Sprüche 11, 28.

⁸²² Spr. 15,16.

⁸²³ Theissen 1977, S. 77f.

Um etwa 180 v. Chr. wendet sich der oben erwähnte Jesus Sirach lehrend an aufsteigende Kreise der jüdischen Glaubensgemeinschaft, die unter der Herrschaft der reichen Griechen zu Ansehen gelangen wollen.⁸²⁴ Seine Ratschläge im Umgang mit Reichen empfehlen vorsichtige Zurückhaltung. "Was gesellst Du dich zu einem, der reicher ist als Du? [...] Wenn du ihm nützt, lässt er dich für sich arbeiten, und bist du erschöpft, schont er dich nicht."⁸²⁵ Wer das nötigste zum Leben habe⁸²⁶, sei besser gestellt als einer, der vom Tisch eines Reichen zehrt.⁸²⁷ Gesundheit und ein gutes Herz sind nach Jesus Sirach wichtiger als Reichtum, aber der Glücklichere wäre der, der schuldlos Reichtum mit diesen Gütern vereinen kann,⁸²⁸ wobei Jesus Sirach nicht glaubt, dass in seiner Zeit Reichtum gänzlich schuldlos erworben werden könne. Die Wohltätigkeit gegenüber den Glaubensgenossen kann aber die Sünden des Reichtums tilgen.⁸²⁹

Das Buch Jesus Sirach im späten Alten Testament ist deutlich von der sozialen Polarisierung seiner Zeit geprägt. Aus der vorbehaltlosen Anerkennung des Reichtums als göttlicher Segen ist im Laufe der Zeit die deutliche sozialkritische Haltung eines Weisen geworden:

⁸²⁴ Kaiser 2003, S.15.

⁸²⁵ Jesus Sirach In: Kaiser 2003, S.29.

⁸²⁶ Das Leben eines Bettlers ist nach Jesus Sirach allerdings zu meiden, weil es das Selbstwertgefühl zerstört (Kaiser 2003, S.34). Mit einem intakten Selbstwertgefühl kann ein verständiger Armer jedoch zu Ansehen gelangen, wenn auch nicht zu dem eines Reichen.

⁸²⁷ Kaiser 2003, S.34.

⁸²⁸ Kaiser 2003, S.40.

⁸²⁹ Kaiser 2003, S.44 und 46.

"Lebt etwa die Hyäne mit dem Hund in Frieden, und der reiche in Frieden mit dem Armen? Des Löwen Beute sind die Wildesel in der Wüste, so sind die Geringen die Weide des Reichen."⁸³⁰

Insgesamt sind im Alten Testament typische Motive der frühen Reichtumskritik zu finden, die bereits aus der griechischen Zivilisation bekannt sind. Beispielsweise taucht die Habsuchtskritik auf.⁸³¹ Die Kritik ist jedoch eher sporadisch und unsystematisch,⁸³² und dürfte - das kann anhand der inhaltlichen und teilweise formalen Analogien und der zeitlichen Aufeinanderfolge sowie der räumlichen Überschneidung der Kulturgebiete gefolgert werden, stark vom Hellenismus beeinflusst worden sein, oder zuletzt selbst geradezu als Hellenismus bezeichnet werden können.

⁸³⁰ Sir 13 1 und 18 in Berg 1995, S.46.

⁸³¹ "Wer das Geld liebt, bekommt nie genug" Koh(elet) 5,9. In Lehmann1994 S. 128.

⁸³² Siehe etwa die Liste der Kritik motive am Reichtum im Alten Testament, die Lehman (1994 S. 128) aufstellt. Darin listet Lehman sechs Punkte auf, die sich aus Verfehlungen ableiten, die nicht notwendig mit Reichtum einher gehen müssen, sondern nur gelegentlich mit Reichtum einhergehen wie z. B. Ungerechtigkeit aus Habgier oder Korruption.

Jesus von Nazareth⁸³³ hat einen ähnlich großen Einfluss auf die europäische Kultur wie Sokrates. Anders als dessen Schulen hat sich die christliche Philosophie, obwohl sie im Kern von Toleranz geprägt war, was sich an ihrer relativen Offenheit für Heiden zeigt, nicht ganz so frei und kreativ entfalten können, wie die sokratischen Philosophen, sondern bezog sich aufgrund ihres Charakters als Religion in dogmatischerer Weise auf ihren Gründer Jesus. Im Prozess der Kanonisierung⁸³⁴ bildeten sich in den ersten vier Jahrhunderten nach Christus grundlegende Schriftstücke früher christlicher Philosophie (im weiten Sinne) heraus, die heute als Neues Testament bezeichnet werden. Neben diesen Schriften sind für das Entstehen der christlichen Kirche Auslegungstexte von einflussreichen frühchristlichen Philosophen relevant. Aber auch die vom Kanon ausgeschlossenen Schriften, die Apokryphen hatten einen großen Einfluss zumindest auf das christliche Brauchtum.⁸³⁵ Zusammengenommen bilden die bezeichneten Schriftwerke die Basis der Christenheit und damit der vorherrschenden europäischen Religion.

Die Lehren Jesu sind mit diesem Schriftwerk verknüpft, denn er selbst hat keine Schriften veröffentlicht. Vergleicht man Jesus mit einem bedeuten-

⁸³³ Es bedarf keines weiteren Hinweises das die Gestalt des Christus bis heute wirkt, und über den Rahmen des Wissenschaftlichen hinausgeht.

⁸³⁴ Vgl: Cemming/Werlitz 2004, S. 29 ff.

⁸³⁵ Cemming/Werlitz 2004, S. 50 ff.

den Philosophen⁸³⁶, fallen durchaus Parallelen⁸³⁷ auf: Das Verbreiten einer ethischen Lehre, das Unterrichten von Schülern in einer Lebensgemeinschaft, das öffentliche Wirken in der Gesellschaft, der kritische Umgang mit herrschenden Meinungen, die Schlagfertigkeit gegenüber Kritikern, die intellektuelle Brillanz und das charismatisch-entschlossene Auftreten. Der tragische Tod Jesu weist sogar eine Analogie zum Tod des Sokrates auf.

Die Jesusbewegung wurde als Teil einer innerjüdischen Erneuerungsbewegung in Folge einer Krise der jüdisch-palästinensischen Gesellschaft angesehen, die Parallelen - wie z. B. die soziale Entwurzelung der Protagonisten - zu anderen Erneuerungsbewegungen, Desintegrationserscheinungen (Bettler- und Vagabundentum) und Widerstandsbewegungen derselben Gesellschaft aufweist.⁸³⁸ Motor der sozialen Unruhe, die diese Bewegungen auslöste, waren Theissen zufolge weniger die endgültig Armen, sondern eher verarmte Reiche oder in ihrem Status verunsicherte Gruppen.⁸³⁹ Jo-

⁸³⁶ Den Vergleich Jesu mit einem "klugen Philosophen" hat einer seiner Jünger, Matthäus, laut dem Thomasevangelium (13, In: Cemming/Werlitz 2004, S. 129) vorgenommen. Jesus lobte aber demgegenüber die Worte des Thomas. "Meister, völlig unfähig bin ich, in Worte zu fassen, wem Du gleichst." Eine Einordnung von Jesus als Philosoph zielt unzureichend auf das Allgemeine und ist der wissenschaftlichen Methode geschuldet. Theissen (1977 S. 91) bemerkt: "Eine soziologische Erklärung erklärt nur das Typische, nicht das Individuelle".

⁸³⁷ Es ist möglich, dass Jesus selbst über die jüdische Kultur, die seit dreihundert Jahren durch die Besetzung durch Griechen und Römer unter Hellenistischem Einfluss stand, indirekt auch von antiken Philosophen beeinflusst war. Für die Evangelisten, die von ihm berichten, ist dies noch wahrscheinlicher.

⁸³⁸ Theissen 1977 S. 9 36f.

⁸³⁹ Theissen 1977 S. 41. Im folgenden führt Theissen aber auch zunehmende soziale Ungleichheit (wachsener Reichtum), Übersiedelung, Naturkatastrophen und eine

hannes der Täufer zum Beispiel wird von Theissen als Rebellenführer und Abkömmling einer ehemals wohlhabenden Familie angesprochen. Die Jesusbewegung wendete sich als eher rurale Bewegung⁸⁴⁰ gegen urbane Einrichtungen wie den Handel. Dies kommt auch in Jesu Tempelreinigung zum Ausdruck:

"Und sie kamen nach Jerusalem. Und Jesus ging in den Tempel und fing an auszutreiben die Verkäufer und Käufer im Tempel, und die Tische der Geldwechsler [...] stieß er um"⁸⁴¹

Jesus von Nazareth hat eine radikale und konsequente Seite der Reichumsablehnung. Er rät einem sittlich guten Menschen, zur Erlangung der vollkommenen Seligkeit seinen Reichtum abzulegen:

"Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher ins Reich Gottes komme"⁸⁴²

fehlende Kompensation durch zunehmende römische Fremdherrschaft an. Die "Identitätskrise" (ebenda S. 88) wird Theissen zufolge auch durch den Konflikt zwischen Glauben an das auserwählte Volk und der Beherrschung durch das Römische Reich ausgelöst.

⁸⁴⁰ Theissen 1977 S. 46ff. Die Bewegung urbanisiert sich erst zur Zeit der ersten Gemeinden und des Paulus (ebenda S.106 ff).

⁸⁴¹ Markus, 11, 15.

⁸⁴² Markus 10.

heißt es. Wie Jesus zu dieser radikalen Geringachtung des Reichtums kommt ist nicht explizit erkennbar. Es scheint Jesus aber eher um die innere Lösung vom Reichtum zu gehen:

"Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz."⁸⁴³

Der Gläubige soll sorglos leben und auf Gott vertrauen, anstatt sich auf äußere Sicherheiten zu verlassen.

"Seht die Vögel unter dem Himmel an: Sie sähen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen; und euer himmlischer Vater ernährt sie doch."⁸⁴⁴

Das Streben nach Reichtum bildet demgegenüber einen polaren Gegensatz:

"Niemand kann zwei Herren dienen: entweder er wird den einen hassen und den anderen lieben, oder er wird an dem einen hängen und den anderen verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon."⁸⁴⁵

Der Reichtum wird dementsprechend nicht mehr als Ausweis göttlichen Segens angesehen. Jesus steht hier in deutlich in der Tradition der jüdi-

⁸⁴³ Matthäus 6, 21.

⁸⁴⁴ Matthäus 6, 26.

⁸⁴⁵ Matthäus 6, 24.

schen Weisheitslehren aus der hellenistischen Zeit des Alten Testaments. Der Reichtum wird auch nicht als Instrument wahrgenommen, das dem Menschen dient, sondern als eine Art dämonische Macht, die den Menschen beherrscht.⁸⁴⁶ Ähnlich wie bei den frühen antiken Philosophen wird diese Haltung nicht weiter ausgeführt und begründet. Es ist denkbar, dass - analog zu den griechischen Philosophen - die Struktur der Gesellschaft und die Position der Protagonisten in dieser Gesellschaft allein für diese Reichtums-Sicht verantwortlich ist. Jesus und die frühen Christen, die Jünger und Apostel, waren "Wandercharismatiker."⁸⁴⁷ Sie bewegten sich in einer krisenhaften Welt, die erneuert werden sollte. Ein Festhalten an äußeren Gütern lässt den Wunsch nach sozialer Veränderung naturgemäß in den Hintergrund treten. Der Reichtum Einzelner stützte sich grundsätzlich auf die Legitimation der aktuellen Gesellschaftskonstitution mit ihren Priestern, Tempelwirtschaften und römischen Besitzern. Reiche Menschen mussten eben aufgrund ihres Reichtums ein Interesse daran haben, die grundsätzliche Struktur der Gesellschaft so zu lassen wie sie ist.⁸⁴⁸ Jesus rief im Gegenteil dazu auf, den Besitz und sogar die Familie zu verlassen und ihm nachzufolgen. Der Mammon ist das Sinnbild für die Verhaftung

⁸⁴⁶ Dschulnigg 1995, S.66.

⁸⁴⁷ Theissen 1997.

⁸⁴⁸ Das heißt aber nicht, dass reiche Menschen die Jesusbewegung ablehnen mussten. Im Gegenteil hat die Jesusbewegung auch reiche Menschen angezogen, genau wie die Kyniker in der griechischen Welt reiche Menschen fasziniert haben. Gerade die höhere gesellschaftliche Anerkennung durch die demonstrative Ablehnung äußerer Güter, gerade die Demonstrative Annahme des Habitus des Besitzlosen und das damit verbundene kulturelle Kapital mag ein zusätzlicher Beweggrund gewesen sein, die Bewegung zu unterstützen oder sich ihr anzuschließen.

am Äußeren und am bequemen Einrichten im Diesseits. Er steht somit dem Himmelreich und der Aufgabe der irdischen Verhaftung entgegen.

Neben dieser radikalen Seite von Jesu Reichtumsablehnung gib es auch eine sanftere, gemäßigtere. Darin kommt zum Ausdruck, dass der Mensch neben seiner diesseitigen Hinwendung auch eine Hinwendung zum himmlischen kennen sollte. Der Reichtum steht der himmlischen Seite nicht zwingend entgegen, sondern er ist einfach nicht ausreichend, um dem Menschen eine lebenswerte Heimat auf Erden zu geben:

"Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das aus dem Munde Gottes geht"⁸⁴⁹

Das Materielle reicht für ein gutes Leben nicht aus. Daher soll es im Sinne einer frommeren Lebensführung leicht hingegeben werden:

"Wenn du nun Almosen gibst, sollst Du es nicht vor dir ausposaunen lassen, wie es die Heuchler tun [...] damit sie von den Leuten gepriesen werden. Wahrlich ich sage euch: Sie haben ihren Lohn schon gehabt."⁸⁵⁰

Entsprechend dieser Reichtumsauffassung des 'Schulgründers' kommt es in der christlichen Urgemeinde und durch die Apostel teilweise in stoisch-kynischer Begrifflichkeit (αυταρκεια) immer wieder zu Aufrufen, sich mit wenigem zu begnügen, Reiche nicht höher zu achten als Arme und wohltä-

⁸⁴⁹ Matthäus 4, 4.

⁸⁵⁰ Matthäus 6, 2-4.

tig zu sein.⁸⁵¹ Die Habgier⁸⁵² dagegen ist das Schreckbild der Christen, verstärkt vermutlich durch die Verfehlung des Judas, der Jesus um 30 Silberlinge verraten haben soll. Das Jedermann-Problem wird zur "eschatologischen Relativierung des Eigentums."⁸⁵³ Das Leben in der christlichen Gemeinde ist daher vom Almosensammeln und Verteilen geprägt.⁸⁵⁴

Das hohe Ansehen der frühen Kirche gründete sich wesentlich auf ihre karitativen Leistungen.⁸⁵⁵ Paradoxerweise führt die freigebige und reichumsverachtende Haltung der Urgemeinden zu einem Anwachsen ihres eigenen Reichtums. Petrus kann das Erbe eines römischen Senators antreten und weist auch die bedeutende Zuwendung einer der freizügigen Liebe frönenden reichen Römerin nicht zurück.⁸⁵⁶ Paulus sucht in den Urgemeinden stärker den Kompromiss zugunsten einer gemäßigten Auffassung von Besitz. Man soll besitzen, als besäße man nichts.⁸⁵⁷ Gütergemeinschaft oder Besitzaufgabe werden zunehmend weniger gefordert.⁸⁵⁸ Im dritten

⁸⁵¹ Vgl. Dschulnigg 1995, S.75ff / Hengel 1973 S.56 ff.

⁸⁵² Die Habgier galt im Mittelalter als eine der sieben Todsünden (Spufford 2004, S. 35).

⁸⁵³ Hengel 1973 S.47.

⁸⁵⁴ Geerlings 1995, S.84. Russell (2000, S.323) leitet dies aus dem Spätjudentum ab.

⁸⁵⁵ Geerlings 1995, S.85 und Russel, Philosophie des Abendlandes, 2000, S. 343.

⁸⁵⁶ Geerlings 1995, S. 86.

⁸⁵⁷ Nach einer längeren katholischen Auslegungstradition von 1 Kor 7,30. Siehe auch Spieker 2005, S. 152.

⁸⁵⁸ Trzaskalik 1986, S. 29 und 31.

Jahrhundert sind einige Gemeinden so reich, dass sie zu einer finanziell motivierten Christenverfolgung Anlass geben.⁸⁵⁹

Das alles zeigt, wie viel Achtung die christliche Philosophie auch von Seiten reicher Menschen erhalten hat und wie schnell sich das kulturelle Kapital der Wandercharismatiker und Gemeindevorsteher in ökonomisches Kapital umwandeln ließ. Der aufkommende Gegensatz zwischen dem Reichtum einzelner Christen und Gemeinden zu der radikaleren Reichtumsablehnung Christi veranlasst die Christen zu einer kontroversen Auseinandersetzung mit diesem Thema. In den ersten Jahrhunderten der Christenheit lehnen einige Autoren und Gruppen, wie der Verfasser der apokalyptischen Schrift "Hirt des Hermas"⁸⁶⁰, die Essener und die Pelagianer⁸⁶¹ den Reichtum gemäß der dargestellten radikaleren Seite Jesu rigoros ab. Crypian, Bischof von Karthago, verteilt sein Vermögen unter die Armen und predigt Askese und Gütergemeinschaft.⁸⁶² Viele Spätere folgten seinem Beispiel und verschenkten, wie Ambrosius⁸⁶³, ihren Reichtum oder lebten,

⁸⁵⁹ Geerlings 1995, S.86 nach Crypian. Auch Theissen (1977 S. 108) zählt zu den ersten Gemeinden "sozial höher stehende Christen."

⁸⁶⁰ Geerlings 1995, S.90. "Auf die Frage des Hermas, wann die Reichen für Gott brauchbar sein werden, antwortet der Hirt: Dann, wenn der Reichtum weggehauen ist." Dagegen Wacht (1983, S. 73): "So kann Hermas doch immerhin sagen: Selig sind die die Besitz haben, und die Einsicht gewinnen, dass ihr Reichtum vom Herrn stammt"

⁸⁶¹ Kessler 1999 (z. B. S.74ff).

⁸⁶² Geerlings 1995, S.92.

⁸⁶³ Russel 2000, S.349. Ambrosius sieht das Eigentum als Folge menschlicher Habsucht, gegen den Willen Gottes an (Osborn S.416).

wie Hieronymus⁸⁶⁴, in Askese. In der Verpflichtung der Benediktiner, in Armut zu leben⁸⁶⁵, setzt sich diese Linie, mit Gregor dem Großen als berühmteres Beispiel, fort. Bis in die heutige Zeit: Papst Benedikt lebte als Bischof sehr bescheiden und verkörpert die Hoffnung, während seines Pontifikats die Ärmeren stärker zu unterstützen.⁸⁶⁶

Demgegenüber zielt Clemens von Alexandrien (um 200 n. Chr.) mehr auf den inneren Abstand zum Reichtum und auf die gemäßigtere Seite von Christi lehren ab. In seiner Schrift "Welcher Reiche wird gerettet werden?" betont er in philosophisch geschulter Weise, dass der Reichtum an sich nichts Schlechtes sei, sondern nur der falsche Umgang mit ihm:

Der Reichtum [...] kann seinem Wesen nach nur dienen, nicht herrschen. Man darf also dem, das von sich aus weder die Eigenschaft "gut" noch die Eigenschaft "schlecht" besitzt, keine Schuld geben, da es unschuldig ist, vielmehr nur dem, der es gut oder schlecht verwenden kann."⁸⁶⁷

Clemens lehnt eine Dämonisierung des Reichtums in Form eines verführerischen Herrschers Mammon also ab. Wie sollte, fragt Clemens, das Gebot der Wohltat erfüllt werden, wenn alle arm wie Bettler sind?

⁸⁶⁴ Russel 2000, S.354.

⁸⁶⁵ Russel 2000, S.390.

⁸⁶⁶ Artikel in der Zeitung "Die Welt kompakt" vom 14.3.2013, S.3.

⁸⁶⁷ Clemens von Alexandrien, Welcher Reiche wird gerettet werden?, 14, 3 und 4.

"Denn es ist unmöglich und undenkbar, dass einer, dem es an dem fürs Leben Nötigen fehlt, nicht in seinem Denken niedergebeugt und von dem Höheren abgehalten wird, da sein Sinn immer darauf gerichtet ist, sich jenes irgendwoher oder auf irgend eine Weise zu verschaffen."⁸⁶⁸

Die materielle Ausstattung des Individuums beeinflusst also auch nach Clemens das Denken und den *Habitus* und knüpft damit an Aristoteles an. Auch Clemens vertritt die Philosophie, dass dem höher Gesinnten eine gewisse Erhabenheit zukommen sollte, aber nicht unbedingt eine Erhabenheit *über* den Besitz, sondern *durch* den Besitz.

Es führt, so Clemens, zu nichts, den Reichtum äußerlich abzugeben, innerlich aber weiter an ihm zu hängen:

"Denn jene Männer alter Zeit verachteten zwar die äußeren Güter, verließen ihren Besitz und gaben ihn hin, die Leidenschaften ihrer Seele aber haben sie vielleicht noch gesteigert. Denn sie gerieten in Übermut und Hofart und Eitelkeit und verachteten die anderen Menschen, in dem Wahn, dass sie selbst etwas getan hätten, was eigentlich über die Kraft eines Menschen geht."⁸⁶⁹

Als Christ solle man die Reichen nicht ablehnen, sondern, sofern sie innerlich irren, sie zu erlösen suchen.⁸⁷⁰ Wohltaten dagegen sollen - darin liegt Clemens auf einer Linie mit den stärker reichtumskritischen Christen - be-

⁸⁶⁸ Clemens von Alexandrien: Welcher Reiche wird gerettet werden?, 13, 1.

⁸⁶⁹ Clemens von Alexandrien: Welcher Reiche wird gerettet werden?, 12, 2.

⁸⁷⁰ Clemens von Alexandrien, Welcher Reiche wird gerettet werden?, 1, 4.

reitwillig gewährt werden und eine längere und umfassende Hilfe mit einschließen.⁸⁷¹

Schon im frühen Christentum wird erkennbar, wie eine sehr reichtumskritische Bewegung⁸⁷² allmählich selbst durch Zuwendungen Reichtum ansammelt, auch mehr von reichen Mitgliedern mitgetragen wird und sich in der Folge zunehmend ideologisch mit dem Reichtum arrangiert. Clemens diskutiert schon die Frage, welcher Reiche gerettet werden kann, anstatt, wie noch in dem Nadelöhr-Vergleich von Mk 10, zu postulieren, das Reichen das himmlische Glück verwehrt bleibe. Mit der Wandlung der materiellen Grundlage der Jesusbewegung - von einer ruralen Glaubens- und Protestbewegung die von wandernden und besitzlosen Menschen vertreten wird, hin zu einer auch urban und über Ländergrenzen hinweg fest etablierten, reichen Institution - geht auch die Veränderung ihres Denkens einher: Clemens distanziert sich bereits deutlich von der früheren Praxis bedeutender Mitglieder der Bewegung, ihren Besitz hinzugeben und unterstellt diesen "Wahn".

⁸⁷¹ Clemens von Alexandrien und mehr , Welcher Reiche wird gerettet werden?, 32, 6.

⁸⁷² Die Reichtumskritik steht nicht im Zentrum der Jesusbewegung. Andere Themen übten ebenfalls eine Anziehungskraft und Identifikationsmöglichkeit aus, so dass eben auch reiche Menschen sich aufgerufen fühlten, sich der Bewegung anzuschließen.

Die Patristik ist in der Philosophiegeschichte die Zeit, in der Philosophen und Kirchenväter auf Basis der vorhergegangenen Apostel grundlegend christlich philosophieren. Sie wird etwa im Zeitraum des zweiten bis achten Jahrhundert angesetzt.⁸⁷³ Zwei Ereignisse lassen es sinnvoll erscheinen, sie hier um etwa 300 beginnen zu lassen. Das erste ist der Tod des vorerst letzten bedeutenden heidnischen europäischen Philosophen, Plotin um das Jahr 270. Das andere ist die Kostantinische Wende 313, mit der sich der Kaiser von Rom dem Christentum zuwendete, so dass das Christentum nicht mehr verfolgt, sondern begünstigt wurde, was dazu führte, dass das Christentum Staatsreligion wurde. In der Patristik hat der christliche Glaube Vorrang vor der Philosophie. Die griechisch-römische Philosophie ist zwar die Bildungs-Grundlage der Patristiker, sie wird aber von dem dominierenden christlichen Glauben absorbiert, beziehungsweise erweitert und umgedeutet.

Das in der Patristik "überragende"⁸⁷⁴ philosophische Werk stammt von dem "bedeutendsten lateinischen Kirchenschriftsteller der Spätantike"⁸⁷⁵ von dem vom Neuplatonismus beeinflussten kaiserlichen Redner und späteren Bischof Augustinus. Als frommer Christ befindet sich auch Augustinus, im Zwiespalt angesichts der Verlockungen des Reichtums, denen er zugunsten der höherwertigen Gebote Gottes widerstehen will:

⁸⁷³ PL, Patristik.

⁸⁷⁴ PL, Patristik, S. 429.

⁸⁷⁵ WAP, Augustinus, S. 101 (Gondeck).

"Unser Gefallen ruht [...] auf Gold und Silber [...] und dennoch, man darf sich im Trachten nach all dem nicht von dir entfernen, Herr, noch von Deinem Gesetz abgehen."⁸⁷⁶

Reichtumsverzicht findet bei Augustin zwar Zuspruch, jedoch dürfe man nicht glauben, dass allein reiche für das Seligwerden aus.⁸⁷⁷ Die Gnade Gottes, das Seligwerden in Gott, ist das Entscheidende.⁸⁷⁸ Augustinus führt daher im Gegenteil des Clemens Linie fort und stellt sich in dem Streit um die Frage, ob die Reichen selig werden können, auf die Seite derjenigen, die Reichtum und ein Leben in Hoffnung auf Erlösung für miteinander vereinbar halten. Heftig polemisiert er gegen die pelagianische Reichtumskritik.

"Denn manche von ihnen, glaube ich, die solches dreist und unklug reden, empfangen, in ihren Bedürfnissen durch reiche, fromme Christen Unterstützung. [...]Denn auch die Kirche [...]hat ihren Weinberg und ihre Winzer."⁸⁷⁹

Mit dieser Haltung vertritt Augustinus die Meinung der Mehrzahl der Theologen der Patristik, die "Reichtum als Gottesgabe, soziale Unterschiede als

⁸⁷⁶ Augustinus, Bekenntnisse II, 5.

⁸⁷⁷ Kessler 1999, S.96.

⁸⁷⁸ Gombocz 1997, S. 313.

⁸⁷⁹ Augustinus in Kessler 1999, S.97.

von Gott geordnet und somit das Recht auf Privateigentum als unantastbar betrachtete."⁸⁸⁰

Demgegenüber gab es aber auch Theologen, die sehr reichtumskritisch eingestellt waren und die geregelte Versorgung der Armen durch die Reichen und mittel-begüterten forderten wie Johannes Crystomus oder Basilius von Cäsarea, der den Reichen vorwirft, das Gemeinsame zum Privateigentum gemacht zu haben.⁸⁸¹ Die Reichen, so Basilius, haben ihre Güter nur deshalb von Gott erhalten, "um die Lebensbedürfnisse zu befriedigen und im Übrigen damit die Armen zu versorgen."⁸⁸²

Diese radikal reichtumskritischen Stimmen konnten sich nicht durchsetzen. Stattdessen fand eine stärkere Orientierung an der hellenistischen Reichtumsphilosophie statt. Diese Reichtumsphilosophie erlaube es nämlich der Kirche, von den radikaleren Forderungen gegen die Reichen abzuweichen und somit *in der politischen Praxis* erfolgreicher zu sein, gewissermaßen leichter einen Bund mit den Reichen zu schließen, so dass die christliche Kultur tragfähig blieb und wurde - und zugleich die von Christus vorgegebene Ablehnung des Reichtums *in der Theorie* weiter zu betreiben. Keine andere Philosophie des Reichtums war dafür besser geeignet als die erprobte griechische Philosophie, besonders die der Stoiker. Die radikaleren orientierten sich zusätzlich eher an den Platonikern, die späteren Scholastiker an der Peripatetiker mit ihrer Schätzung des in adeliger Weise vorhandenen Besitzes im großen Ausmaß bei gleichzeitiger Verachtung des Handels und der Zinswirtschaft. In jedem Fall bot die griechi-

⁸⁸⁰ Trzaskalik 1986, S. 34.

⁸⁸¹ Trzaskalik 1986, S. 34.

⁸⁸² Basilius von Cäsaria in Trzaskalik 1986, S. 34.

sche Reichtumsphilosophie ein variantenreiches Arsenal, dessen sich die Christenheit bedienen konnte.

Anicus Manlius Torquatus Severinus Boethius, der "letzte Römer", wie er genannt wird, "siedelt auf dem schmalen Streifen Niemandsland, der die Zeitalter scheidet."⁸⁸³ Schon als "erster Scholastiker"⁸⁸⁴ bezeichnet, lässt seine wirkungsmächtige Schrift "Troost der Philosophie", die er nach einem politisch einflussreichen Leben, durch den Ostgotenkönig Theoderich zum Tode verurteilt, im Gefängnis abfasst, neuplatonische Gedanken erkennen. Die vollkommene Glückseligkeit ist in Gott. Höhere, nicht vom Äußeren zu beeinträchtigende Werte liegen in der Seele: Sittlichkeit und die Erkenntnis der Wahrheit. Irdische Güter wie Ruhm, Macht, Lust und Reichtum sind dagegen Leihgaben der Fortuna. Sie können dem Menschen nie wirklich gehören, denn sonst könne er sie nicht wieder verlieren.⁸⁸⁵ "Was willst du äußere Güter ergreifen, statt deine eigenen?"⁸⁸⁶, fragt Boethius in hellenistischer Weise.

"Sind Reichtümer euret wegen oder aus ihrer eigenen Natur kostbar? Was gilt mehr an ihnen, das Gold oder die Masse des aufgehäuften Geldes? Es glänzt doch mehr beim Ausgeben als beim Anhäufen, da ja Habsucht immer verhasst, Freigebigkeit beliebt macht. Wenn aber das, was auf einen anderen übertragen wird, bei Niemandem ausharren kann, dann ist auch das Geld nur insofern wertvoll, als es in seiner Übertragung auf andre, als Geschenk benutzt, aufhört eigener Besitz zu sein. Wenn umgekehrt alles Geld, das überall unter

⁸⁸³ Pieper in Scherer 1993, S.30.

⁸⁸⁴ WLP, S.196.

⁸⁸⁵ Boethius, Troost der Philosophie II, 2.

⁸⁸⁶ Boethius, Troost der Philosophie II, 5.

den Menschen verteilt ist, auf einen einzigen gehäuft würde, so würde es alle anderen arm machen." ⁸⁸⁷

Dieses Zitat enthält - was selten vorkommt - so etwas wie eine *Argumentation* zur Abwertung des Reichtums. Das Geld erführe erst im Moment der Weitergabe seinen Wert, daher brauche man es nicht horten. Das Ausgeben, durch das der Nutzen entsteht reduziere zugleich den Reichtum. Diese Argumentation ist trotzdem wenig überzeugend, da die Wertaufbewahrungsfunktion des Geldes und seine Funktion als Zahlungsmittel seinen Wert ausmacht und ihn eben nicht erniedrigt. Das Zitat zeigt, dass Boethius, wie fast alle Philosophen vor ihm letztlich von der Annahme ausgeht, dass ein Reichtum, müsse des Anderen Armut sein. Die Gütermenge wird als Gegeben angesehen und die Vorstellung einer möglichen realen Vergrößerung der weltweiten Gütermenge durch wirtschaftliche Aktivität scheint fern gelegen zu haben.

Wie Epikuros sieht Boethius den Menschen von Natur aus mit Wenigem auskommen, der Überfluss gereiche letztendlich nur zu Schaden. Reichtum, so des Boethius Erkenntnis, ist der Versuch, den eigentlichen Mangel durch Überfluss zu verjagen. Ein solches Vorgehen bewirke jedoch das Gegenteil.

"Ist euch aber wirklich kein Gut zu eigen und eingepflanzt, so dass ihr eure Güter in äußeren und fremden Gütern suchen müsst?"⁸⁸⁸

⁸⁸⁷ Boethius, *Trost der Philosophie* II, 5.

⁸⁸⁸ Boethius, *Trost der Philosophie* II, 5.

Wer sich selbst des Reichtums am meisten für würdig hält, ist eigentlich der Schlechteste. Reichtum sei ein Scheingut, dessen erstes Entstehen - ob seiner Wirkung, vom eigentlichen Gut abzulenken - folgerichtig beklagt wird.⁸⁸⁹ Auch die Habsuchtskritik taucht auf:

"Welcher Zügel vermag jemals dem tollen Drang Grenzen zu setzen?"⁸⁹⁰

Neben diesen bekannten und nicht zwingend überzeugenden Anführungen gegen die Achtung des Reichtums liefert Boethius aber eine philosophische Argumentation dafür, dass mit Reichtum nicht das Ziel der Seelenruhe zu erreichen ist. Die Philosophie, die sich - allegorisch - als tröstende Frau zum leidenden Erzähler gesellt, fragt diesen:

"Der du eben noch im Reichtum schwammst: Hat unter jenem Überfluss von Schätzen deinen Geist niemals Angst getrübt, die aus irgendeiner Unzufriedenheit erwuchs? In der Tat, sagte ich, ich kann mich nicht erinnern, jemals so freien Geistes gewesen zu sein, dass mich nicht irgendeine Sorge geängstigt hätte. - Nicht wahr, weil etwas fehlte, was Du ungern vermisstest, oder weil etwas da war, dessen Abwesenheit dir lieber gewesen wäre? - So ist es, sagte ich. Also wünschst du das eine herbei das Andere hinweg? - ich gestehe es, sagte ich. - Was man sich aber wünscht, sagte sie, das entbehrt man. - Gewiss, sagte ich. - Wer nun etwas entbehrt, genügt nicht vollauf sich selbst - Sicher nicht, sagte ich. - Dich bedrängte also ein solches Nichtgenügen inmitten Deiner Schätze, sprach sie. - Was denn sonst, sprach ich. - Also vermag Reichtum

⁸⁸⁹ Boethius, *Trost der Philosophie* II, 5c.

⁸⁹⁰ Boethius, *Trost der Philosophie*, zweites Buch, 2c.

nicht bedürfnislos und selbstgenügsam zu machen, und gerade das schien er zu versprechen."⁸⁹¹

Im Angesicht der Verkündigung des Himmelreichs durch Jesus und die Christenheit und nach über tausend Jahren Philosophie der Genügsamkeit und Hochschätzung der Tugend und der Seele als nicht-körperlichem und nicht-äußeren Gut von Pythagoras bis Plotin ist es inzwischen selbstverständlich, dass die Seelenruhe das höchste Gut ist. Boethius kann daher den Reichtum, da er die Seelenruhe nicht befördert, als unwichtig ansehen.

Auch wenn Boethius seine Gedanken etwas argumentativer hervorbringt, bewegt er sich ganz auf der Linie der antiken Reichtumsphilosophie. Er zeigt außerdem in Fortführung insbesondere der stoischen Lösung des Reichtumsproblems - wie zugleich reich sein und dennoch die positive Wirkung einer Erhabenheit über den Reichtum auf die eigene soziale Position nutzen? - wie erfolgreich diese Philosophie in die Christenheit zu integrieren ist. Auch wenn der einzelne Protagonist selbst wie hier bei Boethius auch einmal eher von rein philosophischen Einsichten motiviert gewesen sein mag, so waren es doch einerseits die - wie dargestellt unter anderen Motivationen entstandenen - philosophischen Traditionen, die ihn dabei prägten, andererseits hat auch Boethius Philosophie diese Tradition verstärkt. Boethius zeigt seinen vielen christlichen Nachfolgern, dass es möglich ist, ein Leben in Reichtum zu führen und dennoch in weiser Einsicht der Erhabenheit über den Reichtum sein Leben zu beschließen.

⁸⁹¹ Boethius, *Trost der Philosophie* III, 2c.

II C 5 DER "SPAGAT" DER KIRCHE: DIE REICHTUMSPHILOSOPHIE IM MITTELALTER

Die Schließung der Platonischen Akademie im Jahr 529 markiert das letzte Datum, an dem man das Ende der Antike ansetzen kann.⁸⁹² Im gleichen Jahr wurde das Urbild des europäisch-mittelalterlichen Klosters, das Kloster Monte Cassino von Benedikt von Nursia gegründet. Für die Soziologie der Philosophie haben diese beiden Ereignisse einschneidende Bedeutung. Zumindest machen sie "so etwas wie eine Grenze sichtbar."⁸⁹³

Im Mittelalter verschwand die städtische Philosophenkultur. An ihre Stelle tritt das Denken der Geistlichkeit. Die Bildung wird von Mönchen vertreten und erhalten. Das Philosophieren findet auf Basis der engen Vorgaben der kanonischen kirchlichen Schriften statt und ist auch dabei noch stark eingeschränkt.⁸⁹⁴ Die kirchliche Kultur ist nicht auf eine Erforschung der Schöpfung durch Freidenkertum und auf eine blühende Ideenvielfalt sondern auf eine intellektuelle Kontraktion, auf Bewahrung der kanonischen Überlieferung und auf eine Vereinheitlichung des Denkens aus. Somit

⁸⁹² Scheerer 1993, S.11. Das früheste Datum des Endes der Antike wird 306 angesetzt wegen des Regierungsantritts des (später christlichen) Kaisers Konstantins in Rom in diesem Jahr.

⁸⁹³ Piper in Scheerer 1993, S.11.

⁸⁹⁴ Die Seiten 43 bis 80 von Georg Scherers Philosophie des Mittelalters geben über die vielen Fälle Auskunft, in denen philosophische Theologen in der Zeit von 800 bis 1300 trotz ihrer sehr frommen Denkweise aufgrund des Urteils von kirchlichen Synoden und nach Konzilsbeschlüssen ausgepeitscht, gefangengesetzt und vom geistigen Austausch (auch vom Lesen und Schreiben) abgeschnitten wurden. Z. B. der Mönch Gottschalk (ebenda S.57) und der Theologe Abaelard (ebenda S.79).

konnte die gesamte mittelalterliche Philosophie, nachdem sie nach der Völkerwanderung bis zur karolingischen Renaissance völlig erloschen war auch nach dieser Wiederentdeckung der Bildung keine lebhaftere Ideenquelle außerhalb der antiken und christlichen Vorgaben entfalten.

Die ängstliche Repressivität der Repräsentanten der Bildungselite im Mittelalter scheint pathologische Züge zu tragen, hat aber auch einen machtpolitischen Grund: Die herrschende philosophisch-theologische Lehre im Mittelalter stützt das System der Kirchenherrschaft. Als solche wird sie von dieser Herrschaft kontrolliert und kleinste Abweichungen werden 'eingeebnet'.⁸⁹⁵ Später mündet dieser Machtanspruch in die Einrichtung der Inquisition.

Gerade die Reichtumsphilosophie des Mittelalters verläuft daher zunächst völlig im Fahrwasser der Antike oder ist gar nicht vorhanden, wie auch Reichtum, Bildung und Urbankultur im Frühmittelalter kaum verbreitet sind. Zum Ende des Mittelalters bedeuten die zunehmenden sozialen Veränderungen jedoch eine Herausforderung für die Reichtumsphilosophie.

⁸⁹⁵ Dabei spielt es keine Rolle, wenn sich die 'Abweichler' direkt auf die Gedanken unanfechtbarer Autoritäten wie die des Augustinus berufen. Auch fordern die 'Abweichler' aus heutiger Sicht keineswegs einschneidige Reformen wie später Luther und seine Vor- und Nachgänger. Im Grunde sind die für das Leben der Protagonisten so folgenschweren Auseinandersetzungen - ohne die seltene Feinsinnigkeit und Tiefe ihrer Philosophie zu verkennen - theologische Spitzfindigkeiten. Dass bereits kreative Diskussionsansätze zur Beschaffenheit der Trinität Gefängnishaft zur Folge haben konnten, zeigt, wie das europäische Mittelalter eine Art totalitäre Kultur herausgebildet hatte. An spitzwichtigen Fragen zeigte sich der Unterschied im Umgang mit der Lehre. Kritische, kreative und philosophische Reflexion auf der einen, bedingungslos passives Annehmen im guten Glauben auf der anderen Seite. Das eine wurde bekämpft, das andere gefördert (für Verweise siehe vorige Fußnote).

Die Gesellschaft ist agrarisch und ständisch geprägt, Reichtum außerhalb des Adels und Klerus kaum vorhanden. Eine Reichtumsphilosophie ist nicht greifbar.⁸⁹⁶ Um 1200 kam es dann neuerlich zu der historischen Wandlung einer Gesellschaft durch Geld: Die europäische Naturalwirtschaft entwickelte sich zu einer Geldwirtschaft.⁸⁹⁷ Die Folgen dieses Wandels sind ähnlich, wie jene, die sich in der griechischen und jüdischen Gesellschaft gezeigt haben: Der Reichtum gerät in die Kritik der Bildungselite. Es entstehen die Bettelorden, die nicht nur auf Privatbesitz, sondern auch auf Reichtum der Bruderschaft verzichten. In der *Regula non bullata* des Franz von Assisi finden sich die Grundideen der franziskanischen Bewegung, denen zufolge der Umgang mit Geld oder die Annahme von Machtpositionen gänzlich abgelehnt wird.⁸⁹⁸ Die Mönche hatten in völliger Armut zu leben:

⁸⁹⁶ Im elften Jahrhundert ist zunächst höhere Wertschätzung der Arbeit spürbar. Die Arbeit der Bauern ermögliche den höherstehenden Gesellschaftsmitgliedern ihre Tätigkeit heißt es in der Schrift *Colloquy* des Aelfric, Abt von Eynsham und in den Predigten des Gerad, Bischof von Cambrai (Botton 2006, S. 81).

⁸⁹⁷ Trzaskalik 1986, S.36. Nach Duby (1977 In Schultz 1994, S. 179) wurde die Rückkehr zur Geldwirtschaft paradoxerweise von der Christenheit befördert - durch ihr Ansammeln von Geld, das nun nicht mehr als Sühne veropfert, sondern der Kirche überlassen wurde. Nach Braudel (1985 In: ebenda S. 183) war noch um 1713 das Bargeld unter den Bauern in Europa, obwohl es seit dem 12. Jahrhundert Kleingeld gab, kaum verbreitet. Vor allem genueser Kaufleute und portugiesische Könige setzten bereits ab 1385 stark auf geldwirtschaftliche Aktivitäten (Walter 2006, S.85.) Auch die oberitalienischen Stadtstaaten und Holland waren Motoren der Geldwirtschaft. In Florenz befanden sich im frühen 14. Jahrhundert angeblich 80 Banken und die Verwendung von Schecks wurde üblich (Spufford 2004, S. 28). In Brügge besaß 1400 jeder 40. ein Bankkonto (ebenda S. 29).

⁸⁹⁸ Trzaskalik 1986, S.37.

"Wenn uns der Arbeitslohn nicht gegeben wurde, nahmen wir Zuflucht zum Tisch des Herrn, indem wir von Tür zu Tür Almosen bettelten."⁸⁹⁹

Franz von Assisi mag in seiner persönlichen Skurrilität und in der Unbedingtheit der Reichtumsablehnung die Kyniker zum Vorbild gehabt haben. Anders als Jesus, der noch dem Kaiser gegeben haben wollte, was des Kaisers ist, hat Franziskus Geld nicht einmal anfassen wollen. Der Sohn eines Tuchfabrikanten, der im Bürgerkrieg um Assisi auf der Seite der bürgerlichen Aufständischen gekämpft hatte und von der Obrigkeit eingekerkert wurde, rügte später einen Mönch, der Geld aufhob und wies ihn an, es zum Schweinemist zu bringen, wo es hingehöre.⁹⁰⁰

Diese reichtumskritischen, christlichen Bewegungen waren sozialkritisch und standen daher im Konflikt mit der Kirche. Denn die Kirche hatte ein ähnliches Problem wie die Philosophen der Antike: Einerseits lehnten sie den Reichtum offiziell ab und erfuhr dadurch Wertschätzung als erhabene Instanz. Andererseits war sie selbst zunehmend reich geworden. Sie war ein Profiteur der aktuellen Gesellschaftsordnung mit ihrer Ungleichheit und ihrem Reichtum. Die Kirche kooperierte sogar mit italienischen Bankiers, um die Steuern aus und für die Kreuzzüge (auch die *Kreuzzüge nach Innen* als kirchliche Machtpolitik) zu deponieren und weiter zu verlei-

⁸⁹⁹ Franz von Assisi, Testament. In: Trzaskalik 1986, S.37.

⁹⁰⁰ Schönburg 2005, S.206.

hen.⁹⁰¹ Zeitweise waren Kirchenämter käuflich.⁹⁰² Dementsprechend hat auch die Kirche ein Reichtumsproblem. Aus dem Reichtumsproblem der Philosophen wird das *Reichtumsproblem der Kirche*.

Dieses Reichtumsproblem wird an den gläubigen Armutsbewegungen deutlich. Zwar wurde Franziskus zwei Jahre nach seinem Tod heiliggesprochen, seine Regeln allerdings von Seiten des Papstes weitmöglichst

⁹⁰¹ Walter 2006, S. 44.

⁹⁰² Russel 2000, S. 421. "Sylvester II. charakterisiert die Bischöfe mit ihren eigenen Aussprüchen: "Ich habe Gold gegeben und das Episkopat erhalten. [...] ich ordinarie einen Priester und erhalte Gold.""

abgeschwächt.⁹⁰³ Ähnliche Bewegungen wie die der Hutterer⁹⁰⁴ oder der Waldenser⁹⁰⁵ wurden sogar als Häresie verfolgt.⁹⁰⁶ Arnold von Brescia hatte die Kirche zur Armut reformieren wollen und wurde 1155 dafür gehängt.⁹⁰⁷ Papst Urban der V verdammt 1368 offiziell die Lehre, dass Pri-

⁹⁰³ Es gibt Anzeichen dafür, dass die gesamte franziskanische Bewegung von Seite der Kirche korrumpiert wurde. Russel (2000, S. 460) schreibt dazu folgendes: "Bei seiner Rückkehr musste er [Franz von Assisi] feststellen, dass sich die Franziskaner ein Haus gebaut hatten, er war tief betrübt darüber, doch bewog oder zwang ihn der Papst nachzugeben. [...] wenn es den Teufel wirklich gäbe, hätte er an dem weiteren Schicksal des von dem heiligen Franziskus gegründeten Ordens seine hellste Freude gehabt. Der unmittelbare Nachfolger des Heiligen als Haupt des Ordens war Bruder Elias, der in Luxus schwelgte und das Gelübde der Armut gänzlich aufgab. [...] die Inquisition, sieben Jahre nach seinem Tod ins Leben gerufen, lag in verschiedenen Ländern hauptsächlich in den Händen der Franziskaner. Eine kleine Minderheit, die sogenannten Spiritualen, blieb seiner Lehre treu, viele von ihnen wurden als Ketzer von der Inquisition verbrannt. [...] Das Leben des Franziskus hatte nur dazu gedient einen weiteren reichen und korrupten Orden zu schaffen, die Hierarchie zu stärken und die Verfolgung aller derer zu erleichtern, die sich durch sittlichen Ernst oder Freiheit des Denkens auszeichneten."

⁹⁰⁴ Willenbrock (2006, S. 256) zufolge war Peter Walbot ein "Hutterer und Vordenker der Glaubensgemeinschaft, die bis heute Privateigentum ablehnt" Walbot schreibt: "Je mehr Eigentum die Menschen haben, je mehr mangelt es ihnen" Walbot, "Gemeinschaft der Güetter" (in: ebenda).

⁹⁰⁵ Der Name geht auf den Gründer der Bewegung zurück: Ein südfranzösischer Kaufmann namens Waldes, der ähnlich wie Franziskus aus religiösen Gründen in Armut lebte und predigte.

⁹⁰⁶ Lenski 1973, S. 27.

⁹⁰⁷ Blühdorn 1979, S. 418.

vateigentum Sünde sei.⁹⁰⁸ Unmittelbar davor kam es durch die Pest in Europa zu einer der "größten Vermögensverschiebungen oder -Umschichtungen der europäischen Geschichte."⁹⁰⁹ Die Kirche nahm das Vermögen der verstorbenen größtenteils an sich.⁹¹⁰ Die katholische Kirche hatte sich als Institution der bestehenden Sozialordnung - von der sie besonders profitierte - verpflichtet. Die kirchlichen Würdenträger waren eine Art Adel (dieser Charakter wird als *Feudalstruktur der Kirche*⁹¹¹ bezeichnet) und wollten ihre Position gefestigt wissen. Johannes von Salisbury, der Bischof von England entwickelt in Seiner Schrift *Polycraticus* die Vorstellung von der Vergleichbarkeit des Staates mit dem menschlichen Körper, wobei die Füße dem einfachen Volk entsprechen, die Seele dem Klerus.⁹¹² Dieser Klerus wollte auch materiell privilegiert sein. Deshalb unterstützte er konservative Lehren, selbst dann, wenn dies einen Rückgriff auf heidnische Lehren wie die von Aristoteles bedeutete. Diese ideologische Liberalisierung, die mit der zunehmenden Duldung von Aristoteles als Autorität einherging, war einerseits gefährlich, da sie unabhängiges Denken förderte und damit die Machtbasis der Kirche, die Ideologische Kontrolle des Wissens gefährdete. Andererseits brauchten die kirchlichen Lehren im wieder zunehmend schriftkundigeren und zunehmend (re-)kultivierteren Europa eine stärkere Waffe im Kampf um Überzeugungen. Insbesondere

⁹⁰⁸ Blühdorm 1979, S. 422.

⁹⁰⁹ Walter 2006, S. 77.

⁹¹⁰ Vgl. auch Weber 2005 [1905-1929], S.62.

⁹¹¹ Blühdorm 1979, S. 418. Die Kirche hatte einen großen, durch Stiftungen wachsenden Bestand an Grundbesitz, der bei den Bürgern eine antiklerikale Haltung auslöste (ebenda S.419).

⁹¹² Lenski 1973, S. 25.

die Tendenzen, die Kirche stärker der Armut verpflichtet wissen zu wollen, konnten mit griechischer Reichtumsphilosophie - insbesondere mit der Art Reichtumsablehnung, wie sie die platonische, stoische und aristotelische Reichtumsphilosophie bietet - wirksamer bekämpft werden. Die Philosophie wurde daher von der Kirche benutzt, um ihre Machtbasis zu verteidigen, die auf intellektueller Aristokratie beruhte.

Es bestand daher ein Bedarf an Gelehrten, die zwar den bürgerlichen Reichtumserwerb geringschätzten, und offiziell den Reichtum abwerteten, eigentlich jedoch konservativ den Reichtum in den Händen des Adels und Klerus belassen wollten.

Daher erklärt sich die gute Vereinbarkeit der heidnischen Philosophie mit der christlichen Philosophie, namentlich der klassischen griechischen Philosophie mit der sogenannten Scholastik. Gelehrte wie Thomas von Aquin verkörpern diesen Schulterschluss. "Niemand hat im Mittelalter intensiver und für die Soziallehre der römisch-katholischen Kirche bis in die Gegenwart hinein folgenreicher über die Problematik des Eigentums nachgedacht,"⁹¹³ heißt es von dem Aquinaten.

In seiner Eigentumslehre sieht Thomas die Möglichkeit des Reichtums zunächst aufgrund des menschlichen Gesetzes gegeben:

"Eigenbesitz [ist] nicht gegen das Naturrecht, sondern wird diesem hinzugefügt aufgrund der Findung durch die menschliche Vernunft [... (Wechsel der Quelle)] Erstens, weil ein jeder mehr Sorge darauf verwendet, etwas zu schaffen, was ihm allein gehört, [...] - Sodann, weil die menschlichen Angelegenheiten besser verwaltet werden, wenn jeder einzelne seine eigenen Sorgen hat in

⁹¹³ Blühdorn 1979, S. 421.

der Beschaffung irgendwelcher Dinge; es gäbe aber ein Durcheinander wenn jeder ohne Unterschied für alles Mögliche zu sorgen hätte. - Drittens weil auf diese Weise die friedliche Verfassung der Menschen besser gewahrt bleibt, wenn jeder mit seiner eigenen Sache zufrieden ist"⁹¹⁴

Die Eigentumslehre des Thomas hatte also "eine konservative, die bestehenden Verhältnisse stabilisierende Wirkung."⁹¹⁵ Der Reichtum, so wie er ist, wird demnach grundsätzlich als gesellschaftliche Einrichtung akzeptiert. Allerdings ist in christlicher Tradition:

"der Überfluss, den einige haben, aufgrund des Naturrechts, dem Unterhalt der Armen geschuldet"⁹¹⁶

Die Almosengabe fungiert als Ausgleich und rechtfertigt so die bestehenden Verhältnisse. Sie entlastet auch das Gewissen der Reicheren, die den Evangelien zufolge⁹¹⁷ eher unchristlich lebten. Thomas und die Theologen seiner Zeit, hielten eine Almosenaufwand von mindestens 10 Prozent des Einkommens für sittlich gerecht.⁹¹⁸ Schon Anselm von Canterbury⁹¹⁹ hatte

⁹¹⁴ Thomas von Aquin In: Trzaskalik 1986, S.38. Vgl. zur Eigentumslehre des Thomas auch die Ausführungen von Lantz 1979, S.48ff und Kraus 2000, S 132 ff, Spieker 2005, S.152ff.

⁹¹⁵ Kerber nach Trzaskalik 1986, S.40.

⁹¹⁶ Thomas von Aquin in Trzaskalik 1986, S.39.

⁹¹⁷ Vgl. Kapitel II C 3.

⁹¹⁸ Furger 1983, S. 133. Große Kracht (2002 S. 117) sieht in den Almosen mit A. Angehendt ein "religiöses Tauschgeschäft." Die Armen hatten die Aufgabe, dafür "um

1098 die Pflicht zu Almosen betont. Seit 1200 kennt das Kirchenrecht die 'Evangelische Denunziation', der zufolge sogar ein Rechtsanspruch auf die Überschüsse eines Reichen gegenüber einem in Not befindlichen Armen durchgesetzt werden konnte.⁹²⁰ Es muss nicht erwähnt werden, dass selbst dieser vergleichsweise hohe Almosenanspruch nicht ausreichte, um die gesellschaftlichen Verhältnisse anders zu gestalten, also die Besitzverhältnisse von Armen und Reichen wesentlich aneinander anzunähern. Im Gegenteil wurden die Verhältnisse durch das Ventil des Almosengabe-Gebots stabilisiert. Es darf nicht vergessen werden, dass Armut und Reichtum im Mittelalter stark erblich waren und die Gesellschaft durch ihre Stände und ihre verhältnismäßig geringen technischen Neuerungen und Geschäftsmöglichkeiten vertikal wesentlich immobil war, als sie es heute ist. Das, was Menschen zu der bürgerlichen Art von Reichtum bringen konnte, zu der Art Reichtum, die nicht durch ererbten Landbesitz oder durch klerikale Statusreproduktion verursacht wurde, ist genau das, was die Kirche offiziell ablehnte. Diesen Teil der überkommenen Reichtumsverachtung übernahm sie, ähnlich wie die antike Aristokratie. Die Kirche achtete die bestehenden Besitzverhältnisse, verachtete aber wirtschaftliche, insbesondere finanzwirtschaftliche Tätigkeiten, zum Beispiel die Zinsnahme:

das Seelenheil ihrer Wohltäter zu beten. Das Almosen wurde für die Reichen nun immer mehr zu einem religiösen Mittel, um die eigenen Sünden loszuwerden und bei Gott Gnade zu erlangen."

⁹¹⁹ Anselm von Canterbury, Warum Gott Mensch geworden. (S. 8693): "Indem wir nämlich sagen, die Armen sollen von den Reichen Almosen empfangen, ist der Sinn kein anderer, als: die Reichen sollen den Armen Almosen spenden; nicht vom Armen, sondern vom Reichen ist das Sollen hier einzulösen".

⁹²⁰ Kaufmann 2005, S. 76.

Die Kirche hatte schon 325 auf dem Konzil von Nicaea die Zinsnahme in Bezug auf eine einzige mehrdeutige Stelle im Lukasevangelium⁹²¹ als *Wucher* verboten und erneuerte dieses Verbot auf mehreren Konzilen im Mittelalter.⁹²² Ausgehend von Aristoteles und seinem Lehrer Albertus Magnus⁹²³ verurteilt auch Thomas die Zinsnahme mit der an Aristoteles angelehnten Begründung, sie sei wiedernatürlich, weil das Geld keinen Wert an sich hätte.⁹²⁴ Der *Wucher* wird in der Folge in verschiedenen Definitionen durchweg von unzähligen Theologen im 14. Und 15 Jahrhundert ausführlich beschrieben und verurteilt, z. B. von Bernhadin von Sienna, Erzbischof Antonius Pierrozzi, Johannes von Caprestrano, Konrad Summenhard und Johannes Herolt.⁹²⁵ Die Theologen als moralische Instanz wendeten sich gegen die Geldwirtschaft und gegen den Reichtumserwerb, weit über das 16. Jahrhundert hinaus.⁹²⁶ Dabei zeigt sich deutlich ein noch nicht zu heutiger Größe entwickeltes Verständnis für wirtschaftliche Zusammenhänge, eher aber noch eine fehlende Bereitschaft, dieses Verständnis in Richtung Marktwirtschaft weiterzuentwickeln. Zu sehr wirken einerseits die großen Vorbilder und ihre Geringschätzung bis Verachtung der Geldwirtschaft: Jesus Christus, Platon und (in der Rezeption später) Aristoteles. Zu groß ist

⁹²¹ Lukas 6,34 "leihet, dass ihr nichts dafür hoffet." Übrigens gegen das Gleichnis von der Mehrung des anvertrauten Vermögens in Matthäus 25, 14-30 (vgl. hierzu Has-kin 1994).

⁹²² Born 1994, S. 5f.

⁹²³ Fernau 1979, S. 79ff sieht den Universalgelehrten Albert übrigens als einer der Erfinder der Gotik an.

⁹²⁴ Born 1994, S. 7.

⁹²⁵ Friedberger 1967, S.64 bis 70.

⁹²⁶ siehe hierzu Friedberger 1967 S.70ff.

aber auch der sozialpositionelle Graben zwischen den 'Wucherern' und der Geistlichkeit die keinesfalls ein geschäftstätiges sondern ein aristokratisches Leben führte. Die Form der klerikalen Aristokratie konnte im reichen Besitz bestehen, oder auch im Gegenteil in einem kommunistischen Mönchsleben wie bei dem Aquinaten,⁹²⁷ aber sie war in jedem Fall eine über das Geschäftige erhabene Lebensart.

Die theoretische Beschäftigung der Kleriker mit dem Handel hatte also niemals die Motivation, sich selbst mit dem Handel zu beschäftigen oder die Händler in ihrem Handeln zu befreien, also ihre Freiheit kulturell zu legitimieren. Im Gegenteil kam es den Scholastikern darauf an, das wirtschaftliche Verständnis soweit zu vertiefen, dass der *gerechte Preis*⁹²⁸ vom Standpunkt einer übergeordneten moralischen Instanz, die sie selbst vertreten haben, gefunden werden konnte. Dass der Handel generell bei diesen Betrachtungen auch einmal als nützlich erachtet wurde, wie bei Duns Scotus⁹²⁹, und dem Aquinaten⁹³⁰ und dass es bei dem erwähnten Bernhard von Sienna⁹³¹ und bei Heinrich von Susa zu einer Rechtfertigung des Zinses⁹³² kam, ist zwar beachtlich, weil es eine erste Annäherung an eine Legi-

⁹²⁷ Marx 2005, S. 12.

⁹²⁸ Vgl. Stavenhagen 1957, S. 14.

⁹²⁹ Vgl. Stavenhagen 1957, S. 15.

⁹³⁰ Kreis o. J. S. 34. Thomas wies "zum ersten Mal daraufhin, dass der Handel in der Regel dem Gemeinwohl dienlich sei"

⁹³¹ Spufford 2004, S.34. Bernhadin schreibt bemerkenswerterweise: "Geld hat nicht nur das Wesen von Geld, es hat daneben auch einen fruchtbaren Charakter, den wir gemeinhin Kapital nennen."⁹³¹

⁹³² Paradoxerweise führte die zunehmend höhere Akzeptanz der Investition von Geld in Form von Ausleihungen gegen Zins über das volkswirtschaftliche Gesetz von

timierung der Zinswirtschaft durch die Gelehrten darstellte, aber in dem Sinne zu verstehen, dass der Handel zunehmend als nützliches Glied im Staatsgefüge, innerhalb dessen der Klerus sich eingerichtet hatte, angesehen wurde, nicht aber als ein legitimes Mittel zur Bereicherung der Händler. Auch hierin zeigt sich, wie sehr die antike Philosophie zusammen mit der Christenheit die Weichen des Denkens im Mittelalter gestellt hatte. Es gab kaum unabhängige Forschung. Die höhere Bildung lag in den festen Händen der Kirche.

Dennoch entsteht im Rahmen dieser Kirchlichen Oberherrschaft über die Bildung - gerade durch die Verbreitung der Bildung - allmählich eine komplexere, letztlich unkontrollierbare Bildungslandschaft, die vor allem durch die Schwächung der kirchlichen Macht durch die Reformation unterstützt wurde und die in die Aufklärung und Moderne führte.

Die Philosophie hat im Mittelalter trotz ihrer Einschränkung im Grunde dennoch einiges für sich selbst erreicht: Die Philosophen betonten in der Antike immer die Überlegenheit der Bildung gegenüber dem Reichtum. Sie hatten ihr Reichtumsproblem, aber auch das Problem der materiellen Abhängigkeit zu lösen. Jetzt, im Mittelalter, gibt es überall im Land Orte der autarken Kontemplation, in dem zwar nicht unabhängig, aber unabhängig vom Reichtum philosophiert werden kann. Zuerst sind es die Klöster, dann die Universitäten, die dies ermöglichen. Diese Stätten lösen die philosophischen Schulen, die eine schwächere materielle Grundlage hatten, ab. Dabei standen die ersten Universitäten unter kirchlichem Schutz.⁹³³ Dadurch er-

Angebot und Nachfrage zu einem Sinken des Zinses. Anstatt 20 Prozent im 12. Jahrhundert wurden im 14. Jahrhundert 5 bis 10 Prozent üblich. (Zur Zinsentwicklung siehe Spufford 2004, S. 34.)

⁹³³ Weber 2002, S. 68 und S. 71.

klärt sich auch, dass sie in ihrer Lehre zunächst auf der Linie der Kirche standen.

Die Kirche, deren Überlebensfähigkeit als soziale Institution sich innerhalb der sozialen Evolution von 2000 Jahren europäischer Geschichte bis heute bewährt hat, schafft den Spagat zwischen Hinwendung zur weltlichen Macht und Geschäftstätigkeit einerseits und moralischen Überlegenheit und Repräsentanz überirdischer Moralität andererseits. Sie baut dabei auf eine vorsichtige fortschrittliche geistige Durchdringung und Rechtfertigung des Handels, Zinses und des Reichtumsstrebens und zugleich auf die reichumskritischen Mönche. Auch dies ist ein zweigleisiger 'Spagat'. Ein Spagat aber, den die Bourdieusche *Logik der Praxis* gebietet. Denn dieser Spagat funktioniert und führt dazu, dass die Kirche und ihre Vertreter ihre gesellschaftliche Stellung trotz zunehmendem Reichtum und trotz zunehmender Bildung der Europäer, trotz Reformation sogar, halten können.

In seiner Geschichte der Ethik beschreibt Rohls vortrefflich den kalkulierten Umgang der Kirche mit den radikalen Armutsbewegungen: "Ausgeschlossen werden diejenigen Gruppen, die sich nicht mehr integrieren lassen, und als Instrument dazu dient die Inquisition. Die Integrationswilligen bilden hingegen die Basis der neuen Orden der Dominikaner und Franziskaner [...] Ihre Aufgabe sehen sie vielmehr darin, angesichts der in den anwachsenden Handelsstätten schwelenden Konflikte zwischen Arm und Reich den sozialen Protest in der Kirche aufzufangen. [...] Da die neuen Orden sich primär an die städtische Bevölkerung wenden, siedeln sie sich an den Städten an. Und da die Stadtbevölkerung stärker intellektuell geprägt ist, tritt die belehrende Predigt in den Mittelpunkt. Die Predigtstätigkeit aber erfordert eine spezielle Ausbildung, in der Argumentationskunst und zu diesem Zweck übernehmen die Dominikaner und Franziskaner schließlich Lehrstühle an der neugegründeten Pariser Universität. Da die Orden

Instrumente des päpstlichen Zentralismus sind, stärkt ihre Präsenz an der bedeutendsten Ausbildungsstätte des Mittelalters zugleich den dortigen Einfluss des Papstes."⁹³⁴

Das Integrations- und Kontrollbestreben der Kirche zeigt sich auch am Umgang mit Meister Eckhard. Eckhards Lehre relativierte den Reichtum in bester christlicher Tradition⁹³⁵ vor der Schau des Göttlichen:

"Wer nur einen Augenblick in diesen Grund geblickt hat, dem Menschen sind tausend Pfund rotes geschlagenes Gold nicht mehr als ein falscher Heller"⁹³⁶

Eckhards Reichtumskritik stellt indirekt die Spenden an die Kirche in Frage, und relativiert diese Spenden vor dem wirklichen Glauben und der Abkehr von allem Irdischen:

"Gäbe ein Mensch tausend Pfund Goldes, auf dass man damit Kirchen und Klöster baute, so wäre das ein großes Ding. Aber doch hätte der viel mehr gegeben, der tausend Pfund für nichts achten könnte: der hätte viel mehr getan als jener."⁹³⁷

⁹³⁴ Rohls 1999, s. 202f.

⁹³⁵ Das zeigt auch das Zitat aus Meister Eckhart, Predigten, Traktate, Sprüche. (3) S. 8787 : „Wo findet man Ruhe und Rast? Wahrlich, da wo man aller kreatürlichen Dinge entworfen und entwüestet und entfremdet ist. In diesem Sinne sagt David: »Ich erwählte lieber, verworfen und verschmäht zu sein im Haus meines Gottes, als große Ehren und Reichtum zu haben in der Taberne der Sünder.“

⁹³⁶ Meister Eckhart, Predigten, Traktate, Sprüche, S. 8811.

⁹³⁷ Meister Eckhart: Predigten, Traktate, Sprüche, S. 8820

Die Lehren dieses Kirchenmannes und Theologieprofessors wurden 1329 vom Papst als Häresie verurteilt.⁹³⁸ Die Verurteilungsbulle *in agro dominico* enthält 28 Zitate aus seinen Werken und verdammt diese, damit "ihr Inhalt die Herzen der Einfältigen denen sie gepredigt worden sind, nicht weiter anstecken."⁹³⁹

Die Christliche Philosophie ist im Mittelalter also keine freie Philosophie. Sie wird rigoros kontrolliert. Und allzu reichumskritische Gedanken werden, jetzt da die Kirche selbst reich ist, durch diese Kontrolle unterdrückt.

Die mittelalterliche Gesellschaftsordnung ist gerade mit ihrer strengen Kontrolle der Bildungselite im Grunde eine mögliche Verwirklichung des platonischen Idealstaates. Auch und gerade bezüglich der platonischen Reichtumsphilosophie: Der Adel gibt sich erhaben über den Reichtum, lehnt das bürgerliche Reichtumsstreben ab, ist dabei aber selbst reich und darf auch reich sein. Es entsteht eine Philosophie, oder vielmehr es wird

⁹³⁸ MPL, Meister Eckhard, S. 482.

⁹³⁹ In agro dominico, in: www.eckhart.de/index.htm?bulle.htm, abgerufen am 27.3.2013 (Somit zufällig genau 684 Jahre nach dem Erlass am 27.3.1329). Dort heißt es weiter: wenn aber jemand es wagen sollte diese Artikel hartnäckig zu verteidigen oder ihnen beizupflichten [...] so wollen und verordnen wir [das gegen sie] vorgegangen werde". Des Meisters Sätze enthalten eine tiefe Lehre, die die Kirche deshalb herausgefordert haben dürfte, weil sie Gott und Christus nicht als etwas Abgehobenes betrachtet, zu dem man ein einfältiges Knechtschaftsverhältnis eingehen müsste, sondern als Entitäten, mit denen man selbst gleich werden kann. Des Weiteren sind Meister Ekhards Gedanken philosophisch und entspringen einem ungewöhnlich eigenständigen, geradezu revolutionären, jesusähnlichen Geist. Als solche wurden sie bekämpft und enthalten wegen des Bezugs auf die Evangelien konsequenterweise eine scharfe Reichtumsablehnung.

der Teil der bestehenden Philosophie unterstützt, der diese Reichtumshaltung untermauert und rechtfertigt.

Eine wirklich überzeugende Rechtfertigung des Reichtums - insbesondere desjenigen des Kirchenadels - gibt es nicht, auch wenn die Almosenlehre es zu sein versucht. Auch überzeugende Begründungen dafür, warum der Reichtum etwas sei, über das man trotz des eigenen Besitzes erhaben sein müsse, können im Mittelalter nicht gefunden werden. Ansätze für eine solche Begründung finden sich zwar in der Eckhardschen Mystik, die sich in dieser Frage aber im dargestellten christlich-antiken Fahrwasser befindet und zudem auf eine nicht jedem zugängliche Metaphysik rekurrieren muss.

Somit entspringt die Reichtumsphilosophie des Mittelalters einerseits der Überlieferung und Vorprägung der Antike, andererseits der Logik der Praxis innerhalb des herrschenden sozialen Gefüges.

Die Kirche herrscht dabei mittels eines bemerkenswerten Spagats von Integration der Reichtumskritik bei gleichzeitigem Reichtumsbesitz einerseits, und rigoroser Ablehnung und Verfolgung von einer für sie zu weit gehenden - weil ihre Position gefährdende - eigentlich *im Rahmen der ursprünglichen christlichen Philosophie* völlig legitimen Reichtumskritik andererseits monopolistisch über die europäische Kultur.

II D DIE PHILOSOPHIE DER NEUZEIT

II D 1 ZWISCHEN-AUSBLICK: DAS ENDE DER REICHTUMSPHILOSOPHIE IN DER NEUZEIT

Die neuzeitliche Reichtumsphilosophie ist gekennzeichnet durch zwei wesentliche Veränderungen gegenüber den, was die Methode des Philosophierens anlangt, noch *verhältnismäßig* einheitlichen zwei Jahrtausenden zuvor. Das eine kann als die *soziologische Wende* der Reichtumskritik, das andere als die *funktionale Legitimierung* des Reichtums bezeichnet werden. Beide Veränderungen bedeuten zusammen eine zunehmende *Verwissenschaftlichung der Reichtumsbetrachtung*.

Diese Verwissenschaftlichung⁹⁴⁰ der Reichtumsbetrachtung besteht in einer vertieften Ergründung des Themas bei gleichzeitig zunehmender Bin-

⁹⁴⁰ Der allgemeine Begriff *Wissenschaft* soll hier nicht weiter diskutiert werden. Das PL, (Stichwort Wissenschaft, S.665) spricht von einer "Wissenschaftswissenschaft". Es sei vor allem auf die Wissenschaftstheorie und die Wissenssoziologie verwiesen, deren Vertreter in der Einleitung dieser Arbeit beispielsweise mit Kuhn (1976) bereits angesprochen wurden. Dort wurde ebenfalls der Begriff der *Philosophie* diskutiert. Mit *Verwissenschaftlichung* ist der Übergang von der *Philosophie* zur *Wissenschaft* gemeint. Beide Begriffe sind verwandt und bezeichnen eher unterschiedliche Tendenzen derselben Sache nämlich der *methodischen Hinwendung zum Wissen*. Daher ist auch die Verwissenschaftlichung der Reichtumsphilosophie kein Prozess, der sich an einer klaren Demarkationslinie festmachen lässt. Die Veränderung, die die intellektuelle Reichtumsbetrachtung in der Moderne durchmacht, lässt sich aber mit dem Begriff Verwissenschaftlichung, als tendenzielle Veränderung ihres Charakters hin zu einzelnen Wissenschaften fassen.

dung an Universitäten und setzt erst in der frühen Moderne ein. Sie bedeutet im Grunde das *Ende der Reichtumsphilosophie*. Die Reichtumsphilosophie wird zunächst im Fahrwasser der antiken und mittelalterlichen Philosophie fortgesetzt. Im Zuge der Renaissance, der Reformation, der Urbanisierung, der Pluralisierung der Machtbasen und der Akkumulation von Reichtum und Bildung, kurz: im Zuge der zunehmenden *Modernisierung der europäischen Zivilisation* die mit einer Entmachtung der Kirche als Bildungsmonopol einhergeht, geht die Reichtumsphilosophie, obwohl sich bis in die Gegenwart epigonale 'Echos' und trivialisierte Fortführungen zeigen⁹⁴¹, mehr und mehr in zwei Wissenschaften auf: In der *Volkswirtschaftslehre* und in der *Soziologie*.

Die gedanklichen Innovationen der Reichtumsbetrachtung finden nun nicht mehr in der Philosophie, sondern in diesen beiden Wissenschaften statt.

Für den Verlauf dieser Arbeit bedeutet das, dass die soziologische Analyse der Genese der europäischen Reichtumsphilosophie im Grunde abgeschlossen ist. Im Rahmen dieser Arbeit bleibt aber noch folgendes zu ergänzen, damit die Tragweite der bisherigen Untersuchung abschätzbarer werden kann: Erstens soll in Kapitel II D 2 ein kurzes Zwischenfazit der bisherigen Analyse dargestellt werden, anhand dessen das soziologisch analysierte Fundament der europäischen Reichtumsphilosophie noch einmal zusammengefasst werden wird. Zweitens soll in den Kapiteln II D 3 bis II D 5 anhand einiger prominenter Beispiele ansatzweise gezeigt werden, wie sich die neuzeitliche Reichtumsphilosophie bis zur Moderne im Fahrwasser des dargestellten, ererbten Fundaments weiter- und dann allmählich aus ihm herausbewegt. Drittens sollen die beiden modernen Ent-

⁹⁴¹ Beispielsweise mit Baus 2003.

wicklungen der Reichtumsbetrachtung, die *soziologische Wende der Reichtumskritik* und die *funktionale Legitimation des Reichtums* in ihrem Grundansatz dargestellt werden. Viertens schließlich sollen - nach einem Schluss-Fazit in Kapitel III 1 - in Kapitel III 2 die zukünftigen Möglichkeiten einer im Rahmen einer soziologisch-interdisziplinären Vermögensforschung zu erneuernden *Philosophie des Reichtums* im Sinne ihres Nutzens für die Gesellschaft dargestellt werden.

II D 2 ZWISCHENFAZIT: DIE DOPPELKULTUR ALS FUNDAMENT DER EUROPÄISCHEN REICHTUMSPHILOSOPHIE DER NEUZEIT

Das Fundament der europäischen Reichtumsphilosophie besteht im Grunde in einer *Doppelkultur*. Es gibt die ganze europäische Kultur hindurch reiche und arme Menschen. Die meisten derer, die über Reichtum philosophierten, gehörten zu den reichen und privilegierten Menschen, aber es gibt auch Philosophen die in Armut lebten. Von denen die reich waren, haben die meisten den Reichtum einerseits für sich legitimiert - und andererseits eine erhabene Stellung über diesen proklamiert. Selbst wenn einzelne Philosophen, Jesus und Plotin zum Beispiel, in Armut lebten, sind doch diejenigen, die später ihre Lehre vertraten, die katholische Kirche zum Beispiel, trotz dieser Lehre wieder selbst reich gewesen. Ihren *eigenen* Reichtum und ihr Prestige legitimierten die meisten, während sie andersherum den Reichtum an sich mit den Mitteln kultureller Diffamierung einem Makel behafteten. Darin besteht die Doppelkultur der europäischen Reichtumsphilosophie.

Der eigene Reichtum wurde legitimiert - und zwar fand die Legitimierung vom Standpunkt einer Beweisführung statt, die darauf hinauslief, dass der Reichtum für das besitzende Individuum (sofern geistig qualifiziert) kein Schaden anrichtete. Im Grunde war *dies* die Rechtfertigungslogik. An das Thema, dass Reichtum soziale Ungleichheit bedeutet, und somit andere ärmer sein müssen - und Armut bedeutete bis vor kurzem auch in Europa das, was es noch heute in vielen Teilen der Welt bedeutet: echte Knappheit in den Möglichkeiten der Bedienung sogar der Grundbedürfnisse - an dieses Thema wagten sich die Philosophen nicht heran. Wenn sie es doch taten, wenn sie die *soziale Dimension* des Reichtums beleuchteten und nicht

nur die individuelle Seite, dann legitimierten sie, wie Platon, den eigenen Reichtum dünkelt mit der vorgeblich besten Gesellschaftsform und werteten den Reichtum an sich umso mehr und umso polemischer und rhetorisch geschickter ab.

Das Fundament der europäischen Reichtumsphilosophie ist im Grunde ein Armutszeugnis. Eine Armut an Argumenten ist es, was die europäische Reichtumsphilosophie bis zur frühen Neuzeit bezeugt. Sowohl die verdeckten Rechtfertigungen des Reichtums entbehren nachvollziehbarer Argumente als auch die Schmähungen, Bemäkelungen und Herabwürdigungen des Reichtums, die sich durch die ganze Geschichte hindurchziehen. Rein *intellektuelle* Erklärungsmuster sowohl für das Bestehen des Reichtums (bei den privilegierten Schichten) als auch für die geäußerte Reichtumsverachtung versagen.

Stattdessen gibt es soziale Tatsachen, die die Doppelkultur erklären: Die sowohl an ökonomischem wie auch an kulturellem Kapital armen Menschen haben den Reichtum wahrscheinlich erstrebt.⁹⁴² Die höherstehenden, das heißt höherkapitalisierten Menschen jedenfalls demonstrierten durch ihren scheinbaren Verzicht auf dieses Streben eine soziale Überlegenheit. Gleichzeitig lenkten sie von ihrer materiellen Überlegenheit ab und betonten stattdessen ihre *kulturelle* Überlegenheit. Dass ihre kulturelle Überlegenheit in vielen Fällen aus ihrer materiellen Überlegenheit folgte, wollten sie nicht wahrhaben.

⁹⁴² "Ein jeder schreiet: Hätt ich nur Geld!" heißt es zum Beispiel bei Böhme, Aurora, 12. Von den höherkapitalisierten Menschen selbst wissen wir, wie die Arbeit gezeigt hat, dass gerade sie sich so zumindest nicht *geäußert* haben. Das hier angenommene Reichtumsstreben weniger privilegierter Schichten in den historischen Gesellschaften wurde hier nicht untersucht und wäre in einer eigenständigen Arbeit zu behandeln, da diese Frage noch nicht erforscht ist.

Diese Reichtumsphilosophie ist das Ergebnis einer Propaganda, die aus dem Schulterschluss von Gebutsadel und Bildungsadel mit dem Motiv der sozialen Differenzierung hervorging. Fast die gesamte Ethik ist eine aristokratische Bewegung, die den Habitus als Mittel im Kampf um soziale Positionierung stark machte.

Als die Neuzeit in Europa beginnt, erbt sie eine zwiespältige Kultur des Reichtums. Sie erbt eine Geschichte der Reichtumsphilosophie, die viele kluge und charismatische Protagonisten kennt. Sie erbt das über Jahrtausende geformte Empfinden dafür, dass der Habitus des hochstehenden Menschen mit einer Reichtumsverachtung einhergeht. Sie erbt auch eine Kultur des Reichtums an sich, in der der Reichtum zwar abgelehnt und vom Standpunkt der persönlichen Glücks- oder Heilserwartung verschmäht, aber im Grunde nie wirklich hinterfragt wurde.

II D 3 REFORMATION UND CHRISTLICHE REICHTUMSPHILOSOPHIE DER NEUZEIT

"Die kontroverse Beurteilung von Reichtum durch die Kirche zeigt sich nicht zuletzt darin, dass das positive Verhältnis der katholischen Kirche wesentlich mit zur Reformation beigetragen hat", schreibt Goloumb.⁹⁴³ Tatsächlich wendet sich die Reformation genau gegen dieses 'Verhältnis'. Das 'positive Verhältnis' zum Reichtum der katholischen Kirche ist das für die europäische Geschichte so folgenschwere *Reichtumsproblem der Kirche*. Kolumbus konnte damals sagen: "Mit Gold kann man Seelen in den Himmel bringen."⁹⁴⁴ Dagegen wendet sich die Reformation mit Bezug auf die Evangelien. Es konnte gar nicht ausbleiben, dass im Zuge der zunehmenden Bildung in Europa bei gleichzeitig immer durchschaubarer Eigenschaft dessen, was als Scheinheiligkeit der katholischen Kirche empfunden wurde, Rebellionen gegen die Kirchenherrschaft ausbrachen. Die Reformation befindet sich in diesem Punkt, am Reichtumsproblem der Kirche zentralen Anstoß zu nehmen, im Fahrwasser der ebenfalls reichtumskritischen Bewegungen in den Jahrhunderten zuvor und zwar im Fahrwasser der Mystik um Meister Eckhard und der ketzerischen Bewegungen.

Warum die Reformation in gewisser Hinsicht erfolgreicher war, kann hier nicht diskutiert werden, möglicherweise deshalb, weil sie von deutschen Fürsten unterstützt wurde, die nach der Schwächung des Kaisertums den Papst nicht mehr zu Unterstützung brauchten und die sich gegen den dauernden Transfer von Geldern von Nord- nach Südeuropa (damals durch

⁹⁴³ Goloumb 1980, S. 1317.

⁹⁴⁴ Kolumbus in Haumer 2004, S. 69.

sogenannte Ablassbriefe) wendeten. Es mag auch mit der großen Gestalt Martin Luthers zusammenhängen.

Wenn Luther wesentlich an den Ablassbriefen⁹⁴⁵ und somit an einer offenkundigen Übervergrößerung des Reichtumsproblems der Kirche Anstoß nimmt, so verträgt sich ansonsten seine Reichtumsphilosophie vom Grundsatz her mit der Kirche gut. Denn Luthers Reichtumsphilosophie ermöglicht wie viele ihrer Vorgänger eine stoisch-aristotelisch geartete Lösung des Reichtumsproblems. Der Mensch soll zwar nach Luther arm sein, arm aber bedeutet, das im Grunde nur das Herz vom Reichtum abgewandt sei:

"Sey leyblich und eusserlich arm oder reich, wie dirs bescheret ist, da fragt Gott nicht nach und wisse dass ein jeglicher müsse für Gott, das ist geistlich und von hertzen arm sein"⁹⁴⁶

⁹⁴⁵ Im Grunde sind die Ablassbriefe gar nicht so unheilig, wie sie heute nach der Reformation erscheinen. Im Rahmen der christlichen Philosophie sind Almosen eine gute Gabe. Es war christlich, Geld an die Armen oder die christlichen Gemeinden abzugeben, somit neben der Nächstenliebe auch eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber dem Geld zu demonstrieren, um stattdessen Schätze im Himmel zu haben. Die Kirche wiederum muss ihre Tätigkeiten finanzieren. Heute wird die Kirchensteuer unabhängig von einer freiwilligen Gabe erhoben. Die Ablassbriefe waren damals vor diesem Hintergrund eine (wenn auch, je nach Perspektive scheinheilige) relativ legitime finanzwirtschaftliche Institution, mit im Grunde liberalistischer Prägung. Luther kritisierte, dass dieser Finanztransfer im Grunde einem Kauf gleichkommt und dabei der Glaube gegenüber den Werken eine zu geringe Rolle spielt.

⁹⁴⁶ Luther in Meireis 2002, S. 64.

Das ist im Grunde die stoische Reichtumsphilosophie in christianisiertem Vokabular. Gegen den Zins findet sich hingegen bei Luther das aristotelische Argument wieder:

"Geld ist eine unfruchtbare Ware, trägt und heckt nicht wieder Geld"⁹⁴⁷

Für Luther sind die äußeren Güter ein Geschenk Gottes, mit dem verantwortlich umgegangen werden muss.⁹⁴⁸ Ist also Luthers Reichtumsphilosophie, wie die von Aristoteles und Thomas, prinzipiell mit der mittelalterlichen Grundkonzeption der katholischen Kirche verträglich, so betont Luther eher die Übertretungen der Kirche selbst in diesem weiten Interpretationsrahmen des Umgangs mit Reichtum, anstatt tolerant darüber hinwegzusehen, dass die Kirche diese Philosophie nutzte, um darunter eine Institution zu festigen, die sich letztlich wohl mehr und mehr selbst um Machtausübung und Geschäftemachen drehte, als um das Seelenheil.

Auch die Reichtumsphilosophie des Reformators Zwingli fügt sich nahtlos in die europäische Doppelkultur ein, wenn er schreibt:

"Du solt din zytlich guot nit für din haben, du bist nur ein Schaffner darüber"⁹⁴⁹

⁹⁴⁷ Luther, Tischreden, In: Born 1994, S.9.

⁹⁴⁸ Kramer 1986, S.54.

⁹⁴⁹ Zwingli in Kramer 1999, S. 56.

Die Doppelkultur der Kirche selbst war für die Reformatoren kein Problem aber ihre Ausprägung ging ihnen zu weit in Richtung "für din haben". Dies zeigt sich auch an der Einstellung zum Eigentum. Die Reformatoren Luther und Melanchton und besonders Zwingli wendeten sich zwar gegen die radikale Kritik am Privateigentum, zeigten jedoch gegenüber einem dem Reichtum dienenden Privateigentum Skrupel, während Calvin mit seinem Prädestinationsgedanken zu einer positiveren Auffassung gegenüber dem Eigentum und auch gegenüber dem Reichtum als Gnade Gottes gelangt.⁹⁵⁰ Demnach ist Reichtum ein Zeichen für die göttliche Gnade. Calvin wendet sich sogar gegen die lutherische (und scholastisch-aristotelische) Ablehnung des Zinses.⁹⁵¹

Max Weber hat in seinem Werk *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* die These aufgestellt, dass "ein virtuoser kapitalistischer Geschäftssinn mit den intensivsten Formen einer das ganze Leben durchdringenden Frömmigkeit in denselben Personen und Menschengruppen zusammentrifft, und diese Fälle sind [... ein] geradezu bezeichnendes Merkmal [...] für protestantische Kirchen und Sekten. Speziell der Calvinismus zeigt, wo immer er aufgetreten ist, diese Kombination."⁹⁵² Diese vieldiskutierte These hat sich allerdings nicht immer empirisch bewähren können, da die wirtschaftliche Entwicklung in katholischen Gebieten nicht wesentlich anders als in Calvinistischen Gebieten verlaufen ist.⁹⁵³ Calvin

⁹⁵⁰ Goertz 1979, S. 427.

⁹⁵¹ Zarlenga 1999, S. 141.

⁹⁵² Weber 2005 [1904-1920] S.33.

⁹⁵³ Cantoni 2009. Interessanterweise bringt allerdings einer der Interviewten der vermögenskulturellen Studie seine Neigung, Reichtum nicht "um sichs gut gehen zu lassen" sondern "um was damit zu bewegen, anzusammeln und zu verwenden

mag aber durch seine alternative religiöse Interpretation des Reichtums und der Zinsnahme dazu beigetragen haben, dass es nach der Reformation im Bürgertum eine geringere Neigung gab, die von der katholischen Lehre im Verbund mit der antiken Philosophie angebotene offizielle Reichtumsgeringschätzung anzunehmen.

Demgegenüber und noch immer im Fahrwasser der Antike, kritisiert Agrippa von Nettersheim im 16. Jahrhundert den Reichtum:

"Denn alle Krämer und Kaufleute, die kaufen zu dem Ende ein, dass sie solches wiederum teuer und weit über das angelegte Kapital verkaufen wollen, und der ist unter ihnen der vornehmste, welcher nur wacker schinden und schaben und den größten Profit machen kann; bei ihnen ist Lügen, falsch Schwören und Betrügen gemein; sie halten es auch für keine Schande noch Scham, und sprechen wohl gar, es sei ihnen von Rechts wegen vergönnet und nachgelassen, dass einer den andern bis auf die Hälfte des Wertes vervorteilen und betrügen mag, und niemand zweifelt auch daran; denn ihr ganzes Leben ist auf nichts anders, als auf Gewinn und Reichtum gerichtet. Es gehen aber dabei solche schändliche Laster vor, die billig Strafens wert sind; niemand wird reich ohne Betrug, und wie Augustinus spricht: Niemand kann einen Gewinn haben, wann er nicht Betrügerei suchet."⁹⁵⁴

mit dem "Zwinglianismus" in Verbindung (Bohnsack/Przyborski 2012, S. 18) was zeigt, dass auch ganz aktuell die Religion einen Einfluss auf die Verwendung oder Erstrebung des Reichtums hat - oder auf den nach religiöser Unterstützung suchenden Verständigungsversuch über die Postulierung der eigenen Bescheidenheit.

⁹⁵⁴ Agrippa von Nettesheim, Ungewißheit und Eitelkeit aller Künste und Wissenschaften, Von der Kaufmannschaft. S. 9994.

Sogar die Bettlerorden kritisiert Agrippa. Zu deutlich empfindet er Korruption und Scheinheiligkeit.

"Diese Bettelmönche, indem sie sich durch ihre Kleidung also stellen und Armut affektieren, und wie man das Geld nicht achten oder den Ehrgeiz meiden solle, so suchen sie nichts anderes darunter, als groß Geld zusammenzuscharren..."⁹⁵⁵

Auch Giordano Brunos Reichtumsphilosophie ist 1584 wie die vieler Protagonisten wie eh und je christlich-antiker Natur: Sie verrät aber auch ähnlich wie Eckhards Reichtumsphilosophie eine Kritik an der Kirche:

"ELITROPIO: Sagt was ihr wollt, denkt wie es euch beliebt! Ich sage, dass es für das Glück des Lebens besser ist, sich Crösus zu dünken und arm zu sein, als sich arm zu dünken und Crösus zu sein."⁹⁵⁶

Ebenso wenig wie Eckhard für die Reichtumsphilosophie aber für seine Kritik an der Kirche, vordergründig für seine abweichenden Ansichten bezüglich des Universums, Gottes und der Trinität wurde der unbeugsame Freigeist, Theologe und ehemalige Dominikanermönch Giordano Bruno noch im Jahr 1600 als Ketzer verbrannt. Dies zeigt, dass die Kirchenherrschaft über die Bildung bis in die Neuzeit währte. Auch nach der Reformation behielt die katholische Kirche, gestärkt durch die Gegenreformation,

⁹⁵⁵ Agrippa von Nettesheim, Ungewißheit und Eitelkeit aller Künste und Wissenschaften. S. 9957.

⁹⁵⁶ Giordano Bruno, Von der Ursache, dem Princip und dem Einen. S. 10968.

großen Einfluss auf das europäische Denken. Die Verbrennung Giordano Brunos markiert aber auch den endgültigen Umbruch in eine neue Zeit, in der zumindest die geistige Elite unabhängig von der Kirche zu denken begann, was die letzten Worte Brunos veranschaulichen: "Mit größerer Furcht verkündigt ihr vielleicht das Urteil gegen mich, als ich es entgegennehme."⁹⁵⁷

Der theologische Laie und "Sohn eines begüterten Bauern in Schlesien,"⁹⁵⁸ Jakob Böhme, dessen Schriften in ganz Europa gelesen wurden, vertritt ebenfalls eine typisch christliche Reichtumsphilosophie:

"Willst du es aber wissen, wie es ist, siehe, ich sage dirs im Gleichnis. Wenn du nach deines Herzens Lust in Reichtum und Gewalt bist gedrungen, so ists eben mit dir, als stündest du in einem tiefen Wasser, da dir das Wasser immer bis ans Maul ging, und unter deinen Füßen wäre kein Grund, sondern schwimmest also mit den Händen und schüttest dich. Bald wärest du tief im Wasser, bald seicht, und wärest doch immer mit großem Schrecken gewärtig, wenn du zugrunde gingest, da dir dann das Wasser manchmal ins Maul ginge und immer des Todes gewärtig wärest. In solcher Gestalt und nicht anders sitzest du in deinen Wollüsten des Fleisches. Willst du nun nicht kämpfen, so wirst du auch nicht siegen, sondern du wirst in deinem sanften Bette ermordet. Denn der Mensch hat stets ein gewaltiges Heer vor ihm, das da stets mit ihm kämpfet. Will er sich nicht wehren, so wird er gefangen und erschlagen. Wie will sich aber der wohl wehren, der im tiefen Wasser schwimmt? Der hat genug zu tun, dass er sich des Wassers schützet, und wird doch gleichwohl von den Teufel bestürmet. O, Gefahr über Gefahr! Wie auch unser König Christus saget: Es wird schwerlich ein Reicher ins Himmelreich eingehen. Es wird

⁹⁵⁷ PL, Bruno, S. 114.

⁹⁵⁸ PL Böhme, S. 102.

ein Kamel leichter durch ein Nadelöhr gehen als ein Reicher ins Himmelreich,
Math. 19, 25; Mark. 10, 25."⁹⁵⁹

Böhme kritisiert auch den Reichtum der Kirche - im Schatten der Reformation deutlicher als Eckhard und Bruno:

"Wer hat des Papsts Geldsucht, Abgötterei, Finanzen und Betrug in Deutschland aus der Kirchen gefeget? Ein armer verachteter Mönch."⁹⁶⁰

Die folgenschwere Reformation war demnach eine Bewegung, die sich dezidiert gegen eine überhand nehmende Vergrößerung des Reichtumsproblems der Kirche richtete. Sie war demnach auch eine Reaktion auf dieses Reichtumsproblem. Das 16. Jahrhundert kennt - bis auf die Prädestinationslehre Calvins, die doch eine, wenn auch keine isolierte, sondern mit liberalisierenden Tendenzen der katholischen Lehre einhergehende, Randerscheinung bleibt - keine Weiterentwicklung der antiken Reichtumsphilosophie. Ganz überwiegend wird im Gegenteil auch nach der Reformation noch auf die antike Reichtumsphilosophie zurückgegriffen, was sich auch an den Sozialutopien zu Beginn der Neuzeit zeigt.

⁹⁵⁹ Böhme, Aurora, 55-58.

⁹⁶⁰ Böhme, Aurora, 7.

II D 4 KOMUNISMUS NACH PLATONISCHEM VORBILD: DIE SOZIALUTOPIEN DER FRÜHEN NEUZEIT

In den ersten Jahrhunderten der Neuzeit kanalisierte sich die Unzufriedenheit mit der derzeitigen Gesellschaft in einer philosophisch-literarischen Gattung, die im Grunde auf die Antike zurückgeht, jedoch in dieser Form neu begründet wurde: Die Utopie.

In den Sozialutopien findet man vor allem die Forderung nach Gütergemeinschaft in Verbindung mit einer asketischen, rigoros vom Staat dirigierte Lebensführung fortgesetzt. Diese utopischen Staatsentwürfe haben ihr Vorbild in Platon, und greifen mit dem asketischen Kommunismus auch die Haltung der ketzerischen Bewegungen wieder auf. Wohl deshalb sind sie auch entstanden: Einerseits war das platonische Denken bekannt, andererseits bestand ein Bedürfnis nach Fortsetzung der Kritik an der Kirche, möglichst in einer unangreifbaren Form, denn den Ketzern drohte Verfolgung und Verbrennung. Möglicherweise haben die überseeischen "Entdeckungen" der Europäer die Autoren zu den fiktiven Beschreibungen anderer Welten inspiriert.

Thomas Morus ist der Namensgeber der Gattung Utopie. In seiner *Utopia* zeigt er unumwunden gerade in den Detaildarstellungen auf welchem geistigen Erbe er aufbaut:

"Mit dem Golde und Silber, woraus Geld hergestellt wird, hat es bei ihnen nämlich diese Bewandnis, dass es kein Mensch höher schätzt, als ihm seinem

natürlichen Werthe nach zukommt, und wer würde da nicht einsehen, dass diese beiden Metalle weit unter dem Eisen stehen?"⁹⁶¹

Der Vergleich von Gold und Eisen, der zugunsten des Eisens ausfällt, ist von Platon bekannt. Er stammt noch immer aus dem spartanischen Vorbild. Auch der asketische Lebensstil in Utopia orientiert sich daher wohl noch immer an Sparta, dem alten Ideal der antiken aristokratischen Philosophie:

"In Utopien dagegen, wo Alles Allen gehört, zweifelt Niemand daran (wenn nur dafür gesorgt ist, dass die öffentlichen Speicher gefüllt sind) dass ihm je etwas für seine Privatbedürfnisse fehlen werde. Denn dort gibt es keine knickerig-hämische Verteilung der Güter, keine Armen und keine Bettler, und obwohl Keiner etwas besitzt, sind doch Alle reich. Denn gibt es einen herrlicheren Reichtum, als ohne jede Sorge, frohen und ruhigen Gemüthes zu leben?"⁹⁶²

Immer wieder liest sich More wie Platon, zum Beispiel in seiner Abwertung des Goldes und in der Frage der derzeitigen Reichthumsverteilung:

"Ebenso wundern sie sich, wie das seiner Natur nach ganz unnütze Gold jetzt in der Werthschätzung aller Völker so hoch stehe, dass der Mensch selbst, durch den und dessen Gebrauch es erst jenen Werth erhalten hat, viel niedriger geschätzt wird. Und das geht so weit, dass irgend ein Dummkopf, der nicht

⁹⁶¹ Thomas Morus, Utopia. 2. Buch, Vom Reisen der Utopier.

⁹⁶² Thomas Morus, Utopia. 2. Buch, Von den Religionen der Utopier.

mehr Verstand hat als ein Holzklotz, und ebenso schlecht als dumm ist, viel weise und brave Männer in seiner Dienstbarkeit hat, und das nur deswegen, weil er zufällig einen größeren Haufen gemünzten Goldes besitzt." ⁹⁶³

Anders als Platon duldet More allerdings keinen untätigen Stand:

Aber um keine falschen Vorstellungen aufkommen zu lassen, ist hier etwas näher zuzusehen. Denn da nur sechs Stunden gearbeitet wird, so könnte man vielleicht der Meinung sein, dass daraus ein Mangel an den notwendigsten Erzeugnissen entstehen müsse. Aber das ist so wenig der Fall, dass besagte Zeit zur Herstellung einer Fülle von Dingen, die zu den Lebensbedürfnissen und Lebensannehmlichkeiten gehören, nicht nur genügt, sondern mehr als ausreichend ist, was ihr leicht einsehen werdet, wenn ihr bedenkt, ein wie großer Teil des Volkes bei andern Nationen müßig geht. [...] Wie groß ist ferner die müßig gehende Schaar der Priester und Mönche?! Dazu kommen sodann die Reichen, meist Großgrundbesitzer, gewöhnlich die Junker und Adligen genannt; dazu rechne ferner die Schaaren Diener und den gesamten Schwarm müßiggängerischer Gefolgschaft..."⁹⁶⁴

In die platonische Grundhaltung mischt sich eine stärkere Sozialkritik, die stärker die Gleichheit der Menschen betont:

"Wenn ich daher alle die Staaten, welche heutzutage in Blüte stehen, durchnehme und betrachte, so sehe ich, so wahr mir Gott helfe, in ihnen nichts Anderes, als eine Art Verschwörung der Reichen, die unter dem Deckmantel und

⁹⁶³ Thomas Morus, Utopia. 2. Buch, Vom Reisen der Utopier.

⁹⁶⁴ Thomas Morus, Utopia, Erstes Buch.

Vorwände des Staatsinteresses lediglich für ihren eigenen Vorteil sorgen, und sie denken alle möglichen Arten und Weisen und Kniffe aus, wie sie das, was sie mit üblen Künsten zusammen gerafft haben, erstens ohne Furcht es zu verlieren, behalten, sodann wie sie die Arbeit aller Armen um so wenig Entgelt als möglich sich verschaffen mögen, um sie auszunutzen."⁹⁶⁵

Die Forderung nach Gütergemeinschaft in Verbindung mit einer Ämterbesetzung ausschließlich nach Talent ist bei More deutlicher und konsequenter formuliert als noch bei Platon:

"So habe ich die sichere Überzeugung gewonnen, dass die Habe der Menschen einigermaßen nach Gleichheit und Billigkeit nicht verteilt, noch die irdischen Angelegenheiten glücklich gestaltet werden können, wenn nicht alsbald das Privateigentum aufgehoben wird. Bleibt dieses aber bestehen, so wird auch immer bei dem größten und weitaus besten Theile der Menschen ein unvermeidliches Bündel von Dürftigkeit und peinlicher Drangsal bestehen bleiben. [...]damit man nicht genötigt werde, diese Ämter mit Reichen zu besetzen, während sie vielmehr von geistig Begabten verwaltet werden sollen."⁹⁶⁶

Auch Andreä entwirft eine utopische Gesellschaft ohne Privateigentum, die er Christianopolis nennt.⁹⁶⁷

"Und darum sind die Einwohner für glücklich zu erachten, dass keiner dem anderen an Reichtum überlegen ist."⁹⁶⁸

⁹⁶⁵ Thomas Morus, Utopia. 2. Buch, Von den Religionen der Utopier.

⁹⁶⁶ Thomas Morus, Utopia, Erstes Buch.

⁹⁶⁷ Vgl. Rohls 1999, S. 297.

"An vielen Stellen⁹⁶⁹ zeigt sich auch in Christianopolis die spartanische Lebensweise. Ebenso die monotone, gleiche Ausstattung der Einwohner. "Alle Gebäude sind drei Stock hoch"⁹⁷⁰

Eine dritte, ebenfalls ähnliche Utopie liefert Campanella. Er nennt sie den Sonnenstaat:

"In einem wahren Gemeinwesen dagegen sind alle reich und arm zugleich, weil sie Alle miteinander haben, was sie brauchen, - arm, weil Keiner etwas besitzt; und zugleich dienen sie nicht den Sachen, sondern die Sachen dienen ihnen. Und darum bewundern sie die frommen Mönche des Christentums, am meisten aber das Leben der Apostel."⁹⁷¹

Auch Campanella orientiert sich offenbar an den antiken aristokratischen Idealen. Der Geldverkehr ist eingeschränkt.

"Aus allen Weltgegenden kommen Kaufleute nach der Sonnenstadt, den Einwohnern ihren Überfluss abzukaufen. Diese nehmen, obwohl ihnen gemünztes Geld bekannt ist und sie selbst solches haben, kein Geld dafür, sondern be-

⁹⁶⁸ Andreae, Christianopolis, 16, S. 63.

⁹⁶⁹ Z. B.: [Die Bürger, nehmen an Nahrung] "hinweg, was ihnen angewiesen wird [...] mit dem Gewürz frommer und vertraulicher Reden" [genießen sie es] (Andreae, Christianopolis, 15, S.61) "Nachdem ich also mit zwar nicht kostbarer, doch landesüblicher und dem Leibe sehr anständiger und bequemer Kleidung versehen worden..." (ebenda 5, S 43) "von den Pariser Modeschneiderein weiß hier niemand etwas" (ebenda 24, S.77)

⁹⁷⁰ Andreae, Christianopolis, 7, S. 46.

⁹⁷¹ Campanella: Der Sonnenstaat. S. 11174.

gnügen sich, ihre Waren gegen andere umzutauschen, deren hinwiederum sie benötigt sind."⁹⁷²

Die Sozialutopien sind also ein Zeichen dafür, wie das frühneuzeitliche Denken einerseits aus der Kritik am Bestehenden heraus den Aufbruch in eine neue Welt wagen will, andererseits keine wirklich neuen Gedanken entwickelt, sondern sich in den sehr vertrauten Bahnen der Antike bewegt. Sie wenden sich gegen den Reichtum ihrer Zeit und suchen ihn neu zu verteilen, gleichmäßig unter eine Schar von strenggläubigen, tugendhaften Bürgern.

Die Sozialutopien sind platonisch: sie propagieren das Ideal asketisch-kommunistischer Lebensweise und eine Orientierung am Geistesadel. Damit festigen sie einerseits die urchristlichen Werte, wenden sich aber andererseits gegen die Ungleichheit der Gesellschaft, die durch eine korrumpierte Kirche und das Ständesystem erhalten und vorangetrieben wurde und damit auch, ähnlich wie die Reformation, nur verdeckt, gegen die Kirche selbst, zumindest gegen ihren Reichtum. Auch die Ungleichheit wird nur bezüglich des Reichtums (nicht bezüglich etwa der Macht) kritisiert. Eine philosophische oder gar soziologische Vertiefung dieses Themas findet sich nicht. Auch im Motiv ihrer Reichtumskritik verlassen die Sozialutopien das antike 'Fahrwasser' nur wenig: Sie kritisieren, soweit erkennbar, den Reichtum im Wesentlichen und unterschwellig deshalb, weil er auch denen zufallen kann, die nicht, wie sie selbst von einer Art geistigem Adel sind und somit die Gesellschaft anders schichtet, als es vom Standpunkt ihres Glaubens und ihrer eigenen sozialen Position richtig wäre. Die

⁹⁷² Campanella, Der Sonnenstaat, S. 11190.

Sozialutopisten sind als Mönch (Campanella), Diplomat (Morus) und Theologe (Andreae) Mitglieder der Bildungselite. Sie favorisieren gemäß der langen Philosophie-Tradition das als soziales Prestigekriterium, worin sie sich selber auszeichnen. Stärker als bei Platon ist allerdings der Gedanke der herzustellenden sozialen Gleichheit allgemein. Dieser dürfte von den Idealen der allerfrühesten Urchristenheit beeinflusst sein. Somit ist an den Sozialutopisten der frühen Neuzeit schon eine Tendenz zur radikaleren Reflexion, wie sie später bei Marx auftritt, zu erkennen. Eine soziologische Wende ist mit den Sozialutopien jedoch noch nicht eingeleitet.

II D 5 VON DEN SOZIALUTOPIEN ZUR FRANZÖSISCHEN REVOLUTION

Die Zeit, die zwischen der frühen Neuzeit mit ihren theologischen Reformen und Sozialutopien und dem Beginn der Moderne liegt, zeigt den großen Einfluss den das gelegte Fundament der europäischen Reichtumsphilosophie auf den weiteren Verlauf der Kulturgeschichte ausübt. Wie ein schwerer Tanker, der trotz abgeschaltetem Motor lange Zeit unaufhaltsam die einmal eingeschlagene Richtung beibehält, bewegt sich auch die allgemeine Reichtumsphilosophie fast unverändert und ohne eigenen Antrieb durch die Zeit des *Rationalismus* bis in den *Deutschen Idealismus* hinein.

Um diese in der Antike und im Mittelalter eingeschlagene und gefestigte Richtung zu ändern bedurfte es einer tiefgreifenden Veränderung der Gesellschaft, die mit der Industrialisierung, dem Aufstieg der USA und der französischen Revolution einsetzte.

Vor diesen Wandlungen handelte es sich bei der europäischen Gesellschaft um eine Kultur, die ausgenommen von einer kleinen Avantgarde generell noch sehr mittelalterlich dachte. "Als Locke in Oxford war, wurde an der Universität noch scholastische Philosophie gelehrt," schreibt Russel.⁹⁷³ Die Reformation und ihre Kriege, sowie die 'Entdeckung' Amerikas hatten aber den entscheidenden Anstoß gebracht, sich die Gesellschaft als gestaltbarer zu denken, als es im Mittelalter durch die Monopolisierung von Moral und Bildung durch die Kirche möglich war. Dies tangierte wie erwähnt allerdings die Reichtumsphilosophie nicht, da sie die Möglichkeit der Gesellschaftsgestaltung bereits in der Antike (bei Platon) durchgespielt hatte

⁹⁷³ Russel 2000, S. 613.

und bezüglich des Reichtums die frühe Neuzeit keine sehr andere Welt war, als die der Antike. Im Gegenteil wiederholte sich wie in Kapitel C5 beschrieben eher eine Wandlung zur Geldwirtschaft und übrigens zur Luxuskultur⁹⁷⁴ wie sie die Antike bereits erlebt hatte.

Beispiele für die Reichtumsphilosophie im Stil der Antike finden sich bei den frühneuzeitlichen Philosophen Montaigne⁹⁷⁵ (1533-1591) und Pascal⁹⁷⁶ (1623-1662), bei dem Rationalisten Leibnitz⁹⁷⁷ (1676-1716),

⁹⁷⁴ Man denke an die großen Kunstwerke, an den aufblühenden Handel in den oberitalienischen Städten und den Niederlanden, an die Entwicklung der französischen Hofkultur und die Preise für exquisite Tulpenzwiebeln (Zu den Tulpenzwiebelpreisen siehe Dash 2005, S. 191).

⁹⁷⁵ Bei Montaigne ist die betonte Bevorzugung der Bildung gegenüber dem Reichtum erkennbar: "Die Gelehrsamkeit gehört, meiner Meinung nach, unter die zum menschlichen Leben notwendigen Sachen, dergleichen die Ehre, der Adel, das Ansehen, oder höchstens der Reichtum, und andere dergleichen, Eigenschaften sind, die zwar wirklich dazu dienen, aber nur beiläufig, und mehr unserer Einbildung, als ihrer Natur nach." Montaigne, Schutzschrift für Raimond von Sebonde. S. 10548.

⁹⁷⁶ Bei Pascal zeigt sich die stoisch-skeptische Haltung: "Außerdem weiß ich nicht, was das Beste oder das Schlechteste ist in allen Dingen. Ich weiß nicht, was mir nützlich ist, Gesundheit und Krankheit, Reichtum oder Armut noch sonst was in der Welt. Dies ist ein Erkenntnis, das die Kraft der Mensch und Engel übersteigt, und das verborgen ist in den Geheimnissen deiner Vorsehung, die ich anbede und nicht ergründen soll." (Pascal, Gedanken über die Religion, zweiter Teil, 19, S. 12308.) Und der Jedermann-Gedanke: "Also wenn die Seele Schätze zeitlicher Güter, von welcher Art sie auch seien, sich zusammengehäuft hat, sei es Gold, sei es Wissenschaft, sei es Ruhm, so ist es eine umgängliche Notwendigkeit, dass sie sich von allen diesen Gegenständen ihrer Glückseligkeit entblößt findet und dass daher, wenn sie im Stande gewesen sind ihr zu genügen, sie doch nicht im Stande sein werden ihr immer zu genügen und dass, wenn dieses sich ein wahres Glück ver-

aber auch noch bei den Aufklärern Bayle (1647-1706)⁹⁷⁸ Herder⁹⁷⁹ (1744-1803) und Kant⁹⁸⁰ (1724-1804).

schaffen heißt, es doch nicht heißen kann sich ein dauerhaftes Glück verschaffen, weil es begrenzt sein muss mit dem Lauf dieses Lebens." (Pascal, Gedanken über die Religion, S. 12410.)

⁹⁷⁷ Bei Leibnitz äußert sich die aristotelische Selbstverständlichkeit und Dünkelhaftigkeit: "Wenn überall die Gleichheit herrschen sollte, würden die Armen Bittschriften gegen die Reichen, und die Diener gegen die Herrn einreichen. Die Pfeifen einer Orgel dürfen ja auch nicht gleich sein." (Leibniz, Die Theodicee. S. 17810).

⁹⁷⁸ Bei Bayle zeigt sich die distanzierte Betrachtung der Wertschätzung des Geldes, die sich in ähnlicher Form fast bei allen antiken Philosophen findet: "Wenn sie ihre Taler sehen, so wächst die gute Meinung, die sie von ihrer Person gefasst haben, und da sie sich also selbst sehr loben, so kommen sie ihrem Schaden wieder bei, wenn zuweilen in der Welt nicht viel aus ihnen gemacht wird. (307) Da nun also einen Menschen nichts mehr belustigt, als wenn er sich selbst als einen Gegenstand, welcher Bewunderung verdient, betrachtet und sich imstande sieht, alle die Vergnügungen, die man nur kaufen kann, zu genießen, so folgt daraus, dass der Besitz vieler Reichtümer für ihn eine unerschöpfliche Quelle von Vergnügen ist oder wenigstens, wie er hofft, sein wird. Fragt man mich also, warum fast alle Menschen sich zu rächen und reich zu werden wünschen, zwei Leidenschaften, welche das Evangelium verdammt, und warum nur wenig Leute zur Jagd, zu Schilderungen, zu Wissenschaften und anderen dergleichen erlaubten Dingen oder zur Tugend, welches eine vorgeschriebene Sache ist, Belieben tragen, so antworte ich mit wenig Worten, es geschieht deswegen, weil die machinalische Einrichtung des Menschen, das ist die Vereinigung seiner Seele mit dem Körper, [dazu] Anlass gibt." (Bayle, Verschiedene Gedanken über einen Kometen. S. 20470).

⁹⁷⁹ "Es gibt viele Beispiele von Menschen, die ihres Reichtums wegen sich bis auf den Tod verfolgen ließen, auch Beispiele von Menschen, die, um Güter zu erlangen, sich so vielen Gefahren aussetzen, dass sie endlich ihre Torheit mit dem Leben büßten."

Gleich mehrere indirekte Bezüge zur antiken Reichtumsphilosophie finden sich bei Spinoza (1632-1677). Dort heißt es in klassisch-antiker Manier der Genügsamkeit:

"Wer dagegen den wahren Nutzen des Geldes kennt und das Maß des Reichtums nur nach dem Bedarf abmisst, der lebt mit wenigem zufrieden."⁹⁸¹

Ebenso schätzt Spinoza:

"nicht die Geizigen, die Schmeichler und andere geistigen Schwächlinge, deren höchstes Glück bloß darin besteht, dass sie das Geld im Kasten zählen und den Bauch voll haben, sondern die, welche eine gute Erziehung, ein rechtlicher Charakter und die Tugend der Freiheit zugewendet hat."⁹⁸²

Beschränkung, Zufriedenheit mit Wenigem, Ablehnung der Bezogenheit auf Geld und Hochschätzung des überlegenen, gebildeten Charakters, der in Opposition dazu gebracht wird: dies alles ist aus der Antike bekannt.

(Herder, Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus, S. 29452).

⁹⁸⁰ "Nun ist's unmöglich, dass das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichtum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen.[...]" (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 2. Abschnitt, S. 25000)

⁹⁸¹ Spinoza: Ethik. Kapitel 5. S. 17248.

⁹⁸² Spinoza: Theologisch-politische Abhandlung. S. 16726.

Selbst die Gedanken zur Verwendung des Reichtums sind aus der Antike geläufig und werden auch in demselben Stil und ohne neue Gedanken vorgetragen:

"Die Menschen werden außerdem durch Freigebigkeit gewonnen, diejenigen besonders, welche nicht in der Lage sind, das zum Lebensunterhalt Notwendige sich zu verschaffen. - Doch übersteigt es weit die Kräfte und den Nutzen eines Privatmannes, jedem Bedürftigen Hilfe gewähren zu können, da der Reichtum eines Privatmannes lange nicht hinreicht, dies zu leisten. Zudem ist auch die geistige Fähigkeit eines Einzelnen viel zu beschränkt, um sich alle in Freundschaft verbinden zu können. Darum liegt die Sorge für die Armen der ganzen Gesellschaft ob und gehört nur zum Gemeinwohl."⁹⁸³

Zu Beginn des Zitats leuchten Aristoteles und Cicero auf, zum moderneren Ende hin Anonymus Iamblichi. Eine Wendung bei Spinoza allerdings ist neu: Die Kritik an der Reichtumskritik:

"auch der Arme, der gern reich sein möchte, redet unaufhörlich vom Missbrauch des Geldes und den Lastern der Reichen, womit er aber keine andere Wirkung erzielt, als dass er sich ärgert und andern zeigt, dass er nicht bloß über die eigene Armut, sondern auch über den Reichtum anderer Groll hegt."⁹⁸⁴

⁹⁸³ Spinoza: Ethik. Kapitel 5. S. 17241.

⁹⁸⁴ Spinoza: Ethik. Kapitel 5. S. 17275.

Diese Bemerkung enthält eine wenn auch eher alltagsgreifliche psychologische Analyse der von Spinoza beobachteten Reichtumskritik. Bei Spinoza führt diese sporadische sozialpsychologische Beobachtung aber nicht zu einer neuen Reichtumsphilosophie.

Es zeigen sich Fortschritte auf dem Gebiet der Geldtheorie. Bodin (1530-1596) gilt zum Beispiel als Begründer der Quantitätstheorie des Geldes, die die allgemeinen Preisschwankungen erklären konnte und die später von Locke durch die Hinzufügung der Umlaufgeschwindigkeit des Geldes erweitert wurde.⁹⁸⁵ Auch diese Entdeckungen bleiben noch ohne direkte Auswirkungen auf die offizielle Philosophie des Reichtums.

Die mahnende Kritik des Geizes beispielsweise hat sich seit Theophrast⁹⁸⁶ nicht verändert. Bei Adolph Freiherr von Knigge,⁹⁸⁷ der bis heute ein Sinnbild für gutes Benehmen ist, findet sie sich inhaltlich ähnlich.

Zum Teil unter der Oberfläche des philosophischen Diskurses, zum Teil aber auch durch Philosophen, die in den Folgekapiteln angesprochen werden, hat sich jedoch allgemein das hergebrachte Bewusstsein über den Reichtum in der Gesellschaft verändert. Die Doppelkultur wurde nicht länger akzeptiert. Die Teile der Gesellschaft, die für ihren zunehmenden Reichtum arbeiteten und Risiken eingingen, das Bürgertum, wollte nicht mehr von sich überlegen dünkenden und privilegierten Ständen als profaner und schlechter abgewertet werden. Mit der Unabhängigkeitserklärung der USA vom britischen Königreich und mit den bürgerlichen Revolutionen

⁹⁸⁵ Born 1994, S.12 f. "So verdrängte die Kausalerklärung immer mehr die moralisierende Erklärung der Preisbewegungen"

⁹⁸⁶ Theophrast, Charaktere, Der Geizige.

⁹⁸⁷ Knigge, Über den Umgang mit Menschen, drittes Kapitel, 14 [1788] (2005, S. 100).

in Europa wurde auch die aristokratische Reichtumsphilosophie zunehmend ad Acta gelegt.

Bevor nun das Verschwinden der Reichtumsphilosophie als höchste Instanz des Reichtumsdenkens durch die zunehmende Bedeutung und Ausweitung der modernen, bürgerlich geprägten (sozial-) Wissenschaften und ihre Vorreiter in den Blick genommen werden, soll die Untersuchung zuvor noch bei einem rationalistischen Denker verweilen, der in seiner Reichtumsphilosophie bereits leichte Ansätze einer soziologischen Analyse aufweist: Thomas Hobbes (1588-1679).

Auch bei Hobbes findet sich die antike Haltung zum Reichtum, allerdings mit einer etwas größeren Reflektiertheit bezüglich der Analyse der sozialen Wirkmechanismen:

"Verachtung nicht bedeutenden Reichtums ist etwas Schönes; denn sie ist das Zeichen eines Menschen, der Geringes nicht bedarf. Liebe zum Geld ist etwas Schimpfliches; denn sie ist das Zeichen eines Menschen, der durch Lohn zu allem gebracht werden kann. Außerdem ist sie ein Zeichen der Bedürftigkeit auch bei reichen Menschen."⁹⁸⁸

Hobbes erkennt in der Reichtumsverehrung also ein Zeichen der Bedürftigkeit. Gerade das Begehren zeigt für ihn, das noch nicht genug vorhanden ist. Hobbes erkennt auch den Unterschied von altem und neuem Reichtum:

"Durch Glücksgüter, d. h. durch Reichtum, vornehme Abkunft, politischen Einfluss wird der Geist bis zu einem gewissen Grade verändert; denn durch

⁹⁸⁸ Hobbes, Grundzüge der Philosophie, S. 13239.

Reichtum und politischen Einfluss wird der Sinn gewöhnlich hochmütiger; wer größere Macht hat, verlangt, dass ihm mehr erlaubt ist; man ist dann mehr geneigt, anderen Unrecht zu tun, und weniger geeignet, mit solchen, die geringere Macht besitzen, nach gleichen Gesetzen zu verkehren. Alter Adel macht den Sinn freundlich, weil Menschen von altem Adel ohne Gefahr jedem freigebig und freundlich Ehre erweisen können, da sie der Ehre, die ihnen selbst zukommt, sicher genug sind. Der Sinn Neugeadelter ist eher misstrauisch, indem diese, noch nicht sicher, welche Ehre sie zu beanspruchen haben, gegen Niedriggestellte oft allzu hart werden, gegen Gleichgestellte allzu ehrerbietig."⁹⁸⁹

Hobbes analysiert also schon in Ansätzen soziologisch, da er die Tugend, den *Habitus* deutlicher von der sozialen Stellung abhängig macht (und nicht, wie zuvor bei den Wegbereitern seiner Analyse - Aristoteles und Cicero - eher vom persönlichen Charakter). Ferner sieht Hobbes das Bedürfnis, insbesondere bereits reicher Menschen für weise zu gelten, ihr Prestige aufzuwerten und könnte somit den in dieser Arbeit vertretenen Thesen zugestimmt haben:

"Reichtum, wenn er ungeheuer ist (nach Lucullus ist reich, wer aus eigenen Mitteln ein Heer erhalten könne), ist etwas Nützliches. Er gewährt uns nämlich nahezu alle Mittel zur Sicherung unseres Lebens. Auch mittelmäßiger Reichtum reicht schon hierfür hin; denn er erwirbt Freundschaften; Freundschaften aber dienen zur Lebenssicherung. Wer aber seinen Reichtum dazu nicht verwendet, trägt Hass und Neid ein. Reichtum ist also insofern ein scheinbares Gut. Reichtum, der nicht ererbt, sondern durch eigenen Fleiß erworben ist, ist ein Gut. Er ist angenehm und erscheint jedem als ein Beweis der eigenen Klugheit. Bedürftigkeit oder auch Armut, die nicht einmal das

⁹⁸⁹ Hobbes, Grundzüge der Philosophie, 5, S. 13256.

Notwendigste hat, ist ein Übel; denn es ist ein Übel, das Notwendigste zu entbehren. Armut ohne Bedürftigkeit ist ein Gut; sie bewahrt den Armen vor Hass, Verleumdung und Verfolgung. [...] Die Begierde nach Reichtum ist größer als die nach Weisheit. Gewöhnlich wird diese sogar nur um jenes willen erstrebt. Besitzen die Menschen dagegen Reichtum, so wollen sie wenigstens den Anschein haben, weise zu sein. Denn der Weise ist nicht, wie die Stoiker behauptet haben, reich. Sondern umgekehrt, wer reich ist, möchte als weise bezeichnet werden."⁹⁹⁰

Hobbes analysiert also die vorherrschende Reichtumsgeringschätzung unter Gebildeten kritischer und wertet den selbst erarbeiteten Reichtum im Gegensatz zu der vorherrschenden Meinung der Philosophen höher. Er ist ein früher Verteidiger des Eigentums.⁹⁹¹ Dies zeichnet ihn fast als bereits

⁹⁹⁰ Hobbes, Grundzüge der Philosophie, Lehre vom Menschen, 11. Von Begehrung und Abneigung, 7, S. 13233.

⁹⁹¹ Für die Eigentumsrechtfertigung bei Hobbes lassen sich folgende Textstellen anführen: "haben wir zunächst über die Schädlichkeit der Gütergemeinschaft für den Frieden die Worte Abrahams zu Lot, I. Buch Moses 13, 8, 9: »Laß doch nicht Zank sein zwischen mir und dir und zwischen meinen und deinen Hirten; denn wir sind Gebrüder. Stehet dir nicht alles Land offen? Scheide dich doch von mir.« Und alle die Stellen der Heiligen Schrift, welche den Eingriff in fremdes Eigentum verbieten, wie: Du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht Ehe brechen, bestätigen das Gesetz über den Unterschied von Mein und Dein; denn sie setzen voraus, dass das Recht aller auf alles aufgehoben sei." (Hobbes, Grundzüge der Philosophie, S. 13373.) Und: "jener Naturzustand, wo alles allen gehört; da ist für das Mein und Dein, was man Eigentum oder Vermögen nennt, noch kein Platz; denn es fehlt noch die Sicherheit [...] so folgt, dass das Eigentum erst mit den Staaten begonnen hat (11), und dass jedem nur das zu eigen ist, was er nach den Gesetzen und vermöge der ganzen Staatsmacht, d. h. durch den, dem die höchste Macht übertragen worden, für sich behalten kann. Daraus erhellt, dass jeder einzelne Bürger ein Eigentum besitzt, worauf keiner seiner Mitbürger ein Recht hat; denn diese sind

bürgerlichen Denker. Aber bei Hobbes hat sich der Reichtum gegenüber der absolutistischen Staatsmacht unterzuordnen:

"übermäßige Macht muss, wenn sie in zu großem Reichtume besteht, durch Verminderung des Reichtums geschwächt werden [...] Das gleiche geschah gewöhnlich auch in der Demokratie: so schickten die Athener machtvolle Bürger, auch ohne dass sie ein Verbrechen begangen hatten, in die Verbannung, nur weil sie mächtig waren."⁹⁹²

Somit ist Hobbes einerseits ein monarchistischer andererseits ein moderner Denker, bei dem sich sowohl die antiken Auffassungen zeigen, als auch bereits eine kritischere Haltung, die in die Anfänge der Moderne führen, insbesondere in die *funktionale Legitimation* des Reichtums und in die *Verwissenschaftlichung der Reichtumsphilosophie*.

denselben Gesetzen untertan. Dagegen hat niemand ein Eigentum, auf das der Inhaber der höchsten Gewalt nicht ein Recht hätte; denn ihm sind die Gesetze überlassen, in seinem Willen sind auch die Willen der einzelnen Bürger enthalten, und er ist von den einzelnen zum höchsten Richter bestellt worden." (Hobbes, Grundzüge der Philosophie, S. 13397-13408.)

⁹⁹² Hobbes, Grundzüge der Philosophie, S. 13469.

II D 6 DIE FUNKTIONALE LEGITIMATION DES REICHTUMS: VON LOCKE BIS SMITH

Die Moderne in der Reichtumsphilosophie beginnt mit der zunehmenden *Verwissenschaftlichung* der Reichtumsbetrachtung. *Moderne* bedeutet hier also keine klar abgegrenzte Zeit im Sinne einer strengen Epoche, sondern ein Entwicklungsprozess, der zu einer *soziologischen Wende der Reichtumskritik* und einer *funktionalen Legitimation des Reichtums* führt.

Die Basis dieser Entwicklung waren Universitäten und ein bürgerliches Denkart, das häufig wirtschaftlich oder geistig unabhängig war. Relativ frei von Dünkel und dogmatischen Anschauungen konnte nach Jahrhunderten des Stillstandes eine andere, gänzlich neue Reichtumsbetrachtung entstehen.

Von entscheidender Bedeutung für das Weitgehende dieser Entwicklung war die Industrialisierung, das heißt die Erweiterung der produktionstechnischen Möglichkeiten, die auf Basis der herrschenden Eigentumsordnung zu einer schnelleren Reichtumsakkumulation im Bürgertum führte, den Aufstieg des Bürgertums zu einer einflussreichen Klasse und die Herausbildung eines Proletariats stark beschleunigte. Es wundert daher nicht, dass die ansatzweise funktionale Legitimation des Reichtums zunächst ein englisches Phänomen ist, da in England die Industrialisierung⁹⁹³ zunächst am weitesten vorangeschritten war.

Begünstigt wurde der Prozess der Verwissenschaftlichung der Reichtumsphilosophie durch den Aufstieg der Naturwissenschaften, die einige Erfolge zu verzeichnen hatten und durch die Hinwendung zur philosophischen

⁹⁹³ Hierzu beispielsweise Landes 2009, S. 136ff.

Erkenntnistheorie, die den denkerischen Fokus auf den Prozess des Denkens und Erkennens selbst richtete und damit durch das Hinterfragen von bislang für selbstverständlich gehaltenem Wissen den Weg für neue Erkenntnisse und Betrachtungen ebnete. Auch diese Bewegung war keine aristokratische oder gar klerikale, sondern im Wesentlichen eine bürgerliche.⁹⁹⁴

Es kommt zunächst zu kontraktualistischen Diskussionen und rechtsphilosophischen Legitimationen des Eigentums bei Grotius, Puffendorf, Cumberland, Locke, Hume, Kant und auch Rousseau.⁹⁹⁵

Diese Abhandlungen sind, da sie meist von einem *Naturzustand* ausgehen, einerseits Erwägungen von Gestaltungsprozessen von Gesellschaften, andererseits zu einem Teil noch Erklärungsversuche des Gegebenen. Der Begriff des *Rechts* und der des *Vertrags* die bei diesen Betrachtungen im Vordergrund stehen, zeigen bereits, dass der Gestaltungsfreiheit von Gesellschaften in dieser rationalistischen Epoche denkerische Grenzen gesetzt sind. Denn es wurde von gegebenen (Natur-) Rechten oder Verträgen ausgegangen, gegen die nicht verstoßen werden durfte.

Der wichtigste Theoretiker des Eigentums und Wegbereiter des englischen Liberalismus und damit der funktionalen Legitimation des Reichtums war John Locke (1632-1704). Russel, der Locke mehr als ein zwanzigstel seiner *Philosophie des Abendlandes* widmet, schreibt, man fände bei Locke "nebeneinander und unvereinbar Lehren, die die Doktrinen des ausgeprägten

⁹⁹⁴ John Locke zum Beispiel war der Sohn eines Gerichtsbeamten und Isaac Newton der Sohn eines Bauern. Beide wurden an Hochschulen ausgebildet. (PL. Locke S. 415 und Newton S. 504)

⁹⁹⁵ Brandt 1974, S.21. Schmidlin (1983 S.48) räumt Grotius und Puffendorf den größten Einfluss auf das moderne Privatrecht ein.

Kapitalismus vorausahnen lassen, und andere, die eine nahezu sozialistische Einstellung verraten."⁹⁹⁶ Lockes Haltung zumindest zum Eigentum ist jedoch eindeutig:

"Der wichtigste und vornehmlichste Zweck des Zusammenschlusses von Menschen zu Staaten und ihrer Unterordnung unter eine Regierung ist die Erhaltung ihres Eigentums."⁹⁹⁷

Locke konnte jedoch weniger an das spätere industrielle oder finanzielle Großkapital gedacht haben, als an das bürgerliche Geschäftskapital, das ihm in der vorindustriellen Gesellschaft, in der er lebte, vor Augen war.

Lockes Eigentumstheorie *war* jedoch grundlegend für die Rechtfertigung des Eigentums.⁹⁹⁸ Dabei soll jeder Mensch nach Locke nur so viel haben, wie er auch nutzen kann, wobei er sich auf die Natur als Maßstab bezieht.⁹⁹⁹ Der Reichtum ist demnach nach oben hin begrenzt. Mit seiner Orientierung an einer natürlichen Verbrauchsgrenze knüpft Locke somit noch an Aristoteles an. Es ist möglich, mit Marx¹⁰⁰⁰, bei Locke eine Beschränkung des Eigentums auf die Früchte der eigenen Arbeit herauszulesen. Diese Lesart unterstellt nach Holzhey¹⁰⁰¹ kapitalismuskritische Gesichts-

⁹⁹⁶ Russel 2000, S. 643.

⁹⁹⁷ Locke in Russel 2000, s. 641.

⁹⁹⁸ Vgl. Bethell 1998 S.7 ff.

⁹⁹⁹ Holzhey 1983, S. 24

¹⁰⁰⁰ Marx, Theorien über den Mehrwert, in: Holzhey 1983, S. 25.

¹⁰⁰¹ Holzhey 1983, S. 25.

punkte, die Locke noch fremd waren. Holzhey resümiert daher: "Weit entfernt davon, Schranken des Eigentumsrechts zu setzen, fungiert Lockes Begründung des Eigentums gerade als Legitimation entschränkten Besitzstrebens."¹⁰⁰² Jedoch gilt diese Legitimation nach Ludwig nicht mehr für heutige Verhältnisse: Für Locke basiert der Reichtum auf einem stillschweigenden Vertrag der Anerkennung des Geldes, der jederzeit wieder aufgelöst werden kann, was aber deshalb niemand mache, weil es dem ärmsten Tagelöhner in Devonshire besser ginge, als dem reichsten Indianerkönig in Amerika.¹⁰⁰³ "Seit es keine besiedelbaren 'vacuos locos' mehr gibt, also seit knapp 200 Jahren kann die Locksche Eigentumstheorie daher offensichtlich prinzipiell keine Legitimität mehr stiften, denn eine ihrer unverzichtbaren Voraussetzungen ist nicht mehr erfüllt"¹⁰⁰⁴

Locke ist aber als Wegbereiter der spätneuzeitlichen englischen Philosophie und damit des Liberalismus beachtenswert. Es entsteht eine Bewegung und ein Bewusstsein, das sich deutlich vom Mittelalter zu unterscheiden beginnt. "Der frühe Liberalismus" schreibt Russel, "war optimistisch, tatkräftig und philosophisch, da er aufsteigende Kräfte repräsentierte [...] er stand philosophisch wie politisch in ausgesprochenem Gegensatz zu allem Mittelalterlichem, da mittelalterliche Theorien dazu verwendet worden waren, die Macht von Kirche und König zu sanktionieren [...] Er wollte den politischen und religiösen Kampf beenden um Kräfte freizuma-

¹⁰⁰² Holzhey 1983, S. 32.

¹⁰⁰³ Ludwig 2005, S. 98. (Mit Locke: Two Treaties on Government, 1690)

¹⁰⁰⁴ Ludwig 2005, S. 99.

chen für [...] Handel und Wissenschaft [...] der Wohlstand aller Klassen nahm zu."¹⁰⁰⁵

Tatsächlich zeigt sich bereits bei Locke eine liberale Haltung zum Reichtum. Anders als die Antike überlässt er es dezidiert jedem selbst, wie der Reichtum zu bewerten sei:

"Der Geschmack der Seele ist so verschieden, wie der des Gaumens, und es ist ebenso unmöglich, alle Menschen durch Reichtum und Ruhm zu erfreuen (wenn auch Mancher darin seine Glückseligkeit setzt), wie eines Jeden Hunger mit Käse und Austern zu stillen, da diese für Manche so angenehmen und köstlichen Speisen Andern widerwärtig und ekelhaft sind und Viele mit Recht das Kneipen eines hungrigen Magens diesen Gerichten vorziehen, die für Andere ein Leckerbissen sind. Deshalb war es wohl eine vergebliche Untersuchung der alten Philosophen, ob das höchste Gut in Reichtum, oder in sinnlichen Genüssen oder in der Tugend oder in der Erkenntnis bestehe; sie hätten ebenso gut darüber streiten können, ob die Äpfel oder die Pflaumen oder die Nüsse am besten schmeckten und sich danach in Sekten trennen können."¹⁰⁰⁶

Dieses Denken verrät in der Tat eine liberale Haltung und beendet erstmals bewusst eine Debatte, die mit Unterbrechungen zwei Jahrtausende lang, zuletzt abebbend geführt wurde. Die Haltung, dass die Frage, ob Reichtum ein Gut sei, jedem selbst überlassen sein soll, ist ein erster, moderner Umbruch in der Reichtumsphilosophie, der Folgen für die weitere

¹⁰⁰⁵ Russel 2000, S. 606.

¹⁰⁰⁶ Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, § 55, S. 14175.

Entwicklung der Reichtumsphilosophie des englischen Liberalismus hat und sein grundlegendes Bewusstsein zum Ausdruck bringt.¹⁰⁰⁷

Ein weiterer Umbruch der Reichtumsphilosophie ist bei dem englischen Arzt Bernhard Mandeville (1670-1733) zu finden. Er schreibt in seiner *Bienenfabel*:

"Es ist eine weit verbreitete Anschauung, dass der Luxus für den Wohlstand des politischen Körpers ebenso verderblich sei, wie für den eines einzelnen Individuums. [...] Obgleich ich Männer von viel größerem Verstand als dem meinigen kenne, die dieser Meinung sind, so kann ich doch nicht umhin, in diesem Punkte von ihnen abzuweichen"¹⁰⁰⁸

Stattdessen sind für Mandeville Reichtum und Luxus letztendlich für die gesellschaftliche Entwicklung entscheidend förderlich. Mandeville wird wegen dieser neuen Ansicht bis heute gelegentlich kritisiert.¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰⁷ Calvins Prädestinationslehre war ebenfalls ein Umbruch, jedoch ein theologischer und daher kein moderner Umbruch, kein Umbruch der im Verlaufe der weiteren Kulturentwicklung fortgeführt wurde, was bei dem Lockschen Umbruch der Fall war.

¹⁰⁰⁸ Mandeville, Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile, L, S. 155.

¹⁰⁰⁹ Kramer 2001, S.266 will in Mandevilles Bienenfabel faschistische Implikationen erkennen. Er schreibt außerdem: "Die Phrase von der Entgrenzung der materiellen Bedürfnisse als Triebkraft zu Entwicklung der Menschheit" ließe sich weit zurückverfolgen. Sie tauche "ja sicher auch irgendwo in der Antike" auf und wirke heute provozierend. Dem kann widersprochen werden: Diese These oder Theorie (nicht Phrase) ist in der Antike gänzlich unbekannt. Sie entsteht erst mit Mandeville und wird dann von Smith weiterentwickelt, der heute als grundlegend für die moderne Ökonomie angesehen wird (hierzu exemplarisch auch: Handelsblatt vom

Es kommt nicht nur in England, sondern davon ausgehend in weiten Teilen der westlichen Welt zu einem zunächst allmählichen und sehr vorsichtigen, dann recht plötzlichen Umdenken, geradezu zu einer Hochschätzung der Geldwirtschaft und des Reichtums. Bei dem französischen Philosophen Montesquieu (1689-1755) heißt es:

"Wenn gesittete Völker die Welt beherrschen, so nehmen Gold und Silber alle Tage zu [...] Dagegen nimmt beides ab, wenn Barbarenvölker die Oberhand gewinnen"¹⁰¹⁰

Montesquieu verbindet also erstmals Reichtum mit *Zivilisation*. Nicht mehr die Abwesenheit und die Schmähung von Geld sondern die Anwesenheit und die Mehrung von Geld unterscheidet Zivilisierte von Barbaren.

Der Schotte und bedeutende Philosoph David Hume (1711-1776) "bezeichnet die Verdammung jeglichen Luxus als 'mönchische' Ansicht, die abzulehnen sei."¹⁰¹¹ Der Amerikaner Benjamin Franklin (1706-1790) be-

26.10.2009, S.11) Dagegen kann der Würdigung Eißels uneingeschränkt zugestimmt werden. Eißel schreibt (2002 S. 180): theoriegeschichtlich wird es Mandeville zugerechnet, als erster den Erwerb und das Streben nach Reichtum aus dem Odium des Verwerflichen befreit zu haben, indem er private Laster (vices) als öffentliche Wohltaten (public benefits) preist. Erwerbsstreben und die Jagd nach Reichtum kann folglich positiv gesehen werden, weil dadurch der Wohlstand aller wächst. Adam Smith hat dann ein halbes Jahrhundert später Besitz und den Umgang mit Kapital endgültig als 'normales' Verhalten aufgefasst und utilitaristisch 'geheiligt' ".

¹⁰¹⁰ Montesquieu in Born 1994, S. 15.

¹⁰¹¹ Born 1994, S.15.

greift in seiner einflussreichen Biographie den "Fleiß als ein Mittel Reichtum und Auszeichnung zu erlangen"¹⁰¹² und begründet damit das Arbeitsethos eines umtriebigen innovativen und erfolgreichen Bürgers.

Die größte Wende zu einer dezidierten Legitimation des Reichtumsstrebens leitet aber erst der Ökonom und Moralphilosoph Adam Smith (1723-1790) ein. In seinem Werk *Der Wohlstand der Nationen*¹⁰¹³ vereint Smith das egoistische Streben nach persönlichen Vorteilen im Rahmen des Wirtschaftens mit dem damit einhergehenden Nutzen für die Gesellschaft:

"Wenn daher jeder Einzelne so viel wie möglich danach trachtet, sein Kapital zur Unterstützung der einheimischen Erwerbstätigkeit einzusetzen und dadurch diese so lenkt, dass ihr Ertrag den höchsten Wertzuwachs erwarten lässt, dann bemüht sich auch jeder Einzelne ganz zwangsläufig, dass das Volkseinkommen im Jahr so groß wie möglich werden wird. Tatsächlich fördert er in der Regel nicht bewusst das Allgemeinwohl, noch weiß er wie hoch der eigene Beitrag ist [... sondern er strebt] lediglich nach eigenem Gewinn. Und er wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den er in keiner Weise beabsichtigt hat. [...] Grade dadurch, dass er das eigene Interesse verfolgt, fördert er häufig das der Gesellschaft nachhaltiger, als wenn er wirklich beabsichtigt, es zu tun."¹⁰¹⁴

¹⁰¹² Franklin 2006 [1758] S. 112.

¹⁰¹³ Der Originaltitel des 1789 in fünfter Auflage erschienenen Werkes lautet: "An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations".

¹⁰¹⁴ Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen*, viertes Buch, zweites Kapitel, (S. 371).

Smith begründete die Wirtschaftswissenschaft, eben auch indem er das egoistische Streben der Wirtschaftssubjekte durch das Konzept der "invisible hand" mit der die Moralphilosophie verband und als gegeben hinnahm, worauf die Wirtschaftswissenschaft aufbauen konnte, ohne sich in moralphilosophischen Betrachtungen ergehen zu müssen, wie es zum Beispiel noch in der Scholastik nicht anders möglich war. Die heutige Wirtschaftswissenschaft versteht sich jetzt mit Bezug auf Max Weber als eine "empirische Disziplin, die Wert- und Normfragen [eher] nicht diskutieren"¹⁰¹⁵ mag.

Smith trug damit zu einer Verwissenschaftlichung der Reflexion über das Reichtumsstrebens bei. Die Wissenschaft spaltete sich in einzelne Disziplinen und ließ der Volkswirtschaftslehre im Kern wenig Raum für moralische Erwägungen. Stadlinger schreibt hierzu: "Die Auffassung der modernen politischen Ökonomie entbindet die Reichtumsproduktion aus der politisch ethischen Beschränkung der sie in der Antike und im christlichen Mittelalter unterworfen war."¹⁰¹⁶

Die Reichtumsbetrachtung löst sich also durch Smiths bahnbrechende Erkenntnis im Sinne einer isolierten wissenschaftlichen Betrachtung von ihren Vorgaben und 'ent-philosophiert' sich somit zugunsten einer disziplinären und universitären Forschung, die das Reichtumsstreben einfach als nüchternes Faktum hinnimmt.

Mit Locke, Mandeville, Hume, Franklin und Smith artikulieren sich aber auch die Bedürfnisse eines wirtschaftlich stärker gewordenen und umtriebigen Bürgertums nach Legitimation ihrer Leistung, insbesondere im Kon-

¹⁰¹⁵ Hesse/Issing 1994 S. 5.

¹⁰¹⁶ Stadlinger 2001, S. 293.

trast zu der bis dahin vorherrschenden "mönchischen", also kontemplativ-gelehrsamem Reichtumswertung.

II D 7 DIE SOZIOLOGISCHE WENDE DER REICHTUMSKRITIK: ROUSSEAU, MARX, VEBLEN

Mit dem Begriff *Soziologische Wende* der Reichtumskritik ist ebenfalls eine Verwissenschaftlichung der Reichtumsbetrachtung gemeint, die letztlich in eine andere disziplinäre und universitäre Forschung, in die *Soziologie* mündet. Mit soziologischer Wende ist nicht die Einbettung der Reichtumsphilosophie in einen gesellschaftliche Entwurfsrahmen gemeint, so etwas gab es schon bei Platon und den frühneuzeitlichen Sozialutopien, sondern etwas gänzlich Neues: Die Kritik des Reichtums nicht auf Basis individueller Empfehlungen oder standesdünkelhafter Ablehnung, sondern auf Basis des Gewähr-Werdens der Lage der nicht-reichen Menschen, auf Basis einer Analyse von sozialen Zusammenhängen, die nicht reiche Menschen in ein Abhängigkeitsverhältnis von reichen Menschen bringen. Die zentralen Gestalten dieser soziologischen Wende der intellektuellen Reichtumsbetrachtung sind ohne Zweifel Karl Marx und Friedrich Engels. Einer der Wegbereiter dieser Veränderung war aber zunächst der noch in antikem Fahrwasser befindliche Rousseau (1712-1778). In seiner Schrift *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* heißt es:

"Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und auf den Gedanken kam, zu sagen, "Dies ist mein" und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Begründer der zivilen Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, wie viele Leiden und Schrecken hätte nicht derjenige dem Menschengeschlecht erspart, der die Pfähle herausgerissen, oder den Graben zugeschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte." Hütet euch

davor, auf diesen Betrüger zu hören. Ihr seid verloren, wenn ihr vergesst, dass die Früchte allen gehören und dass die Erde niemandem gehört"¹⁰¹⁷

Das Eigentum sei ein Betrug innerhalb der Gesellschaft. Privateigentum soll nach Rousseau zwar nicht verboten, aber doch eingeschränkt werden.¹⁰¹⁸ 'Die Reichen' sieht Rousseau im negativen Licht:

Für die Reichen bildet die Langweile eine furchtbare Plage; im Schoße so vieler mit großen Kosten erkaufte Vergnügungen, inmitten so vieler Leute, die nur darauf ausgehen, ihnen zu gefallen, verzehrt und tötet sie die Langweile. Ihr ganzes Leben hindurch fliehen sie vor ihr und fallen ihr wieder zur Beute."¹⁰¹⁹

Rousseau lehnt idealiter schon die Möglichkeit des Reichtums ab:

"[der Idealstaat setzt voraus] fast vollkommene Gleichheit in Bezug auf Stand und Vermögen, ohne die auch die Gleichheit der Rechte und der Macht keinen langen Bestand haben könnte; endlich wenig oder gar keinen Luxus, denn der Luxus ist entweder die Folge des Reichtums oder macht ihn nötig; er verdirbt nicht nur den Reichen, sondern auch den Armen, jenen durch den Besitz, diesen durch die Lüsternheit; er verwandelt das Vaterland in eine Stätte der

¹⁰¹⁷ Rousseau, Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, zweiter Teil.

¹⁰¹⁸ Rehm 2005, S.104.

¹⁰¹⁹ Rousseau: Emil oder Ueber die Erziehung. Band 2, S. 22317.

Weichlichkeit und Eitelkeit; er entzieht dem Staate alle Bürger, um die einen zu Sklaven der anderen und alle zu Sklaven des Vorurteils zu machen."¹⁰²⁰

Außerdem verabscheut Rousseau den bürgerlichen Luxus:

"solche endlich, in denen der reiche und fruchtbare Boden geringe Arbeit mit großem Ertrage vergilt, haben eine monarchische Regierung nötig, damit der übertriebene Überfluss der Untertanen durch den Luxus des Fürsten verzehrt werde, denn es ist jedenfalls besser, dass dieser Überfluss von der Regierung verbraucht als von den einzelnen verschwendet wird."¹⁰²¹

Die Eindämmung des Luxus steht für Rousseau also als Staatsziel noch über der Frage der Staatsform. Mit seinen Äußerungen über Reichtum bewegt sich Rousseau noch deutlich in den Bahnen der überlieferten, antiken Reichtumsphilosophie:

"Es ist hundertmal leichter, glücklich zu sein, als es zu scheinen. Ein Mann, der Geschmack besitzt und der Sinnlichkeit in richtiger Weise ergeben ist, kann den Reichtum entbehren; für ihn genügt es, frei und sein eigener Herr zu sein. Wer sich der Gesundheit zu erfreuen hat und keinen Mangel an den nötigen Lebensbedürfnissen leidet, ist reich genug, wenn er sich in seinem Herzen von den eingebildeten Gütern loszureißen vermag. Dies ist die Aurea mediocritas (die goldene Mittelstraße) des Horaz. Sucht deshalb, ihr Leute mit vollen Kis-

¹⁰²⁰ Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag. S. 21254.

¹⁰²¹ Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag. S. 21276.

ten und Kasten, eine andere Verwendung für euren Reichtum, denn euch Vergnügen zu verschaffen ist er unvermögend." ¹⁰²²

Rousseau selbst war trotz kleinerer Erbschaften zeitlebens arm und hielt sich mit Notenabschreiben über Wasser.¹⁰²³ Er erscheint manchem Zeitgenossen als neidgetrieben. "Für Voltaire, der durch geschickte Finanzspekulationen zu Reichtum gekommen war, stand fest, dass geistige Freiheit von materiellem Wohlstand untrennbar ist. Der moralisierende Habenichtss Rousseau musste ihm daher als engstirniger Plebejer erscheinen, der es darauf anlegte, dass die Begüterten ausgeraubt und entmachteter werden um einer Gemeinschaft von kleinbürgerlichen Tugendwächtern zu weichen. In ähnlichem Sinn wird noch Nietzsche in Rousseau einen Mann des Ressentiments erblicken, der die Lebensfreude durch die Verbreitung von Neid und schlechtem Gewissen vergiftet"¹⁰²⁴ Dennoch hat Rousseau einen großen Einfluss gehabt, insbesondere auf Robbespiere und die Französische Revolution. Was ihn zu einem der Wegbereiter der späteren, mit Marx offenkundigen soziologischen Wende macht ist die negative Wirkung auf die Wohlfahrt der gesamten Gesellschaft, die er dem Eigentum zuspricht.

¹⁰²² Rousseau: Emil oder Ueber die Erziehung. Band 2, (S. 22329).

¹⁰²³ Rippel 2005, S. 193. Rousseau war sogar so arm, dass er es mit seiner ungewissen wirtschaftlichen Lage begründete, seine fünf Kinder in ein Findelhaus zu geben. (ebenda S.188) Darin zeigt sich, wie bei Rousseau Ideal und Realität auseinanderklaffen. Rousseau idealisiert in seinem Emil, in dem "berühmtesten Erziehungsroman" (ebenda) den Prozess der moralisierenden Erziehung, versäumt es aber im eigenen Leben sich den eigenen Kindern zu widmen auch deswegen, wie er einräumt, "um seine intellektuelle Tätigkeit zu Hause von Störungen durch eine hermtollende Kinderschaar freizuhalten" (ebenda S. 189).

¹⁰²⁴ Rippel 2005, S. 195.

Die Weiterentwicklung der Legitimation des Reichtums und vor allem die später von Engels in seiner Schrift *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* beschriebene Verelendung des Proletariats provozieren bald eine intellektuelle Gegenreaktion. Russel schreibt dazu: "Ricardo, der in engen Beziehungen zu Bentham, Malthus und James Mill stand, lehrte, dass der Tauschwert einer Ware sich ausschließlich nach der auf ihre Herstellung aufgewendeten Arbeit bestimme. Er veröffentlichte diese Theorie 1817; acht Jahre später ließ Thomas Hodgskin, ein ehemaliger Marineoffizier, die erste sozialistische Erwiderung erscheinen. Labour defendet against the claims of capital. [...] Die Bezeichnung Sozialist taucht zum ersten Mal im Jahre 1827 auf, wo sie auf die Anhänger Owens angewandt wird. [...] Hodgskin hatte sich eine gewisse Anhängerschaft in London erworben, und James Mill war entsetzt. Er schrieb [an ihn] "Ihre Eigentumsbegriffe sehen schrecklich aus... [...] Dieser 1831 geschriebene Brief kann als Auftakt des langen Kampfes zwischen Kapitalismus und Sozialismus gelten.[...] so haben sich das moderne Europa und das moderne Amerika politisch und ideologisch in drei Lager gespalten: in die Liberalen einerseits, die so weit wie möglich immer noch Locke oder Bentham folgen [...] und die Marxisten andererseits."¹⁰²⁵

Karl Marx kritisiert die Bewegung des englischen Liberalismus, beziehungsweise die neu entstandene Wirtschaftswissenschaft sehr deutlich:

"Die einzigen Räder, die der Nationalökonom in Bewegung setzt, sind die Habsucht und der Krieg unter den Habsüchtigen"¹⁰²⁶

¹⁰²⁵ Russel 2000, S. 787f und 796. Die dritte Gruppe sind die Faschisten, die zu Russels Zeit noch eine große Rolle spielten.

¹⁰²⁶ Karl Marx in Küntzli 1993, S. 102.

Im Rahmen eines philosophisch-historizistischen Gedankengebäudes entwickelt Marx eine umfassende Kritik am Privateigentum und am kapitalistischen Wirtschaftssystem. Der zentrale Gedanke des Kommunismus, den Karl Marx und Friedrich Engels vertreten, ist die Ausbeutung des Proletariats durch die herrschende Kapitalisten-Klasse, die durch eine Revolution zu beenden ist:

"das moderne, bürgerliche Privateigentum ist der letzte und vollendetste Ausdruck der Erzeugung und Aneignung der Produkte, die auf Klassengegensätzen, die auf der Ausbeutung der einen durch die anderen beruht. In diesem Sinne können die Kommunisten ihre Theorie in dem einen Ausdruck: Aufhebung des Privateigentums zusammenfassen."¹⁰²⁷

Marx nimmt dabei gegen Smith die Verknüpfung der Moralität mit dem Wirtschaften wieder auf:

"Man bedenke, was in der Schätzung eines Menschen in Geld, wie sie im Kreditverhältnis geschieht (für) eine Niederträchtigkeit liegt ... der Kredit ist das nationalökonomische Urteil über die Moralität eines Menschen."¹⁰²⁸

¹⁰²⁷ Karl Marx und Friedrich Engels, Manifest der kommunistischen Partei, in Küntzli 1993, S. 116.

¹⁰²⁸ Karl Marx in Künzli 1993, S. 99.

Für Marx ist die ökonomische Bewertung eines Menschen unethisch. Das Streben nach Reichtum hat er außerdem vor dem Hintergrund einer soziologischen Analyse verworfen. Das Reichtumsstreben ist für ihn eine geistige Haltung, die auf Basis bestimmter ökonomischer Begebenheiten, also einer gesellschaftlichen Einrichtung besteht und mit ihr steht und fällt. Deshalb sollen sich die gesellschaftlichen Verhältnisse ändern, damit der Mensch von dieser Haltung befreit werden kann. Allerdings bemerkt hierzu Künzli; "Psychologie war Marxens Stärke nicht. Einerseits nennt er die Bereicherungssucht einen Trieb, also etwas Naturgegebenes, Biologisches, andererseits erklärt er die Bereicherungssucht zum "Produkt einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklung" also zu etwas sozial Entstandenen."¹⁰²⁹

Marx Kritik an der ungleichen gesellschaftlichen Verteilung der Produktionsmittel führt für ihn zu dem Gedanken, das nur eine Revolution des Proletariats einen Ausweg aus ihrem Elend bedeuten kann. Andere Wege des Auswegs waren ihm letztlich nicht plausibel. "Marx fand es erstaunlich schwierig (im 3. Band des Kapitals) das damals neue Phänomen der Aktiengesellschaften zu erklären, das in gewisser Weise die Vergesellschaftung des Kapitals vorwegnahm"¹⁰³⁰

Das Denken von Karl Marx hat in Europa, insbesondere auf dem Kontinent Schule gemacht. Die Auswirkungen der Marxschen Philosophie waren für die europäische Geschichte sehr bedeutend, der Marxismus mündete schließlich in die Russische Revolution.¹⁰³¹

¹⁰²⁹ Künzli 1993, S. 118.

¹⁰³⁰ Dahrendorf 2006, S. 63.

¹⁰³¹ Dazu Gittermann 1960.

Heute allerdings schwindet der Einfluss der Marxschen Philosophie zusehends. "Dass zentrale Theoreme (z. B. Proletarisierung des Mittelstandes, Verelendung des Proletariats, notwendiger Zusammenbruch des Kapitalismus, Überlegenheit einer sozialistischen zentralen Planung über die kapitalistische "Anarchie der Produktion") durch die geschichtliche Entwicklung überholt sind, ist unbestritten"¹⁰³²

Die heftige Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse im Kapitalismus, die Kritik am Reichtum der Kapitalisten, die Marx und Engels betrieben haben, hat zur Zeit des 19. Jahrhunderts eine andere Entsprechung als im 21. Jahrhundert. Das 19. Jahrhundert kannte kaum eine Sozialgesetzgebung, Gewerkschaften, gleiches Wahlrecht und andere Einrichtungen moderner Staaten. Für die Reichtumsphilosophie bedeutet das Marxsche Denken einen entscheidenden Umbruch, der zusammen mit der Smithschen moralischen Legitimation des Reichtumsstrebens die Moderne in der intellektuellen Thematisierung des Reichtums begründet. In der Moderne bestimmt nicht die Reichtumsphilosophie die Auseinandersetzung über Reichtum sondern eine in einzelne Fakultäten aufgespaltene Wissenschaft. Für die Soziologie ist es seit Marx selbstverständlich, dass, wenn der Reichtum als wissenschaftliches Thema behandelt wird, auch seine Auswirkungen auf die gesamte Gesellschaft diskutiert werden, insbesondere mögliche Folgen für die Kultur und den Charakter der politischen Herrschaft. In der Geschichte der Philosophie des Reichtums hingegen haben diese Aspekte erstaunlicherweise kaum eine Rolle gespielt oder wurden - wenn überhaupt - mit großer Selbstverständlichkeit aus der Perspektive einer aristokratischen Elite betrachtet.

¹⁰³² Kruse 2001, S. 311.

Gehört Thorstein Veblen also so gesehen kaum noch zu den Philosophen, sondern zu den Soziologen, sollte er hier noch behandelt werden, weil er einerseits in seiner wissenschaftlichen Unkonventionalität noch Merkmale einer letzten herausragenden Figur der Reichtumsphilosophie trägt und somit den Abschluss der soziologischen Wende markiert, die nach im gänzlich vollzogen ist, und andererseits in seinem 1899 Pamphlet *A Theory of the Leisure Class* die Reichen erstmalig zu einem *zentralen* Gegenstand der Betrachtung macht.

Das Besitzstreben des Menschen, insbesondere das Bedürfnis, mehr zu besitzen als andere erschöpft sich nach Veblen nie.¹⁰³³ Und zwar nicht direkt wegen der sinnlich materiellen Genüsse, die der Reichtum verschaffen kann, sondern wegen dem Bedürfnis, sich vor anderen hervorzutun:

„Aber nur in einem von der ursprünglichen Wortbedeutung weit entfernten Sinne lässt sich vom Güterkonsum behaupten, dass er dem Akkumulieren von Reichtum als Anreiz diene. Das Motiv, das recht eigentlich an der Wurzel des Eigentums liegt, ist die Konkurrenz oder die Rivalität“¹⁰³⁴

„Immer besteht nämlich die Neigung, den augenblicklichen Stand nur als Ausgangspunkt für einen weiteren Zuwachs an Gütern zu betrachten.“¹⁰³⁵

Veblen entlarvt das Reichtumsstreben als unabhängig vom absoluten Wohlstandsniveau. Er erkennt darin ein Streben nach sozialer Differenzierung:

¹⁰³³ Vgl. auch Rolshausen 2001, S. 496.

¹⁰³⁴ Veblen [1899] S.43.

¹⁰³⁵ Veblen [1899] S.47.

„[ich behaupte, dass] das Ausgabenniveau, von dem wir uns im allgemeinen leiten lassen, nicht unserer durchschnittlichen, normalen und bereits erreichten Lebenshaltung entspricht, sondern einem Konsumideal, das gerade außerhalb unserer Reichweite liegt oder das zu erlangen mindestens Mühe verursacht.“¹⁰³⁶

Die Reichen selbst betrachtet Veblen ironisch als:

„... eine zwar zahlenmäßig kleine, jedoch sehr auffällige Gruppe, deren aus der barbarischen Kultur stammende Denkgewohnheiten nur wenig gelitten haben.“¹⁰³⁷

„Dieser Klasse verdanken wir die Bewahrung von Traditionen, Gebräuchen und Denkgewohnheiten, die im Hinblick auf ihre Verbreitung und ihren Höhepunkt einer älteren Kulturphase angehören.“¹⁰³⁸

„... die Züge, die den großtuerischen Delinquent und den peinlich förmlichen müßigen Herren von den gewöhnlichen Leuten unterscheiden, [sind] nichts anderes als Anzeichen einer zum Stillstand gekommenen geistigen Entwicklung.“¹⁰³⁹

Dabei sind Reiche und Arme nach Veblen in ihrer wesentlichen Kultivierung nicht verschieden:

¹⁰³⁶ Veblen [1899] S. 109.

¹⁰³⁷ Veblen [1899] S.75.

¹⁰³⁸ Veblen [1899] S. 76.

¹⁰³⁹ Veblen [1899] S. 242.

„In jeder hochindustrialisierten Gesellschaft beruht das Prestige letzten Endes auf der finanziellen Stärke, und die Mittel, um diese in Erscheinung treten zu lassen, sind Muße und demonstrativer Konsum. (...) Keine Klasse, nicht einmal die Allerärmste, versagt sich jeglichen demonstrativen Verbrauch.“¹⁰⁴⁰

„Ein Konsument, der, wie Diogenes, alle Ehre und Verschwendung aus seinen Konsumgütern verbannen möchte, wäre nicht in der Lage, auch nur seine geringsten Bedürfnisse zu befriedigen. Selbst wenn er versuchen wollte, diesen durch eigene Anstrengung zu genügen, würde er es schwierig, wenn nicht unmöglich finden, sich seiner geläufigen Denkgewohnheiten zu entledigen, so dass er wohl kaum das Notwendigste für den Verbrauch eines einzigen Tages bewerkstelligen könnte, ohne instinktiv seinen selbst hergestellten Produkten ein gewisses Maß an Ehre und ungewollter Ausschmückung einzuverleiben, das heißt also, Zeit und Arbeit zu verschwenden.“¹⁰⁴¹

Veblen kritisiert in seinem amüsanten ironischen Stil auch manche Formen der Wohltätigkeit:

„[Man] gründet Organisationen, die ihrem offiziellen Namen und Stil nach scheinbar den Zweck verfolgen, gewissen Missständen abzuhelfen; es herrscht ein emsiges Kommen und Gehen und so viel Gerede, dass die Redenden oft keine Gelegenheit haben, sich den tatsächlichen wirtschaftlichen Wert all dieser Betriebsamkeit zu überlegen. Doch neben diesen Vorspielungen einer sinnvollen Tätigkeit und engstens mit ihnen verflochten findet sich meist, wenn auch nicht immer, ein gewisser Aufwand an Zweckmäßigem, auf ein ernsthaftes Ziel gerichtetem Bemühen.“¹⁰⁴²

¹⁰⁴⁰ Veblen [1899] S. 93.

¹⁰⁴¹ Veblen [1899] S.155.

¹⁰⁴² Veblen [1899] S. 103.

„[...]Verkleidung eines ästhetischen, ethischen oder wirtschaftlichen Interesses. Solche Motive oder Elemente, die sich auf die Standards und Normen der Geldkultur zurückführen lassen, sind heimlich am Werk, um jedes selbstlose Bemühen seinem Zweck zu entfremden; sie wirken im Verborgenen, damit das Gefühl des Stifters, in guter Absicht gehandelt zu haben, nicht gestört und ihm die wesentliche Sinnlosigkeit seines Werkes nicht bewusst werde.“¹⁰⁴³

Er analysiert bereits ansatzweise die Auswirkungen des ökonomischen Kapitals auf den Geschmack:

„Immerhin aber gibt es wohl keinen Kult, in dem nicht die Verdienstlichkeit des Geldes zur Hilfe gerufen wird, um die Feierlichkeit der religiösen Zeremonie angemessen zu ergänzen und hervorzuheben.“¹⁰⁴⁴

„Die Bedingung der Kostspieligkeit beeinflusst unseren Geschmack nämlich in der Art, dass sich der Geldwert mit der Schönheit unentwirrbar vermischt, worauf wir glauben, dass wir den Gegenstand nur um seiner Schönheit willen lieben. Die Merkmale der Kostspieligkeit werden allmählich zu Merkmalen der Schönheit.“¹⁰⁴⁵

„Sobald sich aber eine genügend große reiche Klasse entwickelt hatte, die Zeit und Muße besaß, um die subtileren Zeichen des Aufwandes geschickt zu erfassen und zu deuten, verfeinerten sich auch die Mittel der Selbstreklame.“¹⁰⁴⁶

¹⁰⁴³ Veblen [1899] S. 336.

¹⁰⁴⁴ Veblen [1899] S. 128.

¹⁰⁴⁵ Veblen [1899] S. 132.

¹⁰⁴⁶ Veblen [1899] S. 182.

Veblen bereitet somit in mehrerer Hinsicht Bourdieu den Weg, auch in dem er den Habitus der Reichen bereits sinngemäß mit der *Distanz zur Notwendigkeit*¹⁰⁴⁷ charakterisiert:

„... Es gibt eine Tradition, die verlangt, dass man mit den Einzelheiten, betreffend die materiellen Notwendigkeiten des Lebens, nicht in vulgärer Weise vertraut sein darf.“¹⁰⁴⁸

Bei Veblen mündet die Analyse des Reichtums in der Gesellschaft in eine umfassende Kulturkritik:

„Doch im modernen Leben verhindern die auf den finanziellen oder neiderfüllten Prestige beruhenden Verhaltensnormen die freie Äußerung dieser Impulse; dank ihrer Vorherrschaft werden die auf einem selbstlosen Interesse fußenden Bemühungen vereitelt oder den Zielen jenes neiderfüllten Interesses zugeleitet, auf dem sich die Geldkultur aufbaut.“¹⁰⁴⁹

„Die von der Schicklichkeit geforderte Verschwendung absorbiert die überschüssige Energie der Bevölkerung in einem neiderfüllten Kampf und lässt den selbstlosen Lebensäußerungen keinen Raum.“¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁷ Der Begriff geht auf Bourdieu zurück. (Vgl. auch Imbusch 2002, S.223.)

¹⁰⁴⁸ Veblen [1899] S. 332.

¹⁰⁴⁹ Veblen [1899] S. 336.

¹⁰⁵⁰ Veblen [1899] S. 346.

Veblen richtet sich laut Gehlen¹⁰⁵¹ vorrangig gegen den alten Reichtum. Nach Heilbroner¹⁰⁵² ist die *Theorie der feinen Leute* im Kern eine Theorie sozialer Stabilität, in dem sie - mit dem Wunsch des Arbeiters, aufzusteigen und die Höhergestellten selbst in der Geringschätzung ihrer eigenen Arbeit zu imitieren - erklärt, warum Gesellschaften mit Interessenskonflikten zwischen Proletariat und Kapitalisten nicht mit Marx in eine Revolution führen, sondern stabil bleiben.

Das von Veblen beobachtete menschliche Bedürfnis sich vor anderen hervorzutun findet sich in der modernen Biologie bestätigt.¹⁰⁵³

Veblen gelingt es mit seinen ironischen Betrachtungen, die Soziologische Wende der Reichtumsbetrachtung voranzutreiben, in dem er das Reichtumsstreben als sozialpositionell motiviert betrachtet. Nach der soziologischen Wende ist eine naivere *Reichtumsphilosophie*, wie sie zuvor bestanden hat, nicht mehr auf der Höhe der Zeit und daher untergegangen oder als Kulturphänomen auf trivialisierte Formen beschränkt.

Andererseits greift die zentrale Figur dieser Soziologischen Wende, Marx, wieder auf Elemente dieser Reichtumsphilosophie zurück, in dem er das Reichtumsstreben *moralisierend* beschreibt. "Habsucht" und "Niederträchtigkeit" sind die wertenden Begriffe die Marx in diesem Zusammenhang anführt.

¹⁰⁵¹ Gehlen 1978, S. 23.

¹⁰⁵² Heilbroner 2006, S. 231.

¹⁰⁵³ Ein lesenswertes Buch hierzu liefert Bilz (1973). Conniff (2004) beschreibt das Imponiergehabe moderner Manager vor dem Hintergrund der Erkenntnisse der Verhaltensbiologie.

Auch die Formulierung einer "zum Stillstand gekommene geistigen Entwicklung" eines Veblen verrät die aus der klassischen Reichtumsphilosophie bekannte wertende Verknüpfung zwischen geistiger (Un-)Reife und Reichtumsstreben.

Somit hat die soziologische Wende die Art der klassischen Reichtumsphilosophie zwar durch ihre höhere soziale Reflexionstiefe überholt und überflüssig gemacht, andererseits das Erbe dieser klassischen Reichtumsphilosophie bis hierhin fortgeführt.

III SCHLUSSBETRACHTUNGEN

III 1: ERGEBNIS DER ARBEIT

Die Analysen dieser Arbeit belegen, dass sich ein Großteil der Äußerungen innerhalb der europäischen Reichtumsphilosophie bis zur Moderne soziologisch lesen lassen, und zwar als Überlieferungen, die dem Zweck dienen, bestimmte soziale Milieus, Klassen, Stände, Schichten oder Berufsgruppen ab-, und andere aufzuwerten, um die Herrschaft der einen über die anderen zu legitimieren und das soziale Prestige der Protagonisten und ihrer Anhänger - im Kampf um Privilegien und Status - zu steigern.

Somit verarbeiteten die Philosophen weniger die *philosophische* Dimension des Reichtums, als vielmehr (wenn auch überwiegend indirekt, das heißt nicht theoretisch und von außen reflektierend, sondern als in den Prozess des Kampfes um soziale Stellung involvierte praktische Teilnehmer) die *soziale* Dimension des Reichtums, insbesondere seine Eigenschaft, *Macht, Ungleichheit* und *Herrschaft* zu begründen.

Der philosophische Diskurs über Reichtum entpuppt sich somit in weiten Teilen nicht als unabhängiges Denken, sondern als *interessensgesteuert*.

Wie bereits in Kapitel II D 1 und II D 2 zum Teil näher resümiert, konnte darüber hinaus gezeigt werden, dass die europäische Reichtumsphilosophie, insbesondere zur Zeit ihres Entstehens, von wo aus sie lange Schatten auf ihre weitere Entwicklung warf, die erst mit der Verwissenschaftlichung der Sozialauffassungen in der Moderne verlassen werden konnten, überwiegend zu einer reichumskritischen Haltung gelangt ist und fast

durchgehend eine deutliche Distanz zum Reichtumsstreben einnimmt. Der Reichtum wurde dabei weniger in seiner Eigenschaft als Manifestation von *sozialer Ungleichheit generell* abgelehnt, sondern eher mit Bezug auf den Schaden, den der Reichtum am persönlichen Glück oder Heil des einzelnen (reichen) Menschen selbst anrichten kann. Im Christentum beispielsweise war diese Art Reichtumskritik vorherrschend ("Eher geht ein Kamel durchs Nadelöhr...") und auch in der vorchristlichen Antike wurde der Reichtum oftmals in Konkurrenz zur der für das persönliche Glück als wichtig erachteten Tugend gestellt.

Dieses im letzten Absatz zusammengefasste Teilergebnis, das sich rein auf den *Inhalt* der Reichtumskritik bezieht, ist deshalb interessant, weil es als Folge der ausführlichen Diskussion der vielen einzelnen Textstellen im Haupttext zeigt, dass die Art der Reichtumsablehnung, wie sie die Philosophiegeschichte bis zur Moderne tradiert, heute nicht mehr überzeugend ist, und möglicherweise auch schon zu ihrer Zeit eher eine Glaubensfrage, noch zugespitzter formuliert, ein 'frommer Wunsch' oder zum Teil sogar eine durchschaubare ideologische Propaganda gewesen ist.

Wenn Theognis gegen den Reichtum wettet, und auch wenn fast 2000 Jahre später Meister Eckard die "tausend Pfund rot geschlagenen Goldes" gegenüber der Gottesschau abwertet, so werden darin nicht die kritischen Fragen aufgeworfen, die uns heute im Zusammenhang mit Reichtum kommen. Ob Reichtum ein größeres Handlungsvermögen für den Einzelnen mit sich bringt, ob der Reichtum eine funktionale Wichtigkeit für das Bestehen von Gesellschaften hat, ob insbesondere die soziale Ungleichheit, die Reichtum mit sich bringt, gerecht oder ungerecht ist, wird in der Philosophiegeschichte bis in die Neuzeit *nicht* diskutiert. Vor allem gibt es in der genannten Gedankentradition kein wirklich schwerwiegendes Argument gegen ein gemäßigtes Reichtumsstreben des Einzelnen, keine *philosophi-*

sche Einsicht, die außerhalb von variablen Glaubensgrundlagen zwingend logisch zu einer Ablehnung des Reichtums führen müsste, nicht einmal eine ausführliche Diskussion, die den Versuch unternähme, durch klare aufeinander aufbauende Argumente die geäußerte Reichtumsablehnung zu begründen. Wenn beispielsweise Platon und Aristoteles Reichtum und seinen Einfluss auf die Politik stellenweise näher diskutieren, so ist dort nicht klar und auch nicht widerspruchsfrei gezeichnet, bei wem genau und unter welchen Bedingungen und wie weit Reichtum bei dem einen abzulehnen sei, bei dem anderen aber nicht. Stattdessen ist die Reichtumsdiskussion bei fast allen Philosophen bis zur Moderne von ungewöhnlich flacher Gedankentiefe geprägt - ungewöhnlich für Menschen, deren Gedanken den Verlauf der europäischen Kultur und Wissenschaft über Jahrhunderte und Jahrtausende beeinflusst haben und deren Gedanken zum Teil noch heute ernsthaft diskutiert werden.

Damit wird ein mögliches Motiv für die Reichtumsabwertung der Philosophen in Frage gestellt: Die philosophische Evidenz. Dieses Motiv wird landläufig bei Philosophen vorausgesetzt. Wenn Philosophen wie Platon oder Thomas von Aquin ihre Gedanken verbreiten, nimmt man doch an, dass sie das aus einer höheren Einsicht heraus tun, die durch fortwährendes und relativ unabhängiges Nachdenken über sie gekommen ist. Relativ unabhängig meint unbeeinflusst von der jeweiligen konkreten Situation, die sie höchstens zu den übergreifenden Gedanken inspiriert haben mochte. Philosophen werden gewöhnlich nicht für Propagandisten gehalten, die mit ihren Philosophien persönliche Interessen - oder die von Klassen, Ständen oder Gruppen - vertreten. Bezüglich ihrer Art, Reichtum zu diskutieren, hat die Untersuchung aber gezeigt, dass ihre Gedanken in dieser Hinsicht oft wenig philosophischen Charakter und Überzeugungskraft aufweisen.

Demgegenüber konnte in den einzelnen Betrachtungen im Text gezeigt werden, dass sich die Äußerungen der Philosophen zu Reichtum als distinktionsmotiviert lesen lassen. Sie sind durch den Kampf der Protagonisten um ihre eigene soziale Positionierung und um das Ansehen ihres jeweiligen Standes erklärbar. Indem sie den Reichtum als niedrig im Vergleich zu anderen Eigenschaften, die ein Mensch haben kann, ansprachen, konnten sie die Ressource "Reichtum" im Kampf um die soziale Stellung abwerten und demgegenüber immateriellere Ressourcen, die sie selbst und mit weniger Konkurrenz besaßen, automatisch aufwerten - wobei insbesondere *hohe Geburt, Bildung, Moral* und *Gottesgnade* benannt werden können - alles Eigenschaften, die sich im *Habitus* zeigen. Gerade, dass es sich bei diesen Ressourcen um im Vergleich zum "handfesten" und für jedermann sofort sichtbaren, weil materiell darstellbaren Reichtum schwerer greifbare Güter handelte, gereichte zum Vorteil im Kampf um soziale Stellung, denn die Bedeutung dieser Ressourcen ließ sich am besten auf einem Feld herausstellen, das die Philosophen ur-eigens für sich beanspruchen konnten, das Feld der freien Rede, der Gedanken und Einsichten. Sie "kauften" sich nicht Anerkennung oder Dienstbarkeiten, sie erstritten sie sich auch nicht mit Waffengewalt, sondern bedienten sich eines Instruments, das sie besser beherrschten als alle Anderen: Gedanken - In Dichtung, Philosophie, Propaganda, Predigt und Lehrschrift.

Die Philosophen und ihre Schüler lehrten und lernten, dass eine Distanz zum Begehren von Reichtum und zum Anhaften an Reichtum ein Zeichen der Überlegenheit ist, das den Einzelnen oder eine Gefolgschaft Gleichgesinnter für eine höhere soziale Position prädestiniert. Damit begründeten sie eine der Traditionen der Legitimation von Herrschaft in Europa, die beispielsweise der Klerus für sich nutzte. Damit trugen sie auch dazu bei, das Kaufleute und Bankiers, überhaupt all jene Berufsgruppen, die vom

Erwerbsstreben (außerhalb der Erzeugung von landwirtschaftlichen Gütern) geprägt waren, also die Mitglieder der späteren Klasse der Bürger, politisch weniger Macht bekamen und zwar indem sie den *legitimen Geschmack*, die Leitkultur, so prägten, das die Werte, die dem Bürgertum oder seinen Vorläufern aus ökonomischen Gründen wichtig sein mussten (Geld, Geldwerte vergleichen können, Risikogeschäfte abschätzen können, Profitmöglichkeiten ausspähen können), in dieser Leitkultur als weniger wichtig oder gar schädlich (weil tugendfern, gottfern oder der Gemütsruhe abträglich) galten.

Somit ist nahegelegt, dass eine soziologische Perspektive auf die Entwicklung der europäischen Reichtumsphilosophie anwendbar ist, dass der Marxsche *ideologische Überbau* auch bezüglich der Reichtumsphilosophie von gesellschaftlich-ökonomischen Bedingungen geprägt wurde und der Bourdieusche Kampf um soziale Position die Entwicklung unserer Gesellschaft auch in den philosophischen Gedanken zum Reichtum mitgeprägt hat.

Dabei waren die Philosophen oft selbst reich und Anhänger einer Gesellschaftsordnung, die ihnen selbst Privilegien - Anteil an der Herrschaft und auch Reichtum - sichern konnte. Die Ablehnung galt selten dem eigenen Reichtum, sondern der bürgerlich liberalen Form des Reichtums, die zuweilen als Konkurrenz zu der für sie selbst vorteilhaften (bestehenden oder gewünschten) Sozialordnung angesehen wurde. Das Vorhandensein dieser Haltung wird - neben der inhaltlichen Stoßrichtung - nahegelegt durch die stellenweise unverblümt dünkelfhafte Ausdrucksweise, durch den propagandistischen Stil in Verbindung mit dem zeitgleich auftretenden zunehmenden Reichtum nicht dezidiert christlicher, adeliger oder philosophischer (also dieser Perspektive nach: *ungebildeter*) Kreise. Aus dieser Motivation heraus, so lassen sich die philosophischen Texte zum

Reichtum lesen, wurden Gedanken entwickelt, die zwar aus heutiger, kritisch geschulter Sicht nicht mehr überzeugend sind, die jedoch zu ihrer Zeit durchaus eine Wirkung gehabt haben dürften - besonders, wenn man bedenkt, dass die damaligen und späteren Adressaten einen Bildungsgrad aufwiesen, der weit unter heutigen Standards¹⁰⁵⁴ gelegen haben dürfte. Tatsächlich weist auf diese Wirkungsmächtigkeit auch die Beständigkeit hin, mit der diese Gedanken in der Philosophietradition immer wieder aufgegriffen wurden, was an vielen einzelnen Stellen im Haupttext bezeichnet wurde.

Was für eine Wirkung war das? Die 'Leistung' der europäischen Reichtumsphilosophie besteht im Wesentlichen darin, eine *Doppelkultur* ermöglicht zu haben, die einerseits die Wertschätzung oder zumindest den Besitz von Reichtum hinter einer ablehnenden Einstellung verschleiern konnte und somit geeignet war, Neid und politische Umsturzwünsche abzumildern, andererseits eine kulturelle Differenzierung der Gebildeten gegenüber den bloß Reichen oder gegenüber jenen, die (noch) nach Reichtum strebten, ermöglichte.

Erst die *soziologische Wende der Reichtumskritik* und die opponierende funktionale *Legitimation des Reichtumsstrebens* stellten den Nutzen oder Schaden des Reichtums für die gesamte Gesellschaft dezidiert in den Fokus des bildungselitären, zunächst philosophisch, dann zunehmend wissen-

¹⁰⁵⁴ Zumindest was die Gewohnheit, Gedanken aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu sehen und die Vielfalt von Ideen anlangt - Universitäten mit verschiedenen Fachrichtungen, jedermann zugängliche Bibliotheken, Schulpflicht und Internet heute stehen in diesem Vergleich je nach Ort und Zeit dem Analphabetentum und dem Bildungsmonopol des Klosters oder der Lehre weniger Philosophenschulen, insgesamt einem wenig differenzierten und autoritärem Bildungssystem gegenüber.

schaftlich und bürgerlich geprägten Diskurses über Reichtum, so dass die Reichtumsbetrachtung vor diesem Hintergrund nachhaltig verändert wurde. Andererseits knüpfte auch die soziologische Wende der Reichtumskritik über Rousseau, Marx und Veblen an die klassischen Reichtumskritik an, indem sie ihren moralisierenden Duktus übernahm.

Daraus folgt für die heutige Bewertung von Reichtum, dass sie als sozial bewusste Reflexion einerseits eine recht junge Tradition hat, andererseits an einen differenzierten Diskurs anschließt, der eher ein Kulturkampf war, als eine philosophische Auseinandersetzung. Es liegt somit zunächst näher, dass auch unser heutiges Reflektieren über Reichtum noch partiell distinktionsmotivische Hintergründe haben *könnte*, dass auch heute noch Protagonisten Gedanken zum Reichtum äußern könnten, um die eigene Position oder die Position einer Gruppe zu stärken um Herrschaft und Ungleichheit zu legitimieren. Die Arbeit wirft daher weitere Forschungsfragen auf: Inwieweit sind heutige Reichtumsphilosophien geeignet, einer Gruppe einen Vorteil im Kampf um soziale Position zu verschaffen und inwieweit können sie sich dabei - über die in dieser Arbeit gezeigten Beispiele von modernen Äußerungen in denen traditionelle philosophische Anklänge weitergeführt werden, hinaus - historischer Vorbilder bedienen? Die Traditionen, die unsere Kultur im Hinblick auf die Bewertung von Reichtum prägen, können vor dem Hintergrund der Ergebnisse dieser Arbeit neu hinterfragt werden. Denn wenn diese Tradition den beschriebenen Doppelcharakter hat, dann will diese Tradition an dieser Stelle gar nicht das sagen, was wir unkritisch als gut für uns und die ganze Gesellschaft ansehen können, sondern hat uns nur gezeigt, wie einzelne Gruppen Gedanken einsetzte, um den eigenen Reichtum, das eigene Prestige und den eigenen Einfluss zu legitimieren und zugleich den Reichtum *bei anderen* in Frage zu stellen. Die Traditi-

on zeigt, dass selbst die 'erhabensten' Diskurse über Reichtum *interessensgesteuert* sind.

Mit dieser Arbeit wurde eine kritische Sicht auf unsere möglichen Vorprägungen bezüglich des Reichtums vertieft. Lange Zeit diente das philosophische Bewerten des Reichtums dazu, bestehende Herrschaftsverhältnisse und bestehende Verteilordnungen von Reichtum unter dem Deckmantel weiser Einsicht zu stützen. Eine weitergehende Analyse der *gegenwärtigen* Reichtumsbetrachtung - außerhalb dieser Arbeit, aber vor dem Hintergrund der Erkenntnisse dieser Arbeit - kann deshalb wichtig sein, um die heutige Gesellschaft und ihre Verteilungsordnungen zu verstehen und ihre ideologische Grundlagen kritisch zu hinterfragen.

III 2: AUSBLICK: POTENTIALE EINER SOZIOLOGISCH REFLEKTIERTEN REICHTUMSPHILOSOPHIE IN DER HEUTIGEN GESELLSCHAFT

Das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit bestand in der Frage, unter welchen soziologischen Bedingungen die europäische Reichtumsphilosophie entstanden ist.

Wie können die Erkenntnisse dieser Arbeit genutzt werden?¹⁰⁵⁵ In zwei Hinsichten wäre das möglich: Zum einen auf individueller Ebene, zum anderen auf gesellschaftlicher Ebene.

Auf individueller Ebene bedeuten die Erkenntnisse dieser Arbeit einen weiteren Schritt zur Möglichkeit der Analyse der eigenen Bedingtheiten des Handelns und Denkens im Zusammenhang mit ökonomischem Potential, sei es also mit Reichtum, Geld, oder Leistungsbereitschaft. Die eigenen Handlungen erfolgen in Ausrichtung an ein Wertesystem, das auch von kulturellen und philosophischen Überlieferungen geprägt wurde. Wenn diese Überlieferungen durch diese Arbeit bezüglich des Reichtums in Frage gestellt wurden, kann jeder freier seine eigene Sozialisation gestalten, in der Erkenntnis, dass eine Reichtumsphilosophie trotz ihrer relativen Ho-

¹⁰⁵⁵ Der Nutzen von manchen wissenschaftlichen Erkenntnissen wie etwa der der Geschichtswissenschaft oder zum Teil der Astronomie ist einfach der, dass ein Bedürfnis nach Wissen erfüllt wird. Es ist für die Wissenschaft daher nicht notwendig, aber begrüßenswert, wenn Forschung nicht nur ein Erkenntnisinteresse bedient, sondern zusätzlich auch - wenn auch nur in winzigem Ausmaß - dazu beitragen kann, die Welt für alle Menschen auf diesem Planeten einschließlich künftiger Generationen lebenswerter zu machen.

mogenität nicht *notwendig* zu den jeweiligen Überlieferungen kam, sondern die Überlieferungen das kultur-evolutionäre Produkt eines Kampfes um soziale Position sind.

Wenn wir erkennen und analysieren aus welchen Gründen ein bestimmtes *Ethos* unser Bewusstsein bestimmt, können wir dieses Ethos eher umbauen. Wir sind auch resistenter gegenüber Manipulationsversuchen. Der Versuch, den Menschen das Streben nach Reichtum und die Optimierung der Geldwirtschaft auszureden, der so lange Zeit die europäische Reichtumsphilosophie bestimmt hat, wird - mit welcher Motivation auch immer - auch heute noch unternommen.¹⁰⁵⁶ Auch gibt es heute noch Menschen, die bewusst und freiwillig ohne Geld leben.¹⁰⁵⁷ Diesen Einflüssen einer Ver-

¹⁰⁵⁶ Beispielsweise in landläufigen Publikationen, die in der Tradition der dargestellten antiken Reichtumsphilosophie stehen. Zum Beispiel schreibt Baus in seinem Buch: "Die Kunst zu wahren Reichtum zu gelangen oder wie man nach Epikur, Buddha, den Stoikern und den neuzeitlichen Freidenkern mit wenig Geld glücklich sein kann" (2003 S.7): "Mit wenig Geld glücklich sein: Kann es das überhaupt geben? Betrachten wir zuerst das genaue Gegenteil: Mit viel Geld unglücklich sein. Gibt es das? Ja das gibt es tatsächlich! Also muss auch der umgekehrte Fall möglich sein: mit wenig Geld glücklich sein." Die Logik, die in dieser Beweisführung liegt, ist zwar wenig überzeugend und dieselbe, als wenn behauptet werden würde, die Möglichkeit des Unglücks im Leben bewiese die Möglichkeit, Im Tod glücklich sein. Dennoch wird in diesem Beispiel im Gewand der Argumentation eine Ethik propagiert, die Reichtumsstreben ablehnt.

¹⁰⁵⁷ Z. B. Heidemarie Schwemmer von der Willenbrock (2006, S.112 ff) berichtet. Offenbar lebt die Dame noch immer ohne Geld (www.heidemarieschwemmer.com abgerufen am 10.2.2014.). Ein weiteres Beispiel ist der studierte Raphael Fellmer, der sich von weggeworfenen Bio-Lebensmitteln ernährt und nur seine Krankenversicherung vom Kindergeld bezahlt. (www.gruenschnabel.at/nachhaltig-leben/konsumverhalten/leben-ohne-Geld-wie-geht-das/ abgerufen am 10.2.2014.)

zuchtsethik kann eine - durch diese Arbeit vertiefte - Ideologiekritik entgegengehalten werden. Durch eine soziologische Analyse der betreffenden Ideengeschichte wird ein soziologisches Bewusstsein gestärkt, dass den objektiven oder subjektiven Wahrheitsgehalt von Aussagen und die Überzeugungskraft von Lebensentwürfen zugunsten von individuellen Wahlmöglichkeiten relativiert. Die Empfehlungen zum individuellen Umgang mit Reichtum werden ihres übergeordneten Bezuges entkleidet und sind so leichter subjektiv bewertbar. Diese Ideologiekritik steigert dann letztlich die Möglichkeiten der Selbstbestimmung des Individuums.

Auf gesellschaftlicher Ebene bedeuten die Erkenntnisse dieser Arbeit Analoges: Eine zunehmende Hinterfragung sowohl des Reichtums selbst als auch der Ressentiments gegen den Reichtum, mit der Konsequenz, dass das Phänomen Reichtum umfassender diskutiert und die Gesellschaft bewusster gestaltet werden kann.¹⁰⁵⁸

Die Ungleichheit in modernen westlichen Gesellschaften wird beispielsweise gegenwärtig und oft stillschweigend mit dem meritokratischen Prinzip legitimiert.¹⁰⁵⁹ Demnach werden Güter als Belohnungen für Leistungen bei Chancengleichheit verteilt. Der Reichtum ist in einer meritokratischen Gesellschaft also ein Anreiz für Leistungen, die dem Wohl der Gesellschaft dienen.

¹⁰⁵⁸ Das kann bedeuten, Reichtum und Ungleichheit weiter anzuerkennen, es kann auch heißen, dieselben stärker abzulehnen und abzuschaffen. Um eine Entscheidung dieser Frage ging es in der Arbeit nicht.

¹⁰⁵⁹ Hadjar 2008, S. 44 (unter Bezugnahme auf die funktionalistische Schichtungstheorie nach Davis und Moore).

Der Reichtum ist daher in der Tat ein "öffentliches [...] Thema, über das gesellschaftlich verhandelt werden"¹⁰⁶⁰ kann, und nicht nur eine Zufälligkeit, die man nun einmal hinnehmen muss.

Eine soziologische Analyse unserer kulturellen Prägung kann insbesondere hilfreich sein:

1. Bei der Diskussion um das Erbrecht. Die Tendenz zur Meritokratie in den westlichen Gesellschaften ist noch nicht bis zum Erbrecht vorgedrungen. Der Soziologe Jens Beckert hat bereits darauf hingewiesen, dass der Konflikt zwischen der europäischen Erbrechtskonzeption und der Leistungsgesellschaft ein "viel diskutiertes Problem"¹⁰⁶¹ sei. Auch der Adel¹⁰⁶² ist beispielsweise in Deutschland noch immer durch ererbten Besitz privilegiert, was der meritokratischen Konzeption unserer Gesellschaft widerspricht. Daraus folgt, dass die gesellschaftliche Realitäten heute nicht immer der vorherrschenden Philosophie entsprechen und somit an dieser Stelle die (besonders in Kapitel II D 2) aufgezeigte Doppelkultur der europäischen Gesellschaft fortgesetzt wird. Das eine oder das andere (die meritokratische Einstellung oder das Erbrecht) müsste verändert werden, be-

¹⁰⁶⁰ Hengtsbach/Jakobi 2002, S. 273. Hengtsbach und Jakobi (ebenda S.287) halten den exklusiven Reichtum allerdings für "funktionslos" und die Lebensweise der exklusiv Reichen für "parasitär." M. E. wird diese Bezeichnung der Lebensleistung vieler Reichen nicht gerecht. Außerdem scheint diese Begrifflichkeit für Mitglieder einer Gesellschaft, die gemeinschaftlich denken will, unpassend zu sein - ob damit Arme oder Reiche bezeichnet werden.

¹⁰⁶¹ Beckert 2004. S. 317.

¹⁰⁶² Vgl: Dornheim 1993, S 21 und 512 ff.

vor die Gesellschaft in Reichtumsfragen als stimmig und bewusst durchgestaltet gelten kann¹⁰⁶³.

2. Bei der gesellschaftlichen Gestaltung des privaten Wohltätigkeitswesens. Inwiefern hat eine staatliche Fürsorge Einfluss auf private Initiativen, beziehungsweise wie unabhängig sind (oder sollten sein) private Initiativen von der staatlichen Fürsorge, weil sie kulturell bedingt oder durch soziologisch analysierbare private Motive begünstigt sind? Die Wohltätigkeit ist geeignet, die soziale Position des Akteurs zu erhöhen, und diese Erhöhung ist, so kann - durch die Ergebnisse der Arbeit unterstützt - vermutet werden, ein wichtiges Motiv. Die Analyse der Motive Wohltätiger erklärt die Veränderung der Wohltätigkeit in anderen gesellschaftlichen Bedingungen. Beispielsweise schreibt Colette: Der "Humanismus der Wohltätigkeit neigt sich von dem Moment an seinem Ende entgegen, da der Austausch zwischen Wohltat und Dankbarkeit durch soziale Regelungen ersetzt wird."¹⁰⁶⁴ Demgegenüber zeigt die Erforschung der Vermögenskultur¹⁰⁶⁵ und des Stiftungswesens¹⁰⁶⁶ dass die private Wohltätigkeit anhält und sich sogar absolut vergrößert. Moderne Wohltätigkeit ist etwas ande-

¹⁰⁶³ Das zeigt sich auch in den kontroversen Ergebnissen der Befragung, die im Vierten Armuts- und reichumsbericht der Bundesregierung (2013, S. 407) dargestellt sind: "Es ist gerecht, dass Eltern Vermögen an ihre Kinder weitergeben, auch wenn sie dann im Leben bessere Chancen haben" Dieser Aussage stimmten 78,1% der Befragten zu, aber 59% auch der Aussage: "Niemand sollte bessere Möglichkeiten im Leben haben, nur weil er reich geerbt hat."

¹⁰⁶⁴ Colette 1998 S. 157.

¹⁰⁶⁵ Druyen, Lauterbach, Grundmann 2009 und 2011. Vgl auch kritisch Druyen 2012, S. 192 f.

¹⁰⁶⁶ Z.B. Dieckmann 2000.

res als Almosengeben. Es gibt Menschen, die ihre wirtschaftswissenschaftliche Expertise und ihre persönliche Kämpfernatur in einem lebenslangen Engagement bereitstellen, um die Armut in der Welt sehr effektiv zu bekämpfen wie der Friedensnobelpreisträger Muhammad Yunus.¹⁰⁶⁷ Diesen Menschen gebührt ein Platz in unserer Anerkennung, nicht in einer verschwommenen, sondern in einer vollbewussten Anerkennung, die um die soziologischen Bedingtheiten der Wohltätigkeit weiß und daher nachhaltiger für die Empfänger und motivierender für ihre Nachfolger sein kann. Es ist sinnvoll, die Wohltätigkeit weiter und auch vor dem Hintergrund der aufgezeigten europäischen Doppelkultur zu erforschen.

3. Bei einer möglichen Reform des Sozialstaates. Der Sozialstaat ist erst nach der soziologischen Wende der Reichtumskritik errichtet worden und hat zu einer Verbesserung der Versorgung mit wirtschaftlichen Gütern bei ökonomisch unterdurchschnittlich kapitalisierten Gesellschaftsmitgliedern geführt. Auch war er "Bürgschaft des inneren Friedens".¹⁰⁶⁸ Möglicherweise lässt sich mit seinem entschlossenen Ausbau der allgemeine Wohlstand weiter erhöhen. Die Vorteile einer Grundsicherung wurden beispielsweise von Dahrendorf¹⁰⁶⁹ und Werner¹⁰⁷⁰ diskutiert. Andererseits könnte ein weiterer Ausbau die Bereitschaft zum Mittragen reduzieren, da diese Form der Wohltätigkeit nicht mehr die Gratifikation der finanzierenden Individuen durch Ansehen und weniger privates Ermessen erlauben. Wenn die vorliegende soziologische Analyse gezeigt hat, dass die Gering-

¹⁰⁶⁷ Yunus 2008.

¹⁰⁶⁸ Wangler 1998.

¹⁰⁶⁹ Dahrendorf 1986.

¹⁰⁷⁰ Werner 2009, S. 80.

schätzung des Reichtums - damit oft einhergehend der materiellen Ausstattung überhaupt - nicht oder kaum philosophisch begründet ist, sondern Ergebnis einer sozialen Motivation ist, dazu noch die Einführung des Sozialstaates in relativer zeitlichen Nähe zur soziologischen Wende der Reichtumskritik gestanden hat, dann wirft das die Frage auf, ob der Sozialstaat nicht selbst Gegenstand einer nur vordergründig sozialphilosophischen Betrachtung ist, die in Wirklichkeit politisch motiviert ist und ob der Ausbau des Sozialstaates nicht auch für eine Weiter-Entwicklung der zukünftigen Reichtumsphilosophie von Wichtigkeit sein kann, weil möglicherweise der Sozialstaat als ökonomische Bedingung ein anderes Denken hervorbringt. Die Ergebnisse der Arbeit stützen hier den Marxschen Gedanken, weil sie zeigen, dass die ökonomischen Realitäten die Ideen mitgeprägt haben. In der Welt der frühen Moderne erscheint der Sozialstaat als Denkprodukt einer Zeit mit bestimmten ökonomischen Voraussetzung als sinnvoll. Im 21. Jahrhundert können wir aufgrund geänderter ökonomischer Grundlagen vielleicht eine ganz andere Sozialpolitik, beispielsweise durch Grundsicherung, oder durch kapitalgedeckte Zuwendungen denken und betreiben. Die Wege der Sozialpolitik hängen von unserem Denken ab, das wir genau hinterfragen sollten um den besten Weg zu finden und zwar den besten Weg für alle, nicht nur für Wenige.

4. Bei der Erhaltung der Leistungsfähigkeit unserer Gesellschaft. Ludwig Erhard formulierte in seinem populären Buch *Wohlstand für alle* den Gedanken, dass es besser sei, mehr aus einem größeren Kuchen zu erhalten, als Verteilungskämpfe zu führen.¹⁰⁷¹ Möglicherweise ginge eine Ablehnung des Reichtums auf Kosten der Gesamtleistung einer Gesellschaft und könnte vor dem Hintergrund einer ideologiekritischen Diskussion relativiert

¹⁰⁷¹ Ehrhard 2000 [1957], S.10ff.

werden. Eine Einschränkung des Reichtums könnte auf Grund geringerer Motivation der egoistischen Wirtschaftssubjekte auf das freie Unternehmertum und damit auf die Leistungsfähigkeit der gesamten Gesellschaft negative Auswirkungen haben. Landes beispielsweise sieht im freien Unternehmertum einen ausschlaggebenden Grund für die Erfindungsfreude und damit für den Wohlstand der europäischen Kultur.¹⁰⁷² "Kultur macht den entscheidenden Unterschied,"¹⁰⁷³ schreibt er. Der Begriff Kultur rekurriert hier aber nicht auf eine unwandelbare Mentalität. Ein solcher Kulturbegriff hat sich als unpraktikabel für die Vorhersage von Wohlstand einer Gesellschaft herausgestellt.¹⁰⁷⁴ Im Gegenteil kann sich Kultur bekanntermaßen schnell wandeln und besteht in Werten und Institutionen, die überprüft und verändert werden können - auch durch materielle Aspekte wie Technik und Reichtum. Das bedeutet das eine Zunahme unhinterfragter Reichtumskritik zu einer Abnahme des Wohlstandes führen könnte. Eine Reichtumskritik sollte daher aus sachlichen und funktionalen Gründen erfolgen und nicht aus Gründen der sozialen Differenzierung wie bei dem Großteil der untersuchten Philosophen, beziehungsweise eine nicht sachliche Kritik sollte im Hinblick auf ihre wahre Motivlage ergründbar sein.

5. Bei der Diskussion um soziale Gerechtigkeit. Soll Reichtum überhaupt hinterfragt und Legitimiert werden? Selbstverständlich, denn eine Unter-

¹⁰⁷² Landes 2009, S. 75. (Zur Kritik an Darstellungen der europäischen Erfolgsgeschichte siehe ebenda, S. 515.)

¹⁰⁷³ Landes 2009, S. 517. Zur Frage der unterschiedlichen Entwicklung von Kulturen, insbesondere zu Unterschieden im Reichtum siehe auch Diamond 2003 und Mittemeyer 2003.

¹⁰⁷⁴ Siehe hierzu Sachs 2005, S. 383.

lassung dieser Frage bedeutete, die Gesellschaft dem Zufall zu überlassen, ohne sie zu gestalten. Gibt es denn Gründe für den Reichtum? Auch wenn nicht jeder von den Vorteilen der sozialen Ungleichheit, also von dem Effekt auf den absoluten Wohlstand überzeugt ist,¹⁰⁷⁵ hat beispielsweise Rawls¹⁰⁷⁶ die *Egalität* mit maximaler Produktivität im *Differenzprinzip* vereinigt¹⁰⁷⁷ und dabei weder zum liberalen Kapitalismus noch zum Sozialismus tendiert, also weder zur uneingeschränkten Anerkennung und Nutzung des Reichtumsstrebens, noch zu seiner Einschränkung durch Vergesellschaftung des Produktivkapitals.¹⁰⁷⁸ Heute mag es bereits funktionalistische Rechtfertigungen und ein beide Aspekte abwägendes Steuer- und Stiftungsrecht geben. Die Diskussion über die beste Gesellschaft ist aber weiterhin eher erfolgversprechend, wenn Fehler, die dabei bereits einmal gemacht wurden, bei Platon¹⁰⁷⁹ zum Beispiel, durch eine Analyse der Argumente vermieden werden.

Dieser Anriss aktueller Diskussionspunkte zeigt, dass derzeit gesellschaftliche Umgestaltungsprozesse bezüglich der Funktion des Reichtums im Gang sind, die aus unterschiedlichen Perspektiven reflektiert werden können. Die gestaltbildenden Diskussionen finden auf einer interdisziplinären und auch außerwissenschaftlichen Ebene, zum Beispiel auf dem Feld der Politik oder in der privaten Ethik, somit auch in der Erziehung und Schulbildung statt. Das Ergebnis dieser Diskussionen könnte aber nicht vom

¹⁰⁷⁵ Exemplarisch: Schäfer 2001, S.96 f.

¹⁰⁷⁶ Rawls 1979.

¹⁰⁷⁷ Brunkhorst 2001, S. 409.

¹⁰⁷⁸ Esser 2005, S.223 ff.

¹⁰⁷⁹ Vgl. Kapitel II A 4.5.

besten Ergebnis für alle und jeden Einzelnen, sondern von der Durchsetzungsfähigkeit der jeweiligen separaten Protagonisten-Gruppen abhängig sein. Denn die Ergebnisse der Arbeit zeigen, dass selbst die Reichtumsbetrachtungen der Philosophen immer als *interessensgesteuert* gedeutet werden können.

Eine Philosophie des Reichtums im 21. Jahrhundert könnte, als Vermögenskultur, Vermögensforschung als allgemeiner philosophischer Diskurs oder als soziologische Wissenschaft Trennungen von verschiedenen Ideologien sowie von verschiedenen Wissenschaften, zu denen in diesem Zusammenhang auch die Psychologie und Rechtswissenschaften gehören, durch eine bewusste Zusammenführung überwinden und die eventuelle Beeinflussung durch Interessen der Protagonisten untersuchen und überwachen. Sie könnte den Versuch unternehmen, dazu beizutragen den Diskurs transparent und weniger interessensgesteuert zu gestalten, ohne einseitig Interessensgruppen zu vertreten. Diese Philosophie des Reichtums kann ihre soziologischen Bedingtheiten vielleicht nicht gänzlich ablegen aber sich ihrer bewusst sein und sie zur Diskussion stellen. Dafür ist eine soziologische Analyse erforderlich, die hiermit - zunächst für ihr historisches Erbe - vorliegt.

IV LITERATUR:

Inhalt:

1. Anmerkungen zur Zitation
2. Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen und Lexika
3. Verzeichnis der zitierten Primärquellen
4. Verzeichnis der verwendeten sonstigen Sekundär- und
Forschungsliteratur

1. ANMERKUNGEN ZUR ZITATION:

1.1) Zum Literaturverzeichnis

Das Literaturverzeichnis besteht der Übersicht halber und wegen der marginal unterschiedlichen Zitierweisen aus drei verschiedenen Listen (Primärtexte, Lexika und übrige Sekundärliteratur). Alle Werke, die im Literaturverzeichnis stehen, wurden auch in den Fußnoten des Textes zitiert, beziehungsweise zum Gegenstand eines Verweises.

1.2) Zur Zitation von Primärquellen

Direkte Zitate aus Primärquellen sind im Text durch Abstände und Schriftgrößenwechsel hervorgehoben. Die im Literaturverzeichnis separat aufgeführten Quellentexte werden in den Fußnoten möglichst so zitiert, dass die Textstellen unabhängig von der jeweiligen Ausgabe aufgefunden werden können. Das heißt, dass die Verweise auf Primärtexte möglichst, und sofern vorhanden, Kapitelangaben und sonstige Informationen zur Verortung enthalten, die von der jeweiligen Ausgabe unabhängig sind. So wird beispielsweise Platon nach Stephanus, Aristoteles nach Bekker zitiert. Nach welcher modernen Ausgabe wiederum zitiert wurde, ist dem "Verzeichnis der zitierten Primärquellen" zu entnehmen. Das Erscheinungsjahr der modernen Ausgabe wird bei Primärliteratur in den Fußnoten nicht angegeben, weil es wenig Relevanz hat, und potentiell Verwirrung stiftet. (Etwa: "Kant 1969"). Das genaue Entstehungsjahr des Textes wiederum wird manchmal in Eckigen Klammern in der Fußnote angegeben, ist jedoch oft unbekannt oder strittig. In diesem Fall ergibt sich eine sinnvolle zeitli-

che Einordnung der Quelle soweit möglich aus dem Haupttext. Autoren, deren Fragmente in kommentierten Sammelbänden der Forschungsliteratur abgedruckt sind, werden unter ihrem Namen mit Verweis auf den Autor des Sammelbandes zitiert. Aus der Bibel wird gemäß üblicher Abkürzungen zitiert.

1.3) Zur Zitation von Lexika

Lexika, sofern sie nicht nur einmal erwähnt oder zum besseren Verständnis bei Lexika-Vergleichen ausgeschrieben sind, werden in den Fußnoten dieser Arbeit unter Verwendung von Kürzeln in SPERRSCHRIFT mit dem jeweiligen Stichwort und gegebenenfalls mit einer Seitenzahl zitiert. Die verwendeten Lexika finden sich in einer - der schnelleren Auffindbarkeit wegen - gesonderten Literaturliste, dem "Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen und Lexika". Diese Liste ist alphabetisch nach den Abkürzungen sortiert und enthält vollständige Angaben.

1.4) Zur Zitation von übriger Sekundärliteratur

Aus Gründen der Übersicht, um nicht zu viele separate alphabetisch sortierte Listen zu verwenden, befinden sich die Forschungsliteratur und die wenigen sonstigen Literaturverweise, die weder Forschungsliteratur, noch Primärquellen, noch Lexika sind, in einer gemeinsamen Liste zusammen mit der Forschungsliteratur. Diese Liste enthält demnach alle übrige Sekundärliteratur. Für diese Sekundärliteratur beschränkt sich die Zitation in den Fußnoten neben der Angabe des Autors auf das Erscheinungsjahr und die Seitenzahl der zugrunde gelegten Textausgabe. Bei älterer Sekundärliteratur wird manchmal in eckigen Klammern das Jahr der Erstausga-

be in den Fußnoten in eckigen Klammern miterwähnt, weil somit klargestellt werden kann wird, dass der Textbezug eigentlich älter ist. Die vollständigen Angaben finden sich im "Verzeichnis der verwendeten sonstigen Sekundär- und Forschungsliteratur". Dieses Verzeichnis enthält keine Internetseiten, weil diese vollständig in den Fußnoten zitiert werden.

1.5) Zur Angabe von Seitenzahlen und Kapitelangaben in den Fußnoten

Seitenzahlen werden in den Fußnoten immer angegeben, um die genaue und schnelle Auffindbarkeit und somit Überprüfbarkeit der Quellen sicherzustellen. Ausnahmen fallen in zwei Kategorien: a) Es handelt sich um Primärtexte, die in unterschiedlichen modernen Ausgaben vorliegen. Hier erfüllt eine seitenunabhängige Zitation nach Kapiteln und ausgabeübergreifenden Angaben (siehe Punkt 2, zur Zitation von Primärquellen) die Aufgabe, die Quelle auffindbar zu machen besser. Seitenzahlen werden in solchen Fällen daher nur manchmal und als zusätzliche Orientierung angegeben. b) Der Verweis bezieht sich auf den Titel des Buches oder ist bei Vorlage der Publikation derart ersichtlich, dass der Bezug zu einer speziellen Seitenzahl eine Reduktion darstellte und somit die Überprüfbarkeit durch Herausgreifen eines Teiles der Publikation erschwerte.

1.6) Verwendung des "ebenda"

Der Brauch, durch "ebenda" auf die letzte Fußnote zu verweisen, hat den Sinn, bei vollständiger Zitation Leser und Autor die Wiederholung zu ersparen. Bei der verwendeten Kurzzitation wäre ein "ebenda" aber unnötig aufwändig. Wenn sich der Verweis auf die Fußnote der vorherigen Seite bezieht, müsste zurückgeblättert werden und durch Fußnoteneinschübe

entstünde eine unnötige Fehlerquelle. Aus diesen Gründen wird "ebenda" nur innerhalb derselben Fußnote verwendet, und in jeder neuen Fußnote die entsprechende Kurzzitation.

1.7) Rechtschreibung in den Zitaten

Es gibt den Brauch¹⁰⁸⁰, bei direkten Zitaten deren Rechtschreibung unangepasst zu übernehmen. In Arbeiten mit philologischer Ausrichtung ist diese Praxis sinnvoll. In dieser Arbeit werden allerdings hauptsächlich Übersetzungen und Auszüge aus der Forschungsliteratur zitiert, so dass es im Grunde keine eigentliche Original-Orthografie gibt, oder es nicht auf diese ankommt. Während Flexionen und Wortreihenfolgen in direkten Zitaten immer genauestens beibehalten werden, gibt es keinen Grund, Rechtschreibfehler oder veraltete Rechtschreibnormen zu übernehmen. Daher kann diese Arbeit einheitlich in heute geltender Rechtschreibung abgefasst sein.

1.8) Indirekte Zitate

Sogenannte "indirekte Zitate" gibt es in dieser Arbeit selten. Meist handelt es sich bei Fußnoten ohne direkte Zitate eher um Verweise oder Belege. Zitate erfolgen in dieser Arbeit überwiegend wörtlich. Wenn Gedanken Anderer nachgezeichnet werden, wird entweder ein direktes Zitat ver-

¹⁰⁸⁰ Standop/Meyer (1998, S. 37) halten Abweichungen davon generell für "nicht statthaft". Auch Gerhards (1995, S. 133) empfiehlt Rechtschreibfehler "grundsätzlich unverändert zu übernehmen". Beide Autoren sind weder berechtigt, Vorschriften zu erlassen, noch liefern sie Begründungen für die akribische Übernahme der aus heutiger Sicht fehlerhaften Rechtschreibung. Sie beschreiben daher lediglich einen unverbindlichen Brauch.

wendet oder eine Zusammenfassung in eigenen Worten bemüht. Derartige Zusammenfassungen, also Ausführungen, die sich auf Gedanken anderer beziehen, sind sämtlich durch Verweise in Fußnoten an Ort und Stelle gekennzeichnet.

2. VERZEICHNIS DER VERWENDETEN ABKÜRZUNGEN UND LEXIKA

NP: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Herausgegeben von Hubert Canick und Helmuth Schneider. Stuttgart und Weimar 1996-2001.

MLAA: Metzler Lexikon antiker Autoren. Herausgegeben von Oliver Schütze. Stuttgart und Weimar 1997.

PHL: Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen. 2., erweiterte und aktualisierte Auflage. Herausgegeben von Franz Burkhard und Peter Precht. Stuttgart und Weimar 1999.

PL: Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen. Dritte, aktualisierte und erweiterte Auflage. Herausgegeben von Bernd Lutz. Stuttgart und Weimar 2003.

WP: [www. wikipedia.de](http://www.wikipedia.de) - Die freie Enzyklopädie. [Anmerkung: Die Tatsache, dass manche Wissenschaftler diese Enzyklopädie für inakzeptabel halten, entbindet nicht von der wissenschaftlichen Pflicht, alle -noch so selten- verwendeten Hilfsmittel anzugeben. Wikipedia wurde ausschließlich als Hinweisgeber für weitere Quellen und nur an sehr wenigen Stellen verwendet]

WAP: Wörterbuch der antiken Philosophie. Herausgegeben von Christoph Horn und Christof Rapp o.O. 2002.

WDS: Wörterbuch der Soziologie. Von Karl-Heinz Hillmann. 4. Überarbeitete und ergänzte Auflage. Stuttgart 1994.

WLP: Großes Werklexikon der Philosophie. Herausgegeben von Franco Volpi. Stuttgart 2004.

3. VERZEICHNIS DER ZITIERTEN PRIMÄRQUELLEN

(ANONYM:) Volksdichtung. Übersetzt von Dietrich Ebener. In: Dichtung der Antike von Homer bis Nonnos. Ausgewählt von Mark Lemstedt. 2. Ausgabe. Berlin 2004.

AGRIPPA VON NETTESHEIM: Ungewissheit und Eitelkeit aller Künste und Wissenschaften [1530]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

ANDREAE, Johann Valentin: Christianopolis. Deutsch und Lateinisch. Übertragung nach D. Georgi. Eingeleitet und herausgegeben von Richard von Dülmen. Stuttgart 1972 [1619].

ANSELM VON CANTERBURY: Warum Gott Mensch geworden [1098]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

ARISTOPHANES: Plutos. Metrisch übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen von Emanuel Lindemann. Leipzig 1832.

ARISTOPHANES: Die Wolken. Der Text folgt der von Jürgen Werner bearbeiteten Übersetzung von Ludwig Seeger. In: Dichtung der Antike von Homer bis Nonnos. Ausgewählt von Mark Lemstedt. 2. Ausgabe. Berlin 2004.

ARISTOTELES: Topik. Übersetzt von Julius Heinrich von Kirchmann [1882]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

ARISTOTELES: Politik. Übersetzt von Eugen Rolfes. Philosophische

Schriften Band 4. Hamburg 1995.

ARISTOTELES: Metaphysik. Nach der Übersetzung von Hermann Bonitz bearbeitet von Horst Seidl. Philosophische Schriften Band 5. Hamburg 1995.

ARISTOTELES: Nikomachische Ethik. Nach der Übersetzung von Eugen Rolfes bearbeitet von Günther Bien. Philosophische Schriften Band 3. Hamburg 1995.

ARISTOTELES: Topik. Übersetzt von Eugen Rolfes. Philosophische Schriften Band 2. Hamburg 1995.

ARISTOTELES: Über Haushaltung in Familie und Staat. Herausgegeben, übertragen und erläutert von Paul Gohlke [1847]. Zweite Auflage. Paderborn 1953. [Die Autorschaft des Aristoteles wurde nach heutigem Forschungsstand abgestritten]

ÄSOP: Fabeln. Übersetzt von Johannes Irmischer. In: Dichtung der Antike von Homer bis Nonnos. Ausgewählt von Mark Lemstedt. 2. Ausgabe. Berlin 2004.

AUGUSTINUS: Bekenntnisse. Zweisprachige Ausgabe. Aus dem Lateinischen von Joseph Bernhard. Mit einem Vorwort von Ernst Ludwig Grasmück. Frankfurt und Leipzig 1987.

BAYLE, Pierre: Verschiedene Gedanken über einen Kometen [1683]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

BOETHIUS: Trost der Philosophie. Studienausgabe. Lateinisch - deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon. Eingeleitet und erläutert von Olof Gigon. Düsseldorf und Zürich 2004.

BÖHME, Jakob: Aurora oder Morgenröte im Aufgang [1634]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

BRUNO, Giordano: Von der Ursache, dem Princip und dem Einen. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

CAMPANELLA, Thommaso: Der Sonnenstaat [1623]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

CICERO: De finibus bonorum et malorum. Über das höchste Gut und das größte Übel. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Harald Merklin. Bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart 2003.

CICERO: De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, kommentiert und Herausgegeben von Heinz Gunnermann [1976]. Durchgesehene und erweiterte Ausgabe. Stuttgart 2003.

CLEMENS VON ALEXANDRIEN: Welcher Reiche wird gerettet werden? Herausgegeben von Norbert Brox. Übersetzt von Otto Stählin [1934]. Bearbeitet von Manfred Wacht. München 1983.

DEMOKRIT: Fragmente. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

DERRIDA, Jaques: Falschgeld. Zeit geben I. Aus dem Französischen von Andreas Knopp und Michael Wetzl. o.O. o.J.

DIE BIBEL: Nach der Übersetzung Martin Luthers. Herausgegeben von der Deutschen Bibelgesellschaft. Stuttgart 1985.

DIEHLS, Hermann: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. Vierte Auflage, 1. und 2. Band. Berlin 1922.

DIOGENES LAERTIUS: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Übersetzt von Otto Apelt [1921]. Herausgegeben von Klaus Reich und Günther Zekl [1967]. Ungekürzte Sonderausgabe. Hamburg 1998.

ECKHARD, (Meister): Predigten, Traktate, Sprüche [1323]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

EPIKTET: Handbüchlein der Moral und Unterredungen. Herausgegeben von Heinrich Schmidt. Neubearbeitet von Karin Metzler. 14. Aufl. Stuttgart 1984.

EPIKUR: Philosophie der Freude. Eine Auswahl aus seinen Schriften. Übersetzt, erläutert und eingeleitet von Johannes Mewaldt. Stuttgart 1973.

EURIPIDES: Herakles. Übersetzt von Dietrich Ebener. In: Dichtung der Antike von Homer bis Nonnos. Ausgewählt von Mark Lemstedt. 2. Ausgabe. Berlin 2004.

FRANKLIN, Benjamin: Der Weg zum Reichtum. Geschichte meines Lebens. Nach den Übersetzungen von H. Schieß und R. Stab. Zürich 2006 [1758].

FUHRMANN, Manfred (Hrsg.): Bibliothek der Antike: Die Anfänge der abendländischen Philosophie. Fragmente der Vorsokratiker. Übersetzt und erläutert von Michael Grünwald. Mit einer Einführung von M. Laura Gemelli-Marciano. München 1991.

HERAKLIT Fragmente. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

HERDER, Johann Gottfried: Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus [1800]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

HERDER, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [1784-1791]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

HESIOD: Werke und Tage. Griechisch /Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger. Stuttgart 1996.

HOBBS, Thomas: Grundzüge der Philosophie [1655-1658]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

HOFMANNSTHAL, Hugo von: Jedermann. Das Spiel vom Sterben des reichen Mannes. Frankfurt 1973 [1906, 1911].

HOMER: Ilias. Übersetzung, Nachwort und Register von Roland Hampe. Stuttgart 1979 [um 800v. Chr.].

HOMER: Odyssee. Übersetzung, Nachwort und Register von Roland Hampe. Stuttgart 2004.

KALLIMACHOS: Lyrik. Übersetzt von Dietrich Ebener. In: Dichtung der Antike von Homer bis Nonnos. Ausgewählt von Mark Lemstedt. 2. Ausgabe. Berlin 2004.

KANT, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1786]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von

Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

KANT, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft [1781]. Köln o. J.

KRATES: Lyrik. Übersetzt von Dietrich Ebener. In: Dichtung der Antike von Homer bis Nonnos. Ausgewählt von Mark Lehmstedt. 2. Ausgabe. Berlin 2004.

KYRKOS, Basileios A: Zum Anonymus Iamblichi. In: Antiphon-Kritias-Anonymus Iamblichi. Studienausgabe Ausgewählter Texte. Übersetzt und Erläutert von Basileios A. Kyrkos. 37. Ioannina 1988.

LEIBNITZ, Gottfried Wilhelm: Die Theodicee [1710]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

LOCKE, John: Versuch über den menschlichen Verstand [1690]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

LUCK, Georg: Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen Stuttgart 1997.

LUKREZ (TITUS LUCRETIUS CARUS): De rerum natura. Übersetzt von Hermann Diels. Herausgegeben von Georg Klaus. Berlin 1957.

MACHIAVELLI, Nicolo: Der Fürst [1532]. Aus dem Italienischen von Fridrich von Oppeln-Bronikowski. Frankfurt 2001.

MANDEVILLE, Bernhard: Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile. Mit einer Einleitung von Walter Euchner. Frankfurt 1980 [1705-1729].

MARCUS AURELIUS ANTONIUS: Selbstbetrachtungen. Übertragen und

mit Einleitung von Wilhelm Capelle. [1933]. 2. Auflage. Leipzig 1938.

MARX, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Im Zusammenhang ausgewählt und eingeleitet von Benedikt Kautsky. Stuttgart 1957 [1867].

MARX, Karl und Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen.

MONTAIGNE, Essays. Auswahl und Übersetzung von Herbert Lüthy (Revidierter Nachdruck). Zürich 1953.

MONTAIGNE, Michel de: Schutzschrift für Raimond von Sebonde [1580]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

MORUS, Thomas: Utopia [1516]. Übersetzt von Gerhard Ritter. Stuttgart 1993.

MUSONIUS: Lehrgespräche. In: Manfred Fuhrmann (Hrsg.): Bibliothek der Antike. Epiktet, Teles, Musonius. Wege zum Glück. Auf der Grundlage der Übertragung von Wilhelm Capelle neu übersetzt und mit Einführungen und Erläuterungen versehen von Rainer Nickel. München 1991.

NIETZSCHE, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. Frankfurt 1987 [1871].

NIETZSCHE, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Frankfurt 1991 [1887].

OVID: Metamorphosen. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Michael von Albrecht. Stuttgart 1994.

PASCAL, Blaise: Gedanken über die Religion [1669]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

PETRONIUS, Satyricon Libri. Eingeleitet und kommentiert von Walther Siewert. Münster 1994 [um 60].

PLATON: Apologie des Sokrates. In: Sämtliche Dialoge. Band I bis VII. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1998.

PLATON: Briefe. In: Sämtliche Dialoge. Band I bis VII. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1998.

PLATON: Der Staat (Politeia). In: Sämtliche Dialoge. Band I bis VII. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1998.

PLATON: Eutydemos. In: Sämtliche Dialoge. Band I bis VII. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1998.

PLATON: Gastmal (Symosion). In: Sämtliche Dialoge. Band I bis VII. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav

Schneider herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1998.

PLATON: Gesetze (Nomoi). In: Sämtliche Dialoge. Band I bis VII. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1998.

PLATON: Gorgias. In: Sämtliche Dialoge. Band I bis VII. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1998.

PLATON: Hippias. In: Sämtliche Dialoge. Band I bis VII. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1998.

PLATON: Kratylos. In: Sämtliche Dialoge. Band I bis VII. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1998.

PLATON: Kriton. In: Sämtliche Dialoge. Band I bis VII. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1998.

PLATON: Lysis. In: Sämtliche Dialoge. Band I bis VII. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Re-

gistern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1998.

PLATON: Menexenos. In: Sämtliche Dialoge. Band I bis VII. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1998.

PLATON: Menon. In: Sämtliche Dialoge. Band I bis VII. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1998.

PLATON: Phaidon. In: Sämtliche Dialoge. Band I bis VII. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1998.

PLATON: Philebos. In: Sämtliche Dialoge. Band I bis VII. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1998.

PLATON: Protagoras. In: Sämtliche Dialoge. Band I bis VII. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt. Hamburg 1998.

PLOTIN: Die Enneaden. Übersetzt von Hermann Friedrich Müller. Band 1 und 2. Berlin 1878/80. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

PSEUDO-PLATON: Eryxias. In: Platon. Sämtliche Werke in zehn Bän-

PSEUDO-PLATON: Eryxias. In: Platon. Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch und deutsch. Nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers, ergänzt durch Übersetzungen von Franz Susemihl und anderen. Herausgegeben von Karlheinz Hülsner. Band zehn. Briefe, Unechtes. Frankfurt 1991.

ROUSSEAU, Jean-Jaques: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. Aus dem Französischen von Phillip Rippel. Stuttgart 1998 [1755].

ROUSSEAU, Jean-Jaques: Der Gesellschaftsvertrag [1762]. Übersetzt von Herman Denhardt. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jaques: Emil oder Ueber die Erziehung [1762]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

SENECA: Philosophische Schriften. Lateinisch und Deutsch. Fünfter Band. Über die Milde. Über die Wohltaten. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Manfred Rosenbach. Darmstadt 1989.

SENECA: Philosophische Schriften. Vollständige Studienausgabe. Übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Otto Apelt. Wiesbaden 2004.

SEXTUS EMPIRICUS: Grundriss der pyrrhonischen Skepsis. Einleitung und Übersetzung von Malte Hossenfelder. Frankfurt 1998.

SIMMEL, Georg: Philosophie des Geldes. Frankfurt 1989 [1900].

SMITH, Adam: Der Wohlstand der Nationen [An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations]. München 2003 [1789].

SOLON: Lyrik. Übersetzt von Dietrich Ebener. In: Dichtung der Antike von Homer bis Nonnos. Ausgewählt von Mark Lehmstedt. 2. Ausgabe. Berlin 2004.

SPINOZA, Baruch de: Ethik [1677]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

SPINOZA, Baruch de: Theologisch-politische Abhandlung [1670]. In: Philosophie von Platon bis Nietzsche. Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen. Berlin 2004.

TELES: Ältere Diatriben. In: Manfred Fuhrmann (Hrsg.): Bibliothek der Antike. Epiktet, Teles, Musonius. Wege zum Glück. Auf der Grundlage der Übertragung von Wilhelm Capelle neu übersetzt und mit Einführungen und Erläuterungen versehen von Rainer Nickel. München 1991.

THEOGNIS: Lyrik. Übersetzt von Dietrich Ebener. In: Dichtung der Antike von Homer bis Nonnos. Ausgewählt von Mark Lehmstedt. 2. Ausgabe. Berlin 2004.

THEOGNIS; MIMNERMOS; PHOKYLIDES: Frühe griechische Elegien. Griechisch und deutsch. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Dirk Uwe Hansen. Darmstadt 2005.

THEOKRIT, Gedichte. Übersetzt von Dietrich Ebener. In: Dichtung der Antike von Homer bis Nonnos. Ausgewählt von Mark Lehmstedt. 2. Ausgabe. Berlin 2004.

THEOPHRAST: Charaktere.

VEBLEN, Thorstein: The Theory of the Leisure Class. New York 1994 [1899].

VEBLEN, Thorstein: Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen. Köln und Berlin o. J.

XENOPHON: Ökonomische Schriften. Übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung versehen von Gerd Audring. Griechisch und deutsch. Schriften und Quellen der Antiken Welt. Band 38. Herausgegeben vom Zentralinstitut für alte Geschichte und Archäologie. Berlin 1992.

4. VERZEICHNIS DER VERWENDETEN SONSTIGEN SEKUNDÄR- UND FORSCHUNGLITERATUR

AMERY, Carl: Von deutlicher Rede. Statt eines Vorworts. In: Briefe an den Reichtum. Hrsg. vom Karl Amery. München 2005.

ANHEIER, Helmut: Stiftungen: Investitionen in die Zukunft der Gesellschaft. In: Stiftungen - Investitionen in die Zukunft der Gesellschaft. Herausgegeben von der Bertelsmann Stiftung, Industrie-Club e. V. Düsseldorf und Rechts- und Staatswissenschaftliche Vereinigung e. V., Düsseldorf. Gütersloh 2000.

ARBER, Werner: Einführung in die Thematik des Symposiums "Inter- und Transdisziplinarität: Warum? Wie? In: Inter- und Transdisziplinarität. Warum? Wie? Bern, Stuttgart, Wien 1993.

AUDRIG, Gerd: Einleitung. In: Xenophon, Ökonomische Schriften. Übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung versehen von Gerd Audring. Griechisch und deutsch. Schriften und Quellen der Antiken Welt. Band 38. Herausgegeben vom Zentralinstitut für alte Geschichte und Archäologie. Berlin 1992.

AUSTIN, Michel und Pierre Vidal-Naquet: Gesellschaft und Wirtschaft im alten Griechenland. [1972] Übersetzt von Andreas Wittenburg. München 1984.

BAADER, Roland: Geld, Gold und Gottspieler. Am Vorabend der nächsten Weltwirtschaftskrise. 2. Aufl. Gräfelfing 2005.

BACH, Maurizio: Vilfredo Pareto. In: Klassiker der Soziologie. Von Auguste Comte bis Alfred Schütz. Herausgegeben von Dirk Kaesler. 5.,

überarbeitete und aktualisierte Aufl. München 2006.

BAECKER, Dirk: Einleitung. In: Kapitalismus als Religion. Herausgegeben von Dirk Baecker. Berlin 2003.

BAECKER, Dirk: Wirtschaftssoziologie. Bielefeld 2006.

BAEYER, Hans Christian von: Das Atom in der Falle. Forscher erschließen die Welt der kleinsten Teilchen. Deutsch von Heiner Kober. Hamburg 1996.

BALOGLOU, Christos und Anestis Constantinidis: Die Wirtschaft in der Gedankenwelt der alten Griechen. Frankfurt, Berlin, Bern, Wien 1993.

BALOGLOU, Christos und Helge Peukert: Zum antiken ökonomischen Denken der Griechen. Eine kommentierte Bibliographie. Marburg 1992.

BAUS, Lothar: Die Kunst zu wahren Reichtum zu gelangen oder wie man nach Epikur, Buddha, den Stoikern und den neuzeitlichen Freidenkern mit wenig Geld glücklich sein kann. Homburg 2003.

BAYERTZ, Warum überhaupt moralisch sein? München 2004.

BECK, Dorothee und Hartmut Meine: Wasserprediger und Weintrinker. Wie Reichtum vertuscht und Armut verdrängt wird. Göttingen 1998.

BECKERT, Jens: Unverdientes Vermögen. Soziologie des Erbrechts. Frankfurt und New York 2004.

BECKERT, Jens: Vermögen und Besteuerung. In: Reichtum und Vermögen. Zur gesellschaftlichen Bedeutung der Reichtums- und Vermögensforschung. Herausgegeben von Thomas Druyen, Wolfgang Lauterbach und Matthias Grundmann. Wiesbaden 2009.

BELITZ, Wolfgang: Sechs kurze Kommentare zum Thema Reichtum in Deutschland. In: Spurensuche Reichtum. Beiträge und Arbeitsmaterialien zur Situation in Deutschland. Herausgegeben von Wolfgang Berlitz, Ursula Rieckenbrauck und Erich Schriever. Witten 2000.

BENGTSON, Hermann: Griechen und Perser. In: Fischer Weltgeschichte. Band 5. Die Mittelmeerwelt im Altertum I. Herausgegeben von Hermann Bengtson. Frankfurt 1999 [1965].

BERG, Zur theologischen Mehrdeutigkeit von Reichtum und Armut im Alten Testament. In: Reichtum der Kirche - ihr Armutszeugnis. Herausgegeben von Günter Lange. Bochum 1995.

BERGER, Peter: Klassenstruktur und soziale Schichtung. In: Lehrbuch der Soziologie. 2., durchgesehene Aufl. Herausgegeben von Hans Joas. Frankfurt 2003.

BERGER, Johannes: Der diskrete Charme des Marktes. Zur sozialen Problematik der Marktwirtschaft. Wiesbaden 2009.

BETHELL, Tom: The noblest Triumph. Property and Prosperity through the Ages. London 1998.

BILZ, Rudolf: Wie frei ist der Mensch? Paläanthropologie Band I. Frankfurt 1973.

BLÜHDORM, Jürgen: Stichwort: Eigentum: X. Philosophisch Theologische Realenzyklopädie. Herausgegeben von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Berlin, New York 1979.

BOHNSACK, Ralf und Aglaja Przyborski: Zur Vermögenskultur von Familienunternehmen und ihren generations- und milieuspezifischen Differenzierungen. Verantwortung und Bewährung. Eine vermögenskulturel-

le Studie. Herausgegeben von Thomas Druyen. Wiesbaden 2012.

BORN, Karl Erich: Die ethische Beurteilung des Geldwesens im Wandel der Geschichte. In: Geld und Moral. Herausgegeben von Helmut Hesse und Otmar Issing. München 1994.

BOTTON, Alain de: Statusangst. Frankfurt 2004.

BOURDIEU, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Frankfurt 1976.

BOURDIEU, Pierre: Die feinen Unterschiede. Frankfurt 1987 [1979].

BOURDIEU, Pierre: Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zur Politik & Kultur 1. Hamburg 2005.

BRANDT, Reinhard: Eigentumstheorien von Grotius bis Kant. Stuttgart 1974.

BRENNER, Daniel: Unternehmerisches Engagement: Beispiele gelebter Vermögenskultur durch Superreiche. In: Vermögenskultur. Verantwortung im 21. Jahrhundert. Herausgegeben von Thomas Druyen. Wiesbaden 2011.

BRODBECK, Karl-Heinz: Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik. Darmstadt 2009.

BRUNKHORST, Hauke: Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. In: Schlüsselwerke der Soziologie. Herausgegeben von Sven Papcke und Georg W. Oesterdiekhoff. Wiesbaden 2001.

BOECKH, Anthony: Inflation um jeden Preis. Übersetzt von Moritz Malsch. München 2012.

BUNDESREGIERUNG: Der zweite Armuts- und Reichtumsbericht . 2005.

BUNDESREGIERUNG: Lebenslagen in Deutschland. Der dritte Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung. 2008.

BUNDESMINISTERIUM FÜR ARBEIT UND SOZIALES: Lebenslagen in Deutschland. Der vierte Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung. 2013.

CANTONI, Davide: The Economic Effects of the Protestant Reformation: Testing the Weber Hypothesis in the German Lands. [www. people.fas.harvard.edu](http://www.people.fas.harvard.edu) verlinkt von Wikipedia. de, Stichwort: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. o. O. 2009.

CASTELLS, Manuel: Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft. Das Informationszeitalter I. Opladen 2004.

CEMING, Katharina und Jürgen Werlitz: Die verbotenen Evangelien. Apokryphe Schriften. Wiesbaden 2004.

COLETTE, Jaques: Ethik der Gabe. In: Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik. Herausgegeben von Bernhard Wadenfels und Iris Därmann. München 1998.

CONNIFF, Richard: Magnaten und Primaten. Über das Imponiergehabe der Reichen. München 2004.

DAHRENDORF, Ralf: Ein garantiertes Mindesteinkommen als konstitutionelles Anrecht. In: Befreiung von falscher Arbeit. Thesen zum garantierten Mindesteinkommen. Herausgegeben von Thomas Schmidt. 2. Aufl. Berlin 1986.

DAHRENDORF, Ralf: Karl Marx. In: Klassiker der Soziologie. Von Auguste Comte bis Alfred Schütz. Herausgegeben von Dirk Kaesler. 5., überar-

beitete und aktualisierte Aufl. München 2006.

DASH, Mike: Tulpenwahn. Die verrückteste Spekulation der Geschichte. 4. Aufl. Berlin 2005.

DEPENHEUER, Otto: Einführung in die Thematik. In: Eigentum. Ordnungsidee, Zustand, Entwicklungen. Herausgegeben von Otto Depenheuer. Berlin, Heidelberg, New York 2005.

DEUTSCHMANN, Christoph: Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus. 2., überarbeitete Aufl. Frankfurt 2001.

DIAMOND, Jared: Arm und Reich. Die Schicksale menschlicher Gesellschaften. 5. Auflage. Frankfurt [1997] 2003.

DIECKMANN, Bernd, Klaus Bilda und Volker Then: Einleitung. In: Stiftungen - Investitionen in die Zukunft der Gesellschaft. Herausgegeben von der Bertelsmann Stiftung, Industrie-Club e. V. Düsseldorf und Rechts- und Staatswissenschaftliche Vereinigung e. V., Düsseldorf. Gütersloh 2000.

DINGLER, Hugo: Grundriss der Methodischen Philosophie. Füssen 1949.

DÖRING, Klaus: der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 88 Nr. 1. Wiesbaden 1988.

DORNHEIM, Andreas: Adel in der bürgerlich-industrialisierten Gesellschaft. Eine sozialwissenschaftlich-historische Fallstudie über die Familie Waldburg-Ziel. Frankfurt 1993.

DRUYEN, Thomas: Die Wahrnehmung der Pluralität. Abschied vom Zeit-

geist. Achern 1999.

DRUYEN, Thomas: Die Verantwortung der Zukunft: Vermögenskultur. (unveröffentlichtes Manuskript) 2005. (I)

DRUYEN, Thomas: Was bedeutet Vermögenskultur? (unveröffentlichtes Manuskript) 2005.(II)

DRUYEN, Thomas: Goldkinder. Die Welt des Vermögens. Hamburg 2007.

DRUYEN, Thomas: Happy Princes. The Empowerment of Wealthibility. Wien 2010.

DRUYEN, Thomas: Nachwort. In: Vermögenskultur. Verantwortung im 21. Jahrhundert. Herausgegeben von Thomas Druyen. Wiesbaden 2011.

DRUYEN, Thomas: Vermögenskultur. Verantwortung im 21. Jahrhundert. In: Vermögenskultur. Verantwortung im 21. Jahrhundert. Herausgegeben von Thomas Druyen. Wiesbaden 2011.

DRUYEN, Thomas: Krieg der Scheinheiligkeit. Plädoyer für einen gesunden Menschenverstand. Düsseldorf 2012.

DSCHULNIGG, Peter: "Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr...". Zur Kritik am Reichtum im Neuen Testament. In: Günter Lange (Hrsg.): Reichtum der Kirche - ihr Armutszeugnis. Bochum 1995.

DUNSHIRN, Alfred: Philosophos und Philologos in Politeia IX. Abstract. www.phil.flet.keio.ac.jp/ips2010/pdf/dunshirn_ips2010abst.pdf abgerufen am 19.6.2014.

DUHEM, Pierre: Ziel und Struktur der physikalischen Theorien. München 1998 [1906].

ECKL, Andreas und Bernd Ludwig: Einleitung. In: Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas. Herausgegeben von Andreas Eckl und Bernd Ludwig. München 2005.

EHRHARD, Ludwig: Wohlstand für Alle. München 2000 [1957].

EIßEL, Dieter: Reichtum in ökonomischen Theorien. In: Theorien des Reichtums. Herausgegeben von Ernst-Ulrich Huster und Fritz Rüdiger Volz. Münster 2002.

ELIAS, Norbert: Der Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bern 1969.

ENGELMANN, Bernt: Die Macht am Rhein. Meine Freunde, die Geldgiganten. Band 1. München 1983.

ESPENHORST, Jürgen: Reichtum als gesellschaftliches Leitbild. In: Reichtum in Deutschland. Die Gewinner der sozialen Polarisierung. Herausgegeben von Ernst-Ulrich Huster. 2. aktualisierte und erw. Auflage. Frankfurt/ New York 1997.

ESSER, Andrea: Faire Verteilung oder absoluter Schutz des Eigentums? Eine klassische Alternative in der neueren Diskussion: John Rawls und Robert Nozick. In: Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas. Herausgegeben von Andreas Eckl und Bernd Ludwig. München 2005.

FERGUSON, Niall: Der Aufstieg des Geldes. Die Währung der Geschichte. Aus dem Englischen von Klaus Dieter Schmidt. Berlin 2009.

FERNAU, Joachim: Die Genies der Deutschen. Berlin und München 1979.

FEYERABEND, Paul: Wider den Methodenzwang. Frankfurt 1986.

FINLEY, Moses: Die Griechen. In: Fischer Weltgeschichte. Band 4. Die Altorientalischen Reiche III. Die erste Hälfte des 1. Jahrtausends. Herausgegeben von Elena Cassin, Jean Bottéro und Jean Vercoutter. Frankfurt 1997 [1967].

FINLEY, Moses: Die Antike Wirtschaft. [1977] 3. durchgesehene und erweiterte Auflage. Nördlingen 1993.

FLASHAR, Hellmut, Michael Erler, Günter Gawlick, Woldemar Görler, Peter Steinmetz: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos. In: Flashar, Hellmut (Hrsg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Überweg. Band 3. Die Philosophie der Antike. Basel 1994.

FLASHAR, Hellmut, Michael Erler, Günter Gawlick, Woldemar Görler, Peter Steinmetz: Die Hellenistische Philosophie. In: Flashar, Hellmut (Hrsg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Überweg. Band 4. Die Philosophie der Antike. Basel 1994.

FORTENBAUGH, William W.: Quellen zur Ethik Theophrasts. Studien zur antiken Philosophie. Herausgegeben von Hellmut Flashar. Band 12. Amsterdam 1984.

FRICKE, Christel: Die Eigentumsfrage bei David Hume und Adam Smith. In: Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas. Herausgegeben von Andreas Eckl und Bernd Ludwig. München 2005.

FRIEDBERGER, Walter: Der Reichtumserwerb im Urteil des Hl. Thomas von Aquin und der Theologen im Zeitalter des Frühkapitalismus. Passau 1967.

FROHLICH, Norman and Joe Oppenheimer: Choosing Justice. An experi-

mental Approach to Ethical Theory. Berkley, Los Angeles, London 1992.

FROM, Erich: Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. München 1979.

FUHRMANN, Manfred: Seneca und Kaiser Nero. Berlin 1997.

FURGER, Franz: Die Sozialpflichtigkeit des Eigentums. Gesichtspunkte der christlichen Sozialethik. In: Eigentum und seine Gründe: ein philosophischer Beitrag aus Anlass der schweizerischen Verfassungsdiskussion. Herausgegeben von Helmut Holzhey und Georg Kohler. Bern, Stuttgart, Wien 1983.

GALBRAITH, John: Die Ökonomie des unschuldigen Betrugs. Vom Realitätsverlust der heutigen Wirtschaft. München 2005.

GAPGEMINI UND MERRILL LYNCH: World Wealth Report 2008.

GEERLINGS, Wilhelm: Armut und Reichtum in der Alten Kirche. In: Günter Lange (Hrsg.): Reichtum der Kirche - ihr Armutszeugnis. Bochum 1995.

GEHLEN, Arnold: Die Rolle des Lebensstandards in der heutigen Gesellschaft. In: Gesamtausgabe Arnold Gehlen. Bd. 7. Herausgegeben von Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt 1978 [1952].

GEHLEN, Arnold: Arbeiten-Ausruhen-Ausnützen. Wesensmerkmale des Menschen. In: Gesamtausgabe Arnold Gehlen. Bd. 7. Herausgegeben von Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt 1978 [1974].

GEIßLER, Rainer: Die Sozialstruktur Deutschlands. Zur gesellschaftlichen Entwicklung mit einer Bilanz zur Vereinigung. 4., überarbeitete und aktualisierte Aufl. Wiesbaden 2006.

GERHARDS, Gerhard: Seminar- Diplom- und Doktorarbeit. Muster und Empfehlungen zur Gestaltung von rechts- und wirtschaftswissenschaftlichen Prüfungsarbeiten. 8. Auflage. Bern, Stuttgart, Wien 1995.

GERORG, Werner: Reichtum und Lebensstil - Ein Überblick vor dem Hintergrund soziologischer Theorieansätze und empirischer Befunde der Lebensstilforschung. In: Reichtum und Vermögen. Zur gesellschaftlichen Bedeutung der Reichtums- und Vermögensforschung. Herausgegeben von Thomas Druyen, Wolfgang Lauterbach und Matthias Grundmann. Wiesbaden 2009.

GILL, David: Antipopular Rhetoric in Ancient Greece. In: Wealth in Western Thought. The case for and against riches. Herausgegeben von Paul Schervish. Westport 1994.

GITTERMANN, Valentin: Die Russische Revolution. In: Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte herausgegeben von Golo Mann und Alfred Heuss. Frankfurt, Berlin und Wien 1960.

GOERTZ, Hans Jürgen: Stichwort: Eigentum: V. Mittelalter VI. Reformationszeit VII 17. und 18. Jahrhundert. VIII. 19 Jahrhundert. Theologische Realenzyklopädie. Herausgegeben von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Berlin, New York 1979.

GOLOMB, Stichwort: Reichtum. In: Katholisches Soziallexikon. 2., gänzlich überarbeitete und erweiterte Auflage. Innsbruck, Wien, München 1980.

GOMBOCZ, Wolfgang L.: Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters. Band IV der von Wolfgang Röd herausgegebenen Geschichte der Philosophie. München 1997.

GRANOVETTER, Mark: Ökonomisches Handeln und soziale Struktur; Das Problem der Einbettung. In: Müller/Sigmund (Hrsg.): Zeitgenössische amerikanische Soziologie. Opladen 2000.

GRESCH, Alain et al.: Atlas der Globalisierung. Sehen und verstehen, was die Welt bewegt. Berlin 2009.

GRONBECH, Vilhelm: Hellas. Hamburg 1965.

GROßE KRACHT, Hermann-Josef: Eigentum, Almosen, Investitionen und die "Widmung der Erdengüter an alle". Zur Interpretationsgeschichte von Armut, Reichtum und sozialer Ungleichheit in der "Soziallehre" der katholischen Kirche. In: Theorien des Reichtums. Herausgegeben von Ernst-Ulrich Huster und Fritz Rüdiger Volz. Münster 2002.

GRUNDMANN, Matthias: Handlungsvermögen und Wohlfahrtsproduktion - Was leisten Vermögende für die gesellschaftliche Wohlfahrt? In: Reichtum und Vermögen. Zur gesellschaftlichen Bedeutung der Reichtums- und Vermögensforschung. Herausgegeben von Thomas Druyen, Wolfgang Lauterbach und Matthias Grundmann. Wiesbaden 2009.

GRUNDMANN, Matthias: Nur reich oder auch vermögend? Zum Handlungsvermögen Reicher. In: Vermögen in Deutschland. Heterogenität und Verantwortung. Wiesbaden 2011.

GÜRTLER, Detlef: Die Dagoberts. Eine Weltgeschichte des Reichtums - von Krösus bis Bill Gates. Frankfurt 2004.

HAAS, Bruno: "Vermögende fordern Vermögensabgabe" - Eine neue Form des Engagements vermögender BürgerInnen. In: Vermögenskultur. Verantwortung im 21. Jahrhundert. Herausgegeben von Thomas Druyen. Wiesbaden 2011.

HADJAR, Andreas: Meritokratie als Legitimationsprinzip. Die Entwicklung der Akzeptanz sozialer Ungleichheit im Zuge der Bildungsexpansion. Wiesbaden 2008.

HADOT, Pierre: Wege zur Weisheit - oder was lehrt uns die antike Philosophie? Übersetzt von Heiko Pollmeier. Frankfurt 1999.

HARTMANN, Michael: Bildung und andere Privilegien. In: Die Neidgeellschaft. Herausgegeben von Karl Markus Michel, Ingrid Karsunke und Tilman Spengler. Berlin 2001.

HASKIN, Dayton: Tracing a Genealogy of "Talent": The Descent of Matthew 25: 14-30 into Contemporary Philantropical Discourse. In: Wealth in Western Thought. The case for and against riches. Herausgegeben von Paul Schervish. Westport 1994.

HAUMER, Hans: Reichtum. Metamorphosen eines Menschheitstraumes. Wien 2004.

HEILBRONER, Robert: Jagd nach Reichtum. Aus der Chronik der Habgier. Aus dem amerikanischen übertragen und eingeleitet von Wilhelm Hankel. Köln 1960.

HEILBRONER, Robert: Die Denker der Wirtschaft. Ideen und Konzepte der großen Wirtschaftsphilosophen. Aus dem Amerikanischen von Matthias Sommer. München 2006.

HEINE, Heinrich: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Heinrich Heine. Sämtliche Werke. Band IX. Herausgegeben von Hans Kaufmann. München 1964.

HENGEL, Martin: Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte. Stuttgart 1973.

HENGSBACH, Friedhelm und Tobias Jakobi: Eine ethische Theorie des Reichtums? In: Theorien des Reichtums. Herausgegeben von Ernst-Ulrich Huster und Fritz Rüdiger Volz. Münster 2002.

HERMAN, Andrew: The "better angels" of capitalism: rhetoric, narrative, and moral identity among men of the American upper class. Oxford 1999.

HESSE, Helmut und Otmar Issing: Vorwort. In: Geld und Moral. Herausgegeben von Helmut Hesse und Otmar Issing. München 1994.

HEUER, Rolv: Genie und Reichtum. Wien und Frankfurt 1971.

HEUSS, Alfred: Hellas. In: Golo Mann und Alfred Heuß (Hrsg.): Propyläen Weltgeschichte. Band III 1. Griechenland; Die Hellenistische Welt. Frankfurt und Berlin 1962.

HIRSCHBERGER, Johannes: Geschichte der Philosophie. Band I. Altertum und Mittelalter. [1948] Frankfurt 2000.

HOLENSTEIN, Elmar: Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens. Zweite Auflage. Zürich 2004.

HOLLIGER, Carl M.: Die Reichen und die Superreichen in der Schweiz. Hamburg 1974

HOLZHEY, Helmut: Lockes Begründung des Privateigentums in der Arbeit. In: Eigentum und seine Gründe: ein philosophischer Beitrag aus Anlass der schweizerischen Verfassungsdiskussion. Herausgegeben von Helmut Holzhey und Georg Kohler. Bern, Stuttgart, Wien 1983.

HORN, Christoph: Klugheit, Moral und die Ordnung der Güter. Die antike Ethik und ihre Strebenskonzeption. In: Uwe Meixner und Albert Newen (Hrsg.): Philosophiegeschichte und logische Analyse. Band 6. Geschichte

der Ethik. Paderborn 2003.

HOSSENFELDER, Malte: Antike Glückslehren. Quellen in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen. Stuttgart 1996.

HOSSENFELDER, Malte: Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis. Band III der von Wolfgang Röd herausgegebenen Geschichte der Philosophie. München 1985.

HRADIL, Stefan: Soziale Ungleichheit in Deutschland. 8. Auflage. Unter Mitarbeit von Jürgen Schiener. Wiesbaden 2001.

HUNT, Emery und Howard Sherman: Volkswirtschaftslehre. Einführung aus traditioneller und kritischer Sicht. Band 1 und 2. Frankfurt und New York 1993.

HUSTER, Ernst-Ulrich: Soziale Polarisierung - Wieviel Abstand zwischen Arm und Reich verträgt die Gesellschaft? In: Geld ist genug da. Reichtum in Deutschland. Herausgegeben von Herbert Schui und Eckart Spoo. 2. Aufl. Heilbronn 1996.

HUSTER, Ernst-Ulrich: Enttabuisierung der sozialen Distanz: Reichtum in Deutschland. In: Reichtum in Deutschland. Die Gewinner der sozialen Polarisierung. Herausgegeben von Ernst-Ulrich Huster. 2. aktualisierte und erw. Auflage. Frankfurt/ New York 1997.

HUSTER, Ernst-Ulrich: Reichtum in Deutschland. Die Gewinner in der sozialen Polarisierung. In: Reichtum heute. Diskussion eines kontroversen Sachverhalts. Hrsg. von Jörg Stadlinger. Münster 2001.

HÜLSMANN, Jörg: Krise der Inflationkultur. Geld Finanzen und Staat in Zeiten der kollektiven Korruption. 2. Aufl. München 2014.

IMBUSCH, Peter: Reichtum als Lebensstil. Zur Soziologie der sozialen Distanz. In: Theorien des Reichtums. Herausgegeben von Ernst-Ulrich Huster und Fritz Rüdiger Volz. Münster 2002.

IMBUSCH, Peter: Unglaubliche Vermögen - Elitärer Reichtum. In: Reichtum und Vermögen. Zur gesellschaftlichen Bedeutung der Reichtums- und Vermögensforschung. Herausgegeben von Thomas Druyen, Wolfgang Lauterbach und Matthias Grundmann. Wiesbaden 2009.

JOAS, Hans: Die soziologische Perspektive. In: Lehrbuch der Soziologie. 2., durchgesehene Aufl. Herausgegeben von Hans Joas. Frankfurt 2003.

JUNGBLUT, Michael: Die Reichen und die Superreichen in Deutschland. Hamburg 1973 [1971].

JUNGBLUT, Michael: Die Reichen und die Superreichen in Deutschland. Hamburg 1973.

JUNGBLUTH, Rüdiger: Die Quandts. Ihr leiser Aufstieg zur mächtigsten Wirtschaftsdynastie Deutschlands. Frankfurt 2002.

JUNGBLUTH, Rüdiger: Die Oetkers. Geschäfte und Geheimnisse der bekanntesten Wirtschaftsdynastie Deutschlands. Frankfurt 2004.

KAESLER, Dirk: Max Weber. In: Klassiker der Soziologie. Von Auguste Comte bis Alfred Schütz. Herausgegeben von Dirk Kaesler. 5., überarbeitete und aktualisierte Aufl. München 2006.

KAESLER, Dirk: Was sind und zu welchem Ende studiert man die Klassiker der Soziologie? In: Klassiker der Soziologie. Von Auguste Comte bis Alfred Schütz. Herausgegeben von Dirk Kaesler. 5., überarbeitete und aktualisierte Aufl. München 2006.

KAISER, Otto: Reichtum ist gut, ist er ohne Schuld. (Sir 13,24). Vom rechten Umgang mit Armut und Reichtum nach Jesus Sirach. In: Friedrich Vinzenz Reiterer (Hrsg.): Reichtum ist gut, ist er ohne Schuld. Vorstellung eines Exegeten. Ehrendoktorat für Otto Kaiser. Münster, Hamburg und London 2003

KAUFMANN, Matthias: Das Recht auf Eigentum im Mittelalter. In: Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas. Herausgegeben von Andreas Eckl und Bernd Ludwig. München 2005.

KESSLER, Andreas: Reichtumskritik und Pelagianismus: die pelagianische Diatribe "de divitiis": Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar. 1999.

KIEHLING, Hartmut: Wirtschafts- und Sozialgeschichte kompakt. München 2009.

KLEIN, Naomi: No Logo! Der Kampf der Global Players um Marktmacht. 6. Aufl. München 2002.

KLOFT, Hans: Die Wirtschaft der griechisch-römischen Welt. Darmstadt 1992.

KNAKE-WERNER, Heidi: Sie sagen Umbau, sie meinen Abbau des Sozialstaats. In: Geld ist genug da. Reichtum in Deutschland. Herausgegeben von Herbert Schui und Eckart Spoo. 2. Aufl. Heilbronn 1996.

KNIGGE, Adolph Freiherr von: Über den Umgang mit Menschen. Über Eigennutz und Undank. Köln 2005 [1788].

KNÜFERMANN, Markus: Ethikbasiertes Strategisches Management. Werteeinstellungen als Erfolgsfaktor im Bankenmarkt. Heidelberg 2005.

KOGER, Hal: Philosophy of wealth. [USA] 2003.

KOHLER, Georg: "Eigentum ist nicht Eigentum". Zur Rechtfertigbarkeit des Eigentums. In: Eigentum und seine Gründe: ein philosophischer Beitrag aus Anlass der schweizerischen Verfassungsdiskussion. Herausgegeben von Helmut Holzhey und Georg Kohler. Bern, Stuttgart, Wien 1983.

KÖPF, Peter: Die Burdas. Die Aufstiegsgeschichte einer Mediendynastie. Hamburg 2002.

KÖßLER, Reinhart: Engels: Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen. In: Schlüsselwerke der Soziologie. Herausgegeben von Sven Papcke und Georg W. Oesterdiekhoff. Wiesbaden 2001.

KÖSTLIN, Karl Reinhold: Die griechische Ethik bis Plato. [Tübingen 1887] Aalen 1975.

KRAIS, Beate: Die Spitzen der Gesellschaft. Theoretische Überlegungen. In: An der Spitze: von Eliten und herrschenden Klassen. Herausgegeben von Beate Kraus. Konstanz 2001.

KRAIS, Beate: Die Spitzen der Gesellschaft und die modernen Formen der Herrschaft. In: Oberschichten - Eliten - Herrschende Klassen. Herausgegeben von Stefan Hradil und Peter Imbusch. Opladen 2003.

KRAMER, Rolf: Protestantismus. In: Besitz und Armut. Herausgegeben von Michael Klöcker und Udo Tworuschka. München, Göttingen 1986.

KRAMER, Dieter: Zur Kultur des Reichtums. Ein Essay zur soziokulturellen Dimension von Reichtum. In: Reichtum heute. Diskussion eines kontroversen Sachverhalts. Hrsg. von Jörg Stadlinger. Münster 2001.

KRAUS, Jiri Xerxes: Die Stoa und ihr Einfluss auf die Nationalökonomie. Marburg 2000.

KREIS, Winfried: Die wirtschaftsethischen Anschauungen in der deutschen Ökonomie des 19. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung des Unternehmerbildes. Berlin o. J.

KRONAWITTER, Georg: Wege aus der Verteilungskrise. In: Spurensuche Reichtum. Beiträge und Arbeitsmaterialien zur Situation in Deutschland. Herausgegeben von Wolfgang Berlitz, Ursula Rieckenbrauck und Erich Schriever. Witten 2000.

KRUSE, Volker: Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. In: Schlüsselwerke der Soziologie. Herausgegeben von Sven Papcke und Georg W. Oesterdiekhoff. Wiesbaden 2001.

KRYSMANSKI, Hans Jürgen: Hirten & Wölfe. Wie Geld- und Machteliten sich die Welt aneignen oder: Einladung zum Power Structure Research. Münster 2004.

KUHN, Thomas: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt 1976 [1962].

KÜNZLI, Arnold: Das Eigentum als eschatologische Potenz. Zur Eigentumskonzeption von Karl Marx (Mit einem Anhang: Sozialismus und Eigentum heute). In: Eigentum und seine Gründe: ein philosophischer Beitrag aus Anlass der schweizerischen Verfassungsdiskussion. Herausgegeben von Helmut Holzhey und Georg Kohler. Bern, Stuttgart, Wien 1983.

LANDES, David: Die Macht der Familie. Wirtschaftsdynastien in der Weltgeschichte. München 2006.

LANDES, David: Wohlstand und Armut der Nationen. Warum die einen reich und die anderen arm sind. o. O. 2009 [1998].

LANGE, Friedrich Albert Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. [1873] In: Geschichte der Philosophie. Darstellungen, Handbücher, Lexika. Ausgewählt von Mathias Bertram. 2. Ausgabe. Digitale Bibliothek Band 3. Berlin 2000.

LANTZ, Göran: Eigentumsrecht - ein Recht oder ein Unrecht? Stockholm 1977.

LANTZ, Göran: Stichwort: Eigentum: IX. Theologische Eigentumskritik im 19. und 20. Jh. Theologische Realenzyklopädie. Herausgegeben von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Berlin, New York 1979.

LAUM, Bernhard: Stiftungen in der griechischen und römischen Antike. Ein Beitrag zur antiken Kulturgeschichte. Leipzig und Berlin 1914.

LAUTERBACH, Wolfgang und Miriam Störing: Wohlhabend, Reich und Vermögend - Was heißt das eigentlich? In: Reichtum und Vermögen. Zur gesellschaftlichen Bedeutung der Reichtums- und Vermögensforschung. Herausgegeben von Thomas Druyen, Wolfgang Lauterbach und Matthias Grundmann. Wiesbaden 2009.

LAUTERBACH, Wolfgang und Alexander Tarvenkorn: Homogenität und Heterogenität von reichen im Vergleich zur gesellschaftlichen Mitte. In: Vermögen in Deutschland. Heterogenität und Verantwortung. Wiesbaden 2011.

LAUTERBACH, Wolfgang: Vermögensforschung und sozialer Wandel. Anmerkungen zu einer Soziologie des "Reichtums und Vermögen". In: Reichtum und Vermögen. Zur gesellschaftlichen Bedeutung der Reich-

tums- und Vermögensforschung. Herausgegeben von Thomas Druyen, Wolfgang Lauterbach und Matthias Grundmann. Wiesbaden 2009.

LAUTERBACH, Wolfgang, Melanie Kramer und Miriam Ströing: Vermögen in Deutschland: Konzept und Durchführung. In: Vermögen in Deutschland. Heterogenität und Verantwortung. Wiesbaden 2011.

LAUTERBACH, Wolfgang: Vorwort. In: Vermögen in Deutschland. Heterogenität und Verantwortung. Wiesbaden 2011.

LEHMANN, Karl: Geld - Segen oder Mammon? Biblische Aspekte - Ein Arbeitspapier. In: Geld und Moral. Herausgegeben von Helmut Hesse und Otmar Issing. München 1994.

LENSKI, Gerhard: Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung. Frankfurt 1973.

LIETAER, Bernard: Mysterium Geld. Emotionale Bedeutung und Wirkungsweise eines Tabus. 2. Aufl. München 2000.

LÖBERL, Rudolf (Auswahl, Übersetzung, Kommentar und Interpretation): Demokrit. Texte zu seiner Philosophie. Herausgegeben von Rudolph Berlinger u. a. Würzburg 1989.

LOTH, Heinz-Jürgen: Jüdische Religion. In: Besitz und Armut. Herausgegeben von Michael Klöcker und Udo Tworuschka. München, Göttingen 1986.

LUDEMANN, Kate und Eddie Erlandson: Alpha-Tiere. Der schmale Grat zwischen Erfolg und Absturz im Management. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Petra Pyka. Heidelberg 2007.

LUDWIG, Bernd: "Regierungen entstehen wieder auf die althergebrachte Art, nämlich durch Erfindungen und Übereinkunft der Menschen." John

Lockes Eigentumstheorie. In: Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas. Herausgegeben von Andreas Eckl und Bernd Ludwig. München 2005.

LUNDBERG, Ferdinand: Die Reichen und die Superreichen. Macht und Allmacht des Geldes. o. O. o. J..

MÄDER, Ueli und Elisa Streuli: Reichtum in der Schweiz. Porträts Fakten Hintergründe. Zürich 2002

MAKIE, John Leslie: Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen. Aus dem Englischen von Rudolf Ginters. Stuttgart 1981 [1977].

MANSFELD, Jaap (Auswahl Übersetzung Erläuterungen): Die Vorsokratiker. Griechisch Deutsch [1983]. Band I und II. Bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart 1999.

MARATSCHECK-HALFMANN, Sigrid: Divites Et Praepotentes. Reichtum und soziale Stellung in der Literatur der Prinzipatszeit. Stuttgart 1993.

MARX, Reinhard: Grußwort "Zur Ethik des Privateigentums". In: Eigentum. Ordnungsidee, Zustand, Entwicklungen. Herausgegeben von Otto Depenheuer. Berlin, Heidelberg, New York 2005.

MAUSS, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Vorwort von E. E. Evans-Pritchard. Frankfurt [1925] 1968.

MAINZER, Klaus: Erkenntnis- und wirtschaftstheoretische Grundlagen der Inter- und Transdisziplinarität. In: Inter- und Transdisziplinarität. Warum? Wie? Bern, Stuttgart, Wien 1993.

MEIREIS, Torsten: "Die Hungrigen füllt er mit Gütern und lässt die Reichen leer ausgehen." Reichtum als Thema evangelischer Theologie. In: Theorien des Reichtums. Herausgegeben von Ernst-Ulrich Huster und Fritz Rüdiger Volz. Münster 2002.

MILLS, C. Wright: The Sociological Imagination. New York 1959.

MITTERAUER, Michael: Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs. 4. Aufl. München 2003.

MOSSE, Claude: Der Prozess des Sokrates. Hintermänner, Motive, Auswirkungen. Aus dem Französischen von Alwin Letzkus und Berbera Schmitz. Freiburg 1999.

MÜLLER, Dirk: Showdown. Der Kampf um Europa und unser Geld. München 2013.

MÜNKLER, Herfried und Karsten Fischer: Zwischen staatlich gesteuertem Altruismus und organisiertem Voluntarismus: Dimensionen der Gemeinnützigkeit. In: Zwischen Eigennutz und Gemeinwohl. Herausgegeben von Helmut Anheier und Volker Then. Gütersloh 2004.

NEEDLEMAN, Jacob: Geld und der Sinn des Lebens. Frankfurt und Leipzig 1993.

NITSCHKE, August: Frühe christliche Reiche. In: Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte herausgegeben von Golo Mann und Alfred Heuss. Frankfurt, Berlin und Wien 1963.

OSBORN, Eric: Stichwort: Eigentum: IV. Alte Kirche. Theologische Realenzyklopädie. Herausgegeben von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Berlin, New York 1979.

PANKOKE, Eckart: Akteurstypen, Kompetenzprofile und Motivationsmuster aktiven Gemeinsinns: Personale Prämissen institutionellen Engagements. In: Zwischen Eigennutz und Gemeinwohl. Herausgegeben von Helmut Anheier und Volker Then. Gütersloh 2004.

PAPCKE, Sven: Neue Nobilität. Milliardäre auf den Vormarsch. In: Gewerkschaftliche Monatshefte 1. 2000 II.

PAPCKE, Sven: "Reichtum über alles" oder "Die neue Lust auf Ungleichheit". In: Gewerkschaftliche Monatshefte 6. 2001 I.

PAPCKE, Sven: Gesellschaft der Eliten. Zur Reproduktion und Problematik sozialer Distanz. Münster 2001.

PHILLIPS, Kevin: Die amerikanische Geldaristokratie. Eine politische Geschichte des Reichtums in den USA. Frankfurt und New York 2003.

PIERENKEMPER, Toni: Einkommens- und Vermögensverteilung. In: Moderne Wirtschaftsgeschichte. Eine Einführung für Historiker und Ökonomen. Herausgegeben von Gerold Ambrosius, Ditmar Petzina und Werner Plumpe. München 2006.

PIPER, Josef: Was heißt Philosophieren? München 1948.

PONGS, Armin: In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Auf dem Weg zu einem neuen Gesellschaftsvertrag. München 2007.

POPPER, Karl: Logik der Forschung. Tübingen 1994 [1935].

POPPER, Karl: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band I. Der Zauber Platons. 8. Aufl. Herausgegeben von Hubert Kiesewetter. Tübingen 2003 [1945] I.

POPPER, Karl: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band II. Falsche

Propheten: Hegel, Marx und die Folgen. 8. Aufl. Herausgegeben von Hubert Kieseewetter. Tübingen 2003 [1945] II.

PREIßER, Rüdiger: Muster der intergenerationalen Statusreproduktion in der Oberschicht - Der Beitrag von emotionalen Ressourcen bei der Transformation des Familienkapitals. In: Oberschichten - Eliten - Herrschende Klassen. Herausgegeben von Stefan Hradil und Peter Imbusch. Opladen 2003.

PRIDDAT, Birger: Theoriegeschichte der Wirtschaft. München 2002.

QUINN, Joseph: Capitalism and Wealth Creation. In: Wealth in Western Thought. The case for and against riches. Herausgegeben von Paul Schervish. Westport 1994.

RAATZSCH, Richard: Philosophiephilosophie. Stuttgart 2000.

RACEK, Alfred: Befreiungsphilosophie des Geldes. Thaur, Wien und München 2001.

RAWLS, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Übersetzt von Hermann Vetter. Frankfurt 1979.

REESE-SCHÄFER, Walter: Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. In: Schlüsselwerke der Soziologie. Herausgegeben von Sven Papcke und Georg W. Oesterdiekhoff. Wiesbaden 2001.

REHM, Michaela: "Ihr seid verloren, wenn ihr vergesst, dass die Früchte allen gehören und die Erde niemandem.": Rousseaus bedingte Legitimation des Privateigentums. In: Was ist Eigentum? Philosophische Positionen von Platon bis Habermas. Herausgegeben von Andreas Eckl und

Bernd Ludwig. München 2005.

REICH, Klaus. Einleitung zu Diogenes Laertios. In: Klaus Reich und Günther Zekl (Hrsg.): Diogenes Laertius. Leben und Meinungen Berühmter Philosophen. Übersetzt von Otto Apelt [1921]. Ungekürzte Sonderausgabe. Hamburg 1998.

REXROTH, Frank: Stiftungen und die Frühgeschichte von Policey in spätmittelalterlichen Städten. In: Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Herausgegeben von Michael Borgolte. Berlin 2000.

RIFKIN, Jeremy: Access. Das Verschwinden des Eigentums. Warum wir weniger besitzen und mehr ausgeben werden. Aus dem Englischen von Klaus Binder und Tatjana Eggeling. Frankfurt und New York 2000.

RIPPEL, Philipp: Nachwort. In: Jean Jaques Rousseau. Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. Stuttgart 1998

RITZER, George: Die McDonaldisierung der Gesellschaft. 4., völlig neue Aufl. Konstanz 2004.

ROHLS, Jan: Geschichte der Ethik. 2. umgearbeitete und ergänzte Auflage. Tübingen 1999.

ROLSHAUSEN, Claus: Veblen Thorstein Bunde: Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen. In: Schlüsselwerke der Soziologie. Herausgegeben von Sven Papcke und Georg W. Oesterdiekhoff. Wiesbaden 2001.

RORTY, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt 1989.

ROSEN, Rüdiger von: Vorwort. In: Vermögen in Deutschland. Heterogenität und Verantwortung. Wiesbaden 2011.

ROTHER, Thomas: Die Thyssens. Tragödie der Stahlbarone. Frankfurt 2003.

RÜGEMER, Werner: Arm und Reich. Die Schicksale menschlicher Gesellschaften. 5. Auflage. Bibliothek dialektischer Grundbegriffe. Bielefeld 2003 [2002].

RUSSEL, Bertrand: Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung. [1945] Übersetzt von Elisabeth Fischer-Wernecke und Ruth Gillischewski. Durchgesehen von Rudolf Kaspar. 9. Aufl. München und Wien 2000.

SAMUELSON, Paul: Volkswirtschaftslehre. [Economics] Übersetzt nach der achten amerikanischen Auflage 1970. Band II. Köln 1972.

SAMUELSON, Paul und William Nordhaus: Volkswirtschaftslehre. Das internationale Standardwerk der Makro- und Mikroökonomie. 3. Aufl. Übersetzung aus dem Amerikanischen von Berger/Pumperning/Hilger. Landsberg 2007.

SCHÄFER, Claus: Von massiven Verteilungsproblemen heute zu echten Standortproblemen morgen. Ein Beitrag zur Entmythologisierung der "Standortdebatte". In: Reichtum heute. Diskussion eines kontroversen Sachverhalts. Herausgegeben von Jörg Stadlinger. Münster 2001.

SCHEFOLD, Bertram: Geschichte der Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsgeschichte: Einleitung. In: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte. 2009/1. Berlin 2009.

SCHEFOLD, Bertram: Platon und Aristoteles. In: Starbatty, Joachim (Hrsg.): Klassiker des Ökonomischen Denkens. München 1989.

SCHERER, Georg: Philosophie des Mittelalters. Stuttgart und Weimar 1993.

SCHERVISH, Paul: The Moral Biographies of the Wealthy and the Cultural Scripture of wealth In: Wealth in Western Thought. The case for and against riches. Herausgegeben von Paul Schervish. Westport 1994.

SCHILLER, Friedrich: Über naive und sentimentalische Dichtung. Stuttgart 1978 [1795].

SCHMIDLIN, Bruno: Eigentum und Teilungsvertrag. Zu Kants Begründung des Eigentumsrechts. In: Eigentum und seine Gründe: ein philosophischer Beitrag aus Anlass der schweizerischen Verfassungsdiskussion. Herausgegeben von Helmut Holzhey und Georg Kohler. Bern, Stuttgart, Wien 1983.

SCHMIDT, Manfred: Wörterbuch zur Politik. 2. Aufl. Stuttgart 2004.

SCHÖNBERGER, Otto: Nachwort. In Hesiod: Werke und Tage. Griechisch-Deutsch. Stuttgart 1996.

SCHÖNBURG, Alexander von: Die Kunst des stilvollen Verarmens. Wie man ohne Geld reich wird. 10. Aufl. Berlin 2005.

SCHOR-TSCHUDNOWSKAJA, Anna: Freiheit, weltbildendes Handeln und Eliten - Grundlagen der Vermögenskulturforchung. In: Vermögenskultur. Verantwortung im 21. Jahrhundert. Herausgegeben von Thomas Druyen. Wiesbaden 2011.

SCHROEDER, Alice: Waren Buffett. Das Leben ist wie ein Schneeball.

München 2009.

SCHUI, Herbert: Neoliberalismus - Der Versuch, die Konzentration von Einkommen und Vermögen zu legitimieren. In: Geld ist genug da. Reichtum in Deutschland. Herausgegeben von Herbert Schui und Eckart Spoo. 2. Aufl. Heilbronn 1996.

SCHULER, Thomas: Die Mohns. Vom Provinzbuchhändler zum Weltkonzern: Die Familie hinter Bertelsmann. Frankfurt 2004.

SCHULTZ, Irmgard: Der erregende Mythos vom Geld: eine neue Verbindung von Zeit, Geld und Geschlecht im Ökonomiezeitalter. Frankfurt, New York 1994.

SCHULZE, Gerhard: Soziologie des Wohlstands. In: Reichtum in Deutschland. Die Gewinner der sozialen Polarisierung. Herausgegeben von Ernst-Ulrich Huster. 2. aktualisierte und erw. Auflage. Frankfurt/ New York 1997.

SCHULZE, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. 2. Aufl. Frankfurt 2005.

SCHWARZ, Friedhelm: Wirtschaftsimperium Kirche. Der mächtigste Konzern Deutschlands. Frankfurt und New York 2005.

SEAFORD, Richard: Money and the early greek mind. Homer, Philosophy, Tragedy. Cambridge 2004.

SIEGEL, Jeremy: Stocks for the long run. The Definitive Guide to Financial Market Returns and Long Term Investment Strategies. New York 1998.

SINN, Hans-Werner: Die Target-Falle. Gefahren für unser Geld und unse-

re Kinder. 3. Aufl. München 2012.

SOMBART, Werner: Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen. München und Leipzig 1923.

SPIEKER, Manfred: Die universelle Bestimmung der Güter. Zur Eigentumsethik der Christlichen Gesellschaftslehre. In: Eigentum. Ordnungs-
idee, Zustand, Entwicklungen. Herausgegeben von Otto Depenheuer.
Berlin, Heidelberg, New York 2005.

SPRENGEL, Rainer: Statistiken zum deutschen Stiftungswesen. Ein For-
schungsbericht. Arbeitshefte des Maecenata Instituts für Dritter-Sektor-
Forschung, Heft 5. Berlin 2001.

SPUFFORD, Peter: Handel, Macht und Reichtum. Kaufleute im Mittelal-
ter. Darmstadt 2004.

STADLINGER, Jörg: Reichtum und Individuum. Überlegungen zu einem
philosophischen Reichtumsbegriff. In: Reichtum heute. Diskussion eines
kontroversen Sachverhalts. Herausgegeben von Jörg Stadlinger. Münster
2001.

STANDOP, Ewald und Matthias Meyer: Die Form der wissenschaftlichen
Arbeit. 15. überarbeitete Auflage. Wiesbaden 1998.

STAVENHAGEN, Gerhard: Geschichte der Wirtschaftstheorie. 2. Aufl.
Göttingen 1957.

STEINZEN, Sebastian: Distinktion und Inszenierung in der Reichtumsge-
sellschaft. In: Reichtum und Vermögen. Zur gesellschaftlichen Bedeu-
tung der Reichtums- und Vermögensforschung. Herausgegeben von
Thomas Druyen, Wolfgang Lauterbach und Matthias Grundmann. Wies-
baden 2009.

STONE, I. F.: Der Prozeß gegen Sokrates. Aus dem englischen von Andreas Wittenburg. Wien 1990.

STÖRIG, Hans Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. [1950] 17. vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart 1999.

STÖRING, Miriam und Melanie Kramer: Reichtum und die Übernahme von gesellschaftlicher Verantwortung. In: Vermögen in Deutschland. Heterogenität und Verantwortung. Wiesbaden 2011.

STRASSER, Hermann und Rolf Bleeker-Dohmen: Freiheit, Gleichheit, Machbarkeit - Die öffentliche Debatte um die Vermögensbesteuerung. In: Reichtum und Vermögen. Zur gesellschaftlichen Bedeutung der Reichtums- und Vermögensforschung. Herausgegeben von Thomas Druyen, Wolfgang Lauterbach und Matthias Grundmann. Wiesbaden 2009.

SWEDBERG, Richard: Grundlagen der Wirtschaftssoziologie. Herausgegeben und Eingeleitet von Andrea Maurer. Wiesbaden 2009.

THE BOSTON CONSULTING GROUP: BCG Report. Global Wealth 2009. Boston 2009.

THEISSEN, Gerd: Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. München 1977.

TILLY, Richard: Geld und Kredit. In: Moderne Wirtschaftsgeschichte. Eine Einführung für Historiker und Ökonomen. Herausgegeben von Gerold Ambrosius, Ditmar Petzina und Werner Plumpe. München 2006.

TIMMER, Karsten: Stiften in Deutschland. Die Ergebnisse der Stifter-Studie. Gütersloh 2005.

TOMARS, Adolph S.: Kunst und soziale Schichtung. In: Kunstsoziologie. Bildende Kunst und Gesellschaft. Herausgegeben von Rainer Wick und Astrid Wick-Kmoch. Köln 1979.

TREIBEL, Annette: Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart. Wiesbaden 2006.

TRZASKALIK, Friedrich: Katholizismus. In: Besitz und Armut. Herausgegeben von Michael Klöcker und Udo Tworuschka. München, Göttingen 1986.

ULRICH, Peter: Integrative Wirtschaftsethik: Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. 3., rev. Auflage. Bern, Stuttgart, Wien 2001.

VELTEN, Robert: Die Soziologie der antiken Reichtumsphilosophie. Reichtum und Vermögen im Spiegel der Kulturgeschichte. In: Reichtum und Vermögen. Zur gesellschaftlichen Bedeutung der Reichtums- und Vermögensforschung. Herausgegeben von Thomas Druyen, Wolfgang Lauterbach und Matthias Grundmann. Wiesbaden 2009.

VESTER, Michael: Die Bedeutung milieutheoretischer Ansätze für die Elitenforschung. In: Oberschichten - Eliten - Herrschende Klassen. Herausgegeben von Stefan Hradil und Peter Imbusch. Opladen 2003.

VOLZ, Fritz-Rüdiger: Reichtum zwischen Missbilligung und Rechtfertigung. Zur Vorgeschichte und Grundelementen unseres "bewertenden Redens vom Reichtum". In: Reichtum in Deutschland. Die Gewinner der sozialen Polarisierung. Herausgegeben von Ernst-Ulrich Huster. 2. aktualisierte und erw. Auflage. Frankfurt/ New York 1997.

VOLZ, Fritz Rüdiger: "Vermögen" - Vorbereitende Thesen zu einer (anthropologischen) Theorie des Reichtums. In: Theorien des Reich-

tums. Herausgegeben von Ernst-Ulrich Huster und Fritz Rüdiger Volz. Schriftenreihe: Reichtum - Beiträge zu Ökonomie und Kultur der sozialen Distanz. Münster 2002.

VOLZ, Fritz Rüdiger und Ernst-Ulrich Huster: Theorien des Reichtums. In: Theorien des Reichtums. Herausgegeben von Ernst-Ulrich Huster und Fritz Rüdiger Volz. Münster 2002.

WACHT, Manfred: Erläuterungen zum Autor und zum Text. In: Klemens von Alexandrien. Welcher Reiche wird gerettet werden? Herausgegeben von Norbert Brox. Übersetzt von Otto Stählin [1934]. Bearbeitet von Manfred Wacht. München 1983.

WAGNER, Gert: Stichwort: Reichtum. In: Evangelisches Soziallexikon. Herausgegeben von Martin Honecker. Stuttgart, Berlin, Köln 2001.

WAGNER, Ferdinand: Das Bild der Frühen Ökonomik. Salzburg und München 1969.

WAIBL, Elmar: Praktische Wirtschaftsethik. Innsbruck, Wien, München, Bozen 2001.

WAILAND, Georg: Die Reichen und die Superreichen in Österreich. Hamburg 1977.

WALTER, Rolf: Geschichte der Weltwirtschaft. Eine Einführung. Köln 2006.

WANGLER, Walter: Bürgerschaft des inneren Friedens. Sozialpolitik in Geschichte und Gegenwart. Wiesbaden 1998.

WATTLES, Walance: The science of getting rich. o. O. 1910.

WEBER, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Paderborn [1921].

WEBER, Wolfgang: Geschichte der europäischen Universität. Stuttgart 2002.

WEBER, Max: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Erfstadt 2005 [1904-1905 und 1920].

WEIMANN, Joachim, Andreas Knabe und Ronie Schnöb: Geld macht doch glücklich. Wo die ökonomische Glücksforschung irrt. Stuttgart 2012.

WEISCHEDEL, Wilhelm: Die philosophische Hintertreppe. München 2001 [1966].

WERNER, Klaus und Hans Weiss: Das neue Schwarzbuch Markenfirmen. Die Machenschaften der Weltkonzerne. 6. Aufl. Wien und Frankfurt 2004.

WERNER, Götz: Einkommen für alle. Der DM-Chef über die Machbarkeit des bedingungslosen Grundeinkommens. Unter Mitarbeit von Enrik Lauer und Regine Müller. 3. Aufl. Bergisch Gladbach 2009.

WESTERMEIER, Klaus: Theo und Karl Albrecht. Einfach managen. In: Denker und Macher. Deutsche Wirtschaftsgrößen im Porträt. Herausgegeben von Monika Schuch. München 2002.

WEYH, Florian Felix: Vermögen. Was wir haben, was wir können, was wir sind. Frankfurt 2006.

WHITEHEAD, Alfred: Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie. Übersetzt von Hans Günter Holl. 2. überarbeitete Aufl. Frankfurt 1984 [1929].

WIELENS, Hans: Im Brennpunkt: Geld & Spiritualität. Ist die Krise der materiellen Welt überwindbar? Petersberg 2004.

WILLENBROCK, Harald: Das Dagobert-Dilemma. Wie die Jagd nach Geld unser Leben bestimmt. München 2006.

WITTWER, Roland: Zur gegenwärtigen Pyrrhonismusforschung. Ein Literaturbericht. In: Tilman Borsche (Hrsg.): Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. Heft 1. Hildesheim 2005.

WUNDT, Max: Geschichte der Griechischen Ethik. Leipzig 1911.

YUNUS, Muhammad: Für eine Welt ohne Armut. Die Autobiographie des Friedensnobelpreisträgers. o. O. 2008 [1997].

ZARLENGA, Stephen: Der Mythos vom Geld- die Geschichte der Macht. Vom Tauschhandel zum Euro: eine Geschichte des Geldes und der Währungen. Aus dem Amerikanischen von Holzwarth/Brede. Zürich 1999.

Eine soziologische Analyse der Genese der Europäischen Philosophie des Reichtums

Robert Velten

Reichtum und Vermögen sind strukturbildende, aber noch wenig erforschte Kräfte unserer Gesellschaft. Unser heutiges Denken über Reichtum wird von einem Jahrtausende langen philosophischen Diskurs der Reichtumsabwertung beeinflusst, den Robert Velten anhand hunderter Primärtexte erforscht hat. Ergebnis dieser geschichtssoziologisch/philosophischen Analyse: Es gilt in der europäischen Tradition als Zeichen von geistiger Überlegenheit, über Reichtum erhaben zu sein. Grund für die philosophische Reichtumsablehnung sind jedoch nicht höhere Einsichten, sondern der Kampf der Protagonisten um soziale Positionierung. Die Reichtumsphilosophie erfüllt dabei die Funktion der Abwertung des Reichtums gegenüber anderen, vermeintlich höheren sozialen Differenzierungskriterien wie Bildung, Moral und Adel. Die Konzepte *Tugend*, *Askese* und *Wohltätigkeit* wurden als Kampfmittel um politische Macht und gesellschaftliches Ansehen entwickelt. Der Reichtumsdiskurs war schon immer interessensgesteuert.

ISBN 978-3-8405-0114-2

EUR 27,00



9 783840 501142