
Philosophie in der Antike:

In Europa erwacht das Denken des Denkens

Zusammenfassung

Die Geschichte der Philosophie beginnt in Griechenland um ca. 650 v. Chr. Erste Philosophen suchen und beschreiben Prinzipien, die hinter allen vergänglichen Erscheinungen für etwas Beständiges stehen können. Dabei wird das alte Wissensfundament, der Glaube an ewige Götter nämlich, zwar nicht völlig verlassen, aber er verliert zunehmend an Bindungskraft. Mythisches Denken verblasst. Das philosophische Denken selbst will nun den Kosmos in seinem Funktionieren als Ganzes erfassen. Prinzipien aus der Erfahrungswirklichkeit, wie die vier Elemente Feuer, Wasser, Erde, Luft oder der ewige Widerstreit und Wandel in Allem sind für die frühen griechischen Philosophen plausiblere Grundsätze zur Beschreibung der Dinge und Lebewesen, die entstehen und vergehen, während die Grundsätze selbst bestehen bleiben. Die Prinzipien sollen als theoretische Gesetze ganz allgemein auf abstrakte Art beschreiben, was in der wahrnehmbaren Welt dauerhaft vor sich geht. Auch Zahlen, mathematische Regeln und Harmonien spielen dabei eine zentrale Rolle. Platon führen sie zur Vorstellung ewiger Ideen, die schon immer und unabhängig von uns existieren. Die Wirklichkeit ist für ihn demgegenüber nur ein vergänglicher Schatten. Aristoteles hält Platons Ideen dagegen für bloße Abstraktionen, die aus der Erfahrung heraus geschlossen wurden, aber keinesfalls tatsächlich existieren oder ein eigenes Sein haben. Für ihn sind sie bloße Denkkonstrukte, die durch verständigere logische Systematiken ersetzt werden müssen. Das führt ihn beispielsweise zu biologischen und zoologischen Einteilungen in der Natur, grammatischen Sprachregeln und logischen Denkgrundsätzen, aber auch zu ethischen Empfehlungen, wie wir uns verhalten, und wie wir als vernünftige Gemeinschaftswesen zusammen leben sollten.

Vorspiel

„Nachdem ... Sokrates sich ... niedergelassen und gespeist hatte und die anderen auch, hätten sie das Trankopfer gebracht und nach gehaltenem Lobgesang auf den Gott und was sonst Sitte ist, sich ans Trinken begeben. Hierauf ... habe Pausanias eine solche Rede begonnen: Wohlan, Freunde, ... wie werden wir nun am behaglichsten trinken? Ich meinesteils erkläre euch, dass ich mich in Wahrheit ziemlich unwohl befinde vom gestrigen Trinken und einiger Erholung bedarf; und ich glaube, auch die meisten von euch, denn ihr wart gestern ebenfalls zugegen. Überlegt also, wie wir so bequem wie möglich trinken können. – Darauf habe Aristophanes gesagt: Daran hast du wohl gesprochen, Pausanias, daß wir auf alle Weise suchen müssen, es uns bequem zu machen mit dem Trinken, denn auch ich gehöre zu denen, die gestern etwas stark sind benetzt worden. – Als nun dies Eryximachos ... gehört, habe er gesagt: Gewiss, sehr wohl gesprochen. Nur von einem unter euch möchte ich noch hören, wie er bei Kräften ist zum Trinken: Agathon. – Gar nicht sonderlich, habe jener gesagt, bin auch ich bei Kräften. – Das wäre ja ein herrlicher Fund, habe Eryximachos erwidert, für uns, ich meine mich und den Aristodemos und Phaidros, wenn ihr, die stärksten Trinker, es jetzt aufgebt; denn wir sind immer Schwächlinge darin. Den Sokrates nehme ich aus; denn der ist auf beides eingerichtet, so daß es ihm gleich gelten wird, wie wir es machen. (...) Hierauf also wären alle übereingekommen, es bei ihrem diesmaligen Zusammensein nicht auf den Rausch anzulegen, sondern nur so zu trinken zum Vergnügen. – Nachdem nun dieses schon beschlossen ist, habe Eryximachos fortgefahren, daß jeder nur trinken soll, soviel er will, und gar kein Zwang stattfinden, so bringe ich nächst dem in Vorschlag, dass wir die eben hereingetretene Flötenspielerin gehen lassen, mag sie nun sich selbst spielen oder, wenn sie will, den Frauen drinnen, und dass wir für heute uns untereinander mit Reden unterhalten.“
(Platon, Symposion, 176a)

Platons „Symposion“, geschrieben um 380 v. Chr., startet mit einem Paukenschlag. Statt ein Zechgelage abzuhalten und den Musen zu lauschen, soll philosophiert werden. Das fordert offenkundig ganz besondere Bedingungen. Die Flötenspielerin muss den Raum verlassen, das Trinken sollte möglichst beschränkt werden, und Männer müssen beim Reden unter sich bleiben. Eine ziemlich spezielle Angelegenheit also mit drei systematischen Ausgrenzungen. Und die Ausführung einer ganz besonderen Ausgrenzung, für die Plato bekannt geworden ist. Die Dichtung, die Poesie, ja überhaupt das Musische sind ihm mindestens ebenso suspekt wie das rein zweckrationale Argumentieren der Sophisten auf der anderen Seite. Denn beides zielt nicht auf die Wahrheit, und mit der hat es die Philosophie ja zu tun. Platons Philosophie ist ausdrücklich gegen das Wissen und die Wahrheit der Dichtkunst gerichtet, die seiner Vorstellung nach in einem idealen Staat nichts

verloren hat, und vor die Tür gehört wie das Flötenspiel im Eingangszitat, das wie Dichtung eine musische Leistung ist.

Die Geschichte der Philosophie beginnt mit ihrem Begriff eindeutig in Griechenland, mitten in Europa. Sie entsteht nicht in Asien, nicht im vorderen Orient, nicht in Ägypten oder anderswo in Nordafrika. Europa ist als Wort übrigens genau so griechisch wie der Begriff Philosophie selbst, der gemeinhin als „Liebe zur Weisheit“ übersetzt wird. Griechenland hat Europa das Geschenk der Philosophie gemacht, auch das der Demokratie, auch das der dramatischen Theaterkunst. Die Frage ist also berechtigt, warum entstanden eigentlich Philosophie, Demokratie und Theater ausgerechnet in Griechenland? Hängen die drei möglicherweise zusammen? Warum gab es zunächst Philosophie an den griechischen Küstenregionen und später eine sehr spezifische Konstellation aus Philosophie, Demokratie und Theater in Athen? Warum nicht schon in Persien, einer Hochkultur, warum nicht zuvor schon in Mesopotamien oder Ägypten, noch viel älteren Hochkulturen? Warum nicht in China oder Indien? Es muss in Griechenland ganz besondere Bedingungen gegeben haben zwischen 700 und 400 v. Chr., andere jedenfalls als zuvor und andere auch als in anderen Regionen der Welt. Um die Antwort vorweg zu nehmen: Ja, die drei Kulturleistungen hängen zusammen und ja, das ist auch der Grund, warum Philosophie als eigenständige Denkrichtung in Europa entstand und nicht anderswo. Hier gab es ungewöhnliche Voraussetzungen, die dazu geführt haben, dass Philosophie einen neuen Denkraum bilden konnte, hier wurden Konflikt Diskussionen um die Frage nach dem Kern der Dinge geführt, hier entwickelte sich eine Tradition, die immer wieder neue Antworten auf alte Fragen fand und damit die Philosophietradition begründete. Das Wissen von Weisen, lebenspraktische Empfehlungen oder religiös motivierte zeitlose Wahrheiten sind demgegenüber etwas Anderes, sie entsprechen einer anderen Vorstellungswelt als dem genuin philosophischen Denken und Argumentieren.

Griechenland – Besondere Bedingungen für Theorie

Zunächst ist also ein Blick auf die besondere historische und kulturelle Situation sinnvoll, in der sich Griechenland damals befand. Bevor die ersten griechischen Philosophen um ca. 650 v. Chr. auftauchten, war der dortige Kulturraum geprägt von Homer und seinen Epen, die in aller Regel an Königs- und Fürstenhöfen von sogenannten Rhapsoden vorgetragen wurden, gerne auch anlässlich von Gelagen. Rhapsoden waren umherwandernde Sänger, die insbesondere bei festlichen Anlässen alte Epen in Versform vortrugen und den Glanz einer vergangenen Zeit lebendig werden ließen. Es waren Göttergeschichten und Heldensagen, die von

der Leier musikalisch begleitet wurden. Der Erfahrungshorizont war ein musischer Gesamtkontext und damit eine Gegenfolie zu Platons eingangs zitierter philosophierender Gesprächsrunde. Rhapsoden werden in diesem Kapitel noch öfter auftauchen, denn von ihrem vermeintlichen Wissen will sich die Philosophie eindeutig abgrenzen, wörtlich übersetzt heißt Rhapsode in etwa „im Gesang zusammennähen“, im übertragenen Sinn bedeutet dies, eine Geschichte mit einem roten Faden im Gesang verknüpfen. Tatsächlich wurden allerdings nur einzelne Kapitel oder zum Anlass passende Passagen vorgetragen und niemals ein ganzes Epos am Stück. Homers Verdienst ist es, alles in den zwei großen Epen Ilias und Odyssee zusammengebracht und schriftlich fixiert zu haben.

Zwischen 700 und 650 v. Chr. gab es eine erste wesentliche Änderung, ohne die wir gar keine Kenntnis von den Anfängen der Philosophie hätten, die Erfindung der Alphabetschrift nämlich. Was macht die Alphabetschrift anders? Vorherige Schriftsysteme notierten Symbole oder Konsonanten, aber keine Vokale, obwohl die gesprochene Sprache Vokale enthält. Das ist ungenau und lässt einen großen Deutungsspielraum zu, denn je nachdem, welche Vokale man beim Wiederlesen hinzudenkt, kommen unterschiedliche Wörter heraus. Zwar können die Wörter auch in der Alphabetschrift immer noch vielerlei Bedeutung haben, aber immerhin das Wort selbst ist nun eindeutig. Die Griechen ergänzten die Konsonantenschrift zu einem tatsächlichen Alphabet, in dem auch die Vokale geschrieben wurden. Das bedeutete eine höhere Exaktheit der Aufzeichnung und eine größere Genauigkeit im Wiederholen. Es gibt Wissenschaftler, die davon ausgehen, dass Griechenland die Alphabetschrift erfunden hat, um die metrischen Gesänge des Homer aufzuschreiben, also um Wörter und deren lyrische Betonung im Versmaß so genau wie möglich zu erfassen. Denn Königslisten oder Verzeichnisse mit Vorräten und Handel ließen sich ebenso gut hieroglyphisch, phönizisch oder kretisch aufzeichnen, die Präzision einer Alphabetschrift war hierzu ganz offenkundig nicht dringend erforderlich. Die neue Alphabetschrift war jedenfalls eine der unbedingten Voraussetzungen der Philosophie, eine ganz materiale, die genaues Aufschreiben überhaupt erst ermöglicht hat und damit das Überprüfen des Aufgezeichneten zu späteren Zeiten. Erst sie konnte eine systematische Diskussion um einzelne Positionen und damit konstruktive Auseinandersetzungen in Gang bringen. Davor war tatsächlich alles im Fluss, einem Redefluss gewissermaßen ohne Fixierung und Halt. Unüberprüfbar jedenfalls in seinem genauen Wortlaut für nicht unmittelbar Anwesende.

Dazu kam eine Besonderheit der griechischen Grammatik, eine ganz spezifische Spracheigenschaft. Der griechischen Sprache ist es nämlich eigen, mit dem bestimmten Artikel zu arbeiten – also „der, die, das“. Das legt eine Versachlichung schon allein sprachlich nahe, von Wahrheit zu „die Wahrheit“ oder zu „das Wahre“ ist es nur noch ein kurzer Schritt. Diese Besonderheit haben andere Sprachen so

nicht, nicht die vorderasiatischen, nicht die ägyptische, auch nicht die römische, die dann imperial folgen wird.

Eine andere Veränderung betrifft die griechische Gesellschaft. Die Homerischen Epen und Hesiods Theogonie waren weithin bekannt. Sie beschrieben ein mythisches, durch Götter beeinflusstes Geschehen als heroisches Weltbild. Um 700 v. Chr. waren das alte Königtum und die adligen Helden allerdings bereits weitgehend verschwunden. Die Poliskultur hatte nämlich die alte mykenische Palastkultur abgelöst. Die Meinungsbildung wurde nun von Adligen und ihren politischen Reden dominiert, aristokratisch-königliche Mythen wirkten eher wie der Abgesang auf eine untergegangene Zeit. Die Polis selbst war ein Stadtstaat mit einem unterschiedlich großen Gebiet in der Fläche, zum klassischen Athen gehörten beispielsweise rund 140 Gemeinden bzw. Höfe. Insgesamt sind für die Antike mehr als 1000 solcher Poleis belegt, die sich in gegenseitige Zweckbündnisse begaben, aber immer autonom regiert wurden. Auch die Kulte bekamen nun eine veränderte Funktion. Die Polis war keineswegs eine religiöse Gemeinschaft, die sich um einen bestimmten Kult organisierte, auch wenn die einzelnen Stadtstaaten bestimmte Schutzgottheiten besonders verehrten. Die politischen Zusammenkünfte wurden zwar von Gebeten und Anrufungen eingeleitet, die darauf folgenden Debatten und Entscheidungen waren aber rein politisch motiviert und wurden zu menschlichen Zwecken veranstaltet, nicht um Götter und Göttinnen zu ehren. Dies bedeutete neue Aufgaben und Herausforderungen für die Adligen. Argumentieren, Begründen und Zustimmung wurden wichtiger als die Hoheit über Kulte. Die Götter wurden nur noch ganz pragmatisch als Helfer beansprucht. Atheismus war allerdings verpönt und stand unter Strafe. Die Bürger hatten anzuerkennen, dass die offiziellen Götter und Göttinnen existierten, von denen es freilich ziemlich viele gab, wenn man zu den Olympischen auch die Halbgöttlichen zählt. Aber es war insgesamt ein additives System ohne klares Zentrum, und es war auch nicht in erster Linie dazu da, Herrscher zu legitimieren. Die Verehrung stand grundsätzlich auch den anderen Gottheiten zu. Es gab von Ort zu Ort, von Polis zu Polis, von Hof zu Hof Kalender der öffentlichen Kulte, die gemeinsam veranstaltet wurden, es gab aber auch häusliche Rituale, die hinzu kamen und ganz anderen Gottheiten dienen konnten. Die Adligen leiteten dabei Riten und Opfer zu Ehren der Götter ihrer Stadtgemeinde. Sie waren aber keine speziell ausgebildeten Priester wie im vorderen Orient oder in Ägypten, das Priestertum verlangte kein Spezialwissen. Nach dem Opfer verteilten sie das Fleisch der Opfertiere unter den Teilnehmern auf, die Knochen waren für die Götter bestimmt. Auch dies war ein eher pragmatischer Umgang zur Versorgung der eigenen Bevölkerung.

Entscheidend wurde nun, dass Adlige öffentliche Ämter in der Polis besetzten. Das politische Leben im Rat wurde die neue Lebensader ihres Daseins. Damit

bekam der öffentliche Auftritt ein neues Gesicht und auch Gewicht. Die öffentliche Ansprache musste vor allem eines sein, wirksam nämlich. Das war neu und verlangte veränderte Fähigkeiten. Adlige waren traditionell ausgebildet in Waffen und Reiten, sie sprachen Recht, sie waren geschult in den musischen Künsten, in Tanz, Gesang und Aulosspiel, sie konnten Verse dichten und sie betrieben Sport in den olympischen Disziplinen. Sie hatten Zeit, und sie verfügten über die nötigen Mittel, um zu trainieren und sich mit anderen Adligen zu messen, beispielsweise beim Pferde- oder Wagenrennen. Mit der Einführung der sogenannten Hoplitentechnik durch die Spartaner im 7. Jh. v. Chr. hatte sich ihre Rolle als reitende Vorkämpfer allerdings bereits deutlich verändert. Hopliten waren Schwerbewaffnete, die in der ersten Reihe kämpften. Sie mussten für ihre Rüstung selbst aufkommen, waren also Vermögende, aber nicht zwingend Adlige. Zudem brauchten sie keine Pferde mehr, auch das eine Frage des eigenen Wohlstands. Selbst der nicht wohlhabende Sokrates soll als Hoplit bei den Perserkriegen im 5. Jh. v. Chr. mitgekämpft haben. Wenn Hoplitenkämpfer gleichberechtigt neben- und hintereinander stehend in einer Reihe kämpften, und das auch noch offenkundig erfolgreich war, dann sind die adligen Vorreiter überflüssig geworden. Zumindest in dieser Funktion haben sie ausgedient, weder Polis noch Bauern brauchten sie bei Gebietskämpfen. Die innere Konkurrenz innerhalb des Adels, das agonale – also wettkämpferische Prinzip immer der Beste oder Erste sein zu wollen – verlagerte sich zunehmend auf die Künste, auf Sport und auf die Zurschaustellung von Luxus. Adlige trugen ihre Rivalität in die Polis hinein mit einer sich steigernden Prachtentfaltung. Auch die Polis war keine Gemeinschaft von Gleichen, sondern es ging um Konkurrenz und um Prestige. Die intellektuellen Begleiter dieser Machtinteressen waren auf philosophischer Seite im 5. und 4. Jh. v. Chr. vor allem die Sophisten, die das Wettkampfprinzip auf das geschickte Argumentieren übertrugen. Die Polis selbst war eine relativ autonome Einheit und immer auch Konkurrent zu den anderen Stadtstaaten, wie später dann beim Verhältnis von Athen zu Sparta. Geografie und Klima haben ihren Teil dazu beigetragen, dass es viele dieser autonomen Stadtstaaten gab. Griechenland ist ein zerklüftetes Land, es gibt wenig zusammenhängende Flächen und auch wenig fruchtbaren Boden, um den es sich zu kämpfen lohnt. Eroberungsfeldzüge gingen von Polis zu Polis, aber nicht auf Griechenland als Ganzes. Das kam erst später mit Alexander dem Großen und den Makedonen im 4. Jh. v. Chr., sieht man einmal von der imperialen Machtentfaltung Athens in und nach den Perserkriegen ab.

Die griechischen Städte experimentierten politisch mit unterschiedlichen Regierungsformen. Ihr Ziel war dabei die Autonomie, also die Selbstregierung, und Unabhängigkeit von anderen Städten. Die unbegrenzte Alleinherrschaft eines Adligen über eine Polis, die sogenannte Tyrannis, gab es zwar vereinzelt, sie war in Griechenland aber kein übliches oder anerkanntes Prinzip. Als erste Tyrannis ist

im 7. Jh. v. Chr. die Polis Korinth belegt. Dort schwang sich ein Adliger auf und beherrschte alle Anderen. Aber viele Tyrannen konnten sich in Griechenland nicht halten, und wenn, dann nur kurz. Es gab schon vergleichsweise früh den Vorwurf, dass Tyrannis Sklaverei nach innen sei, also ein innenpolitisches Problem, eine illegitime Regierungsform gegenüber den eigenen Bürgern. Platon und Aristoteles kritisieren im 5. bzw. 4. Jh. v. Chr., dass sie eine Herrschaftsform sei, die nur dem persönlichen Nutzen des Tyrannen diene, nicht aber dem Gemeinwohl der Polis. Für sie entstand Tyrannis durch den Aufstieg eines Demagogen, also eines Verführers, durch Missbrauch der Amtskompetenzen, durch unbändigen Machthunger und durch Missachtung der geltenden Gesetze. Die Unterwerfung von anderen Stadtstaaten oder Gewalt nach außen waren demgegenüber üblich und wurden nicht hinterfragt. Wurden eine Polis oder eine Insel besiegt, war das Schicksal der Bewohner klar, sie wurden getötet oder versklavt. Die Sklavenhaltergesellschaft stellte sich jedenfalls nicht selbst in Frage, der Nachschub sollte sicher gestellt bleiben. In der klassischen Zeit hatten etwa 55 000 Athener rund 80–120 000 Sklaven, und das nicht nur für den Haushalt. Sklaven arbeiteten in den Silberminen und in der Landwirtschaft, sie bildeten das ökonomische Rückrat, sie sorgten für Athens Aufschwung und Wohlstand. Die Sklaven kamen in der klassischen Zeit aber nicht mehr aus der Athener Bauernschaft wie noch in den Jahrhunderten vor Solons Reformen.

Philosophie entstand allerdings lange vor Platon und Aristoteles, auch lange vor Solon, und sie wurde nicht im griechischen Mutterland oder in Athen erfunden, sondern in den griechischen Kolonien. Die große griechische Kolonisation, also eine Welle organisierter Auswanderung, setzte etwa Mitte des 8. Jhs. v. Chr. ein. Kolonien waren eine willkommene Möglichkeit, den inneren Unruhen in der Polis aus dem Weg zu gehen und anderswo fruchtbaren Boden zu finden. Das Prinzip der Landnahme funktionierte gewaltsam. Fremde in der neuen Umgebung wurden unterworfen, zu Sklaven gemacht und zur Zwangsarbeit eingesetzt. Statt eine andere Polis zu erobern, wurde einfach das Gebiet gewechselt, es ging an die Küsten jenseits des Meeres. Zweck der Kolonien war zunächst einmal die Suche nach Ackerland. Wo das fruchtbar war, konnte die Kolonie auch schnell größer werden als die Mutterstadt. Mit der Zeit sorgten die Kolonisation und entsprechende Handelsniederlassungen dann für schwächere Bindungen an die Mythen der Heimatstadt und förderten gerade an der ionischen Küste – der heutigen Türkei – empirisches Denken im Austausch mit dem Wissen der benachbarten Hochkulturen in Persien und Ägypten. Dort standen Astronomie und Mathematik vor allem aus religiösen Motiven hoch im Kurs. Die griechischen Kolonisatoren kannten allerdings keine dominante Priesterschaft wie in Ägypten und Mesopotamien und machten aus dem neuen Wissen etwas Anderes, etwas Neues. Sie erfanden die Philosophie, zunächst noch als Naturphilosophie. Griechenland hatte zwar

Tempel, aber keine ausgesprochen aufwändige Tempelkultur mit fester Priesterschaft und festgesetzter Lehre. Den Griechen war weder die Neuschöpfung verboten noch die Skepsis. Sie lebten stattdessen in naturreligiösen Kontexten, die sich vor allem in Festen manifestierten und den dazu gehörenden Fruchtbarkeitskulten. Die griechischen Götter und Göttinnen waren seit jeher nur gering jenseitig angehaucht, sie vermischten sich gerne untereinander wie die Menschen und häufig auch mit diesen. Griechen betrieben Handel und fuhren über das Meer, sie waren an den Höfen anderer Herrscher und tauschten ihr Wissen aus, und sie verdingten sich als Söldner in allen möglichen Heeren. Sie hatten Erfahrungen mit Himmelsbeobachtungen in Babylonien, mit der Landvermessung in Ägypten, mit dem Zählen und den Konsonanten in Phönizien. Sie nutzten Architektur und Mechanik für ihre eigenen Tempel und für ihre Schiffe. Die Griechen an der ioni-schen Küste hatten vielfältige Kontakte, sie besaßen wenig Bindung an ihre Heimatstädte, und sie waren ganz offensichtlich neugierig und wollten ihr Wissen auch anwenden. Aber nicht nur das. Sie betrieben darüber hinaus „Theoria“, wörtlich übersetzt „Schau“, man könnte auch sagen zweckfreies Beobachten und Nachdenken über die Welt, wie sie zusammen hängt, und wie die Menschen mit dem Kosmos verwoben sind. Deshalb beginnt philosophisches Denken an den Küsten, die weit weg liegen vom griechischen Kernland.

Warum Philosophie überhaupt in Griechenland entstand und nicht in anderen Regionen Europas oder Vorderasiens, dafür gibt es offenkundig viele Gründe, die zusammen kommen mussten, sie bilden ein ganzes Konglomerat. Dazu gehören nochmals kurz zusammengefasst die Alphabetschrift, die zur Genauigkeit der Aufzeichnung führte; eine Sprache, die den bestimmten Artikel kennt, also den Hang zur Abstraktion beförderte; die Auseinandersetzung mit Wissen, das Priester und Poeten verbreiteten, die zur theoretischen Auseinandersetzung mit Natur als Ganzem führte und außergriechische Kenntnisse wie Astronomie einbezog; Kolonien mit Beziehungen zu anderen Kulturkreisen, die für andere Sichtweisen sorgten; und schließlich politische Instabilitäten durch Adlige, die in den öffentlichen Raum drängten, und für die Nachfrage nach Rhetorik und zweckgerichtetem Argumentieren sorgten. Die Voraussetzungen waren in der Summe ziemlich gut, um zu abstrahieren, um gedanklich zu einem Prinzip zu gelangen, das als Erklärung behauptet werden konnte, und um eine Wahrheit zu finden, ohne auf die alten Götter unmittelbar zurückgreifen zu müssen. Die weitere Frage, wie Philosophie, Demokratie und Theaterkunst zusammenhängen, wird im Kontext von Platon beantwortet.

Vorsokratiker – Allgemeine Prinzipien statt Dichterwahrheiten

Die Philosophiegeschichte beginnt in Kleinasien an der ionischen Küste und in Süditalien, nicht aber auf dem griechischen Festland. Bekannt sind uns die Vorsokratiker – das sind Philosophen, die vor Sokrates gelebt haben – allerdings erst und vor allem durch Zitate bei Platon und Aristoteles, den späteren Festlandphilosophen. Kein vorsokratischer Text ist bislang vollständig erhalten gefunden worden, überliefert sind nur Fragmente. Eine weitere Quelle bilden die Lebensbeschreibungen des Diogenes Laertios, der vermutlich im 3. Jh. n. Chr. als Philosophiehistoriker lebte und Anekdoten über die griechischen Philosophen aufschrieb, meistens in Form von Zitaten aus dritter oder vierter Hand. Vorsokratiker gibt es viele, von manchen sind nur wenige Sätze bekannt, wenn überhaupt.

Sie heißen übrigens erst seit der Epoche der Deutschen Romantik so, man wollte im beginnenden 19. Jh. eine eigenständige Epoche vor Platon benennen und so eine neue Ära des Denkens abgrenzen. Um nämlich einen historischen Einschnitt zu markieren, der mit Sokrates und seinen Fragen nach dem Wissen anfängt. Das spezifische Aufgreifen der antiken Mythen und der griechischen Philosophie im 19. Jh. durch Literaten und Philosophen vor allem in Deutschland wird im entsprechenden Kapitel noch eingehend beschrieben.

Alternative Klassifizierungen für die Vorsokratiker sind Naturphilosophen oder rein geografisch ionische Philosophen, was aber nicht ganz präzise ist. Denn neben der ionischen Küste spielte auch die italienische eine nicht ganz unbedeutende Rolle, allerdings lange vor dem Römischen Reich, von dem es philosophisch viel weniger zu berichten gibt. Die Quellenlage zu den Vorsokratikern ist insgesamt dürftig, Deutungen bleiben deshalb begrenzt und spekulativ. Aber auch wenn vieles im Detail unklar bleiben muss, ist dennoch der historische Einschnitt in das Denken eine Tatsache. Die Vorsokratiker lebten und lehrten in der Zeit zwischen 650 und 350 v. Chr. Sie standen Homer stilistisch noch recht nahe, wesentlich näher jedenfalls als Platon, denn ihr Schreibstil war das musische Versmaß, also eine dichterische Form. Ihr inhaltlicher Bezug waren die Götterbeschreibungen von Homer und Hesiod als Gegenfolie und inhaltliche Abgrenzung. Empirische Erfahrungen und Überlegungen kamen dazu, auch Erkenntnisse aus dem vorderen Orient und Ägypten. Aus all dem machten sie etwas Neues, sie bildeten Hypothesen über den Kosmos und die Welt, sie führten Prinzipien ein und sahen nicht nur in Göttinnen und Göttern den Ursprung von Allem. In der Zeit zwischen 750 und 350 v. Chr. entstanden im Übrigen auch die meisten großen Weltreligionen (Zarathustra, jüdische Propheten, Buddha, Konfuzius), es war insgesamt wohl eine Epoche starker Veränderungen und neuer Orientierung. Der Philosoph Karl Jaspers hat für diesen historischen Einschnitt den Begriff Ach-

senzeit geprägt, weil in ihm wesentliche Grundlagen der Zivilisation entstanden. Die Bevölkerungsdichte war weit angestiegen, Städte und Verkehrswege sorgten für Austausch sowie Handel und das gesellschaftliche Zusammenleben verlangte neue Sichtweisen.

Auch in den griechischen Kolonien nahmen die ersten Philosophen den Kosmos und die Natur neu unter die Lupe. Mit den Vorsokratikern begann die Kraft des Mythos bereits nachzulassen. Der Begriff „Mythos“ selbst ist vieldeutig, er versammelt Bedeutungen wie Laut, Wort, Rede und insbesondere Erzählung, also das, was erzählt, gehört und geglaubt wird. Man könnte sagen, was man vom Hörensagen weiß, denn um Wissen geht es auch dem Mythos. Der neue Gegenbegriff ist „Logos“, er ist ebenfalls vieldeutig, ja vieldeutiger als es Mythos jemals war, und er wird Karriere machen über die Jahrhunderte, nicht nur in der Philosophie. Logos bedeutet wie Mythos zunächst Wort, Rede, dann aber auch Lehrsatz, Sinn und noch weiter Vernunft. Man könnte nun meinen, es würde zwar nicht um Hörensagen gehen, sondern um Prinzipien, um Urstoffe – auch das bedeutet Logos –, aber es geht darüber hinaus um Abstraktionen, die nicht so sinnlich verkleidet sind wie beim Mythos. Auch der Logos bietet Vorstellungen, Prinzipien, Begriffe und nicht die Wirklichkeit selbst. Dass man mythisches Denken nicht so leicht und schnell los wird, zeigen schon Platon und später das 18. und 19. Jh. der Philosophiegeschichte, denn verdrängtes mythisches Denken kehrt wieder. Platon beruft sich oft auf Mythen in Schlüsselszenen seiner Dialoge, und wenn man so will, durchlaufen diese Mythenelemente dann christlich gewendet das ganze Mittelalter bis zur Neuzeit. Adorno hat später eine ganze Geschichte der Dialektik der Aufklärung als Wiederkehr mythischer Elemente geschrieben, und er steht mit der darin entwickelten These philosophiegeschichtlich nicht allein.

Historisch vollzog sich zu dieser Zeit zwischen Dichtern und Denkern jedenfalls ein Kampf um das Wissensmonopol. Die Vorsokratiker betonten ihre Überlegenheit gegenüber Dichtern und fahrenden Sängern, weil sie eine bessere, plausiblere und weniger widersprüchliche Weltdeutung anbieten konnten. Sie waren deren unmittelbare Konkurrenten. Sie mussten aber immerhin bis ca. 500 v. Chr. selbst in Versen dichten, weil sie noch keine andere eigene Sprachform besaßen. Sie mussten sich bei ihren intellektuellen Gegnern deren Ausdrucksform ausleihen und nutzten ausgiebig poetische Stilmittel, wie Platon später den Dialog, der ja selbst auch ein dichterisches Darstellungsmittel ist. Es gab also von Anfang an eine Verschränkung und gleichzeitig auch Konkurrenz von Poesie und Philosophie um das Wissensmonopol in der antiken Gesellschaft. Dichtung war von Beginn an eine elementare Gegenfolie, ohne die es nicht ging. Der Dichtung verdankt Philosophie vieles, Poesie wird deren Geschichte vorantreiben, beleben, bereichern und manchmal auch mitbestimmen. Allein bei Platon gibt es rund 300 Stellen, die unmittelbar auf Homer Bezug nehmen. Philosophen haben sich

auch in späteren Jahrhunderten immer wieder auf die Dichtung bezogen, sich mit ihr auseinandergesetzt, sie bekämpft oder sich ihr angenähert bis zur Einbindung oder auch eigenen Unterwerfung. Dieser Aspekt wird in den entsprechenden Kapiteln noch öfter auftauchen.

Die antike philosophische Auseinandersetzung um Poesie und Philosophie war ein Charakteristikum des griechischen Kulturraums und hat dort eine immense Produktionsvielfalt ausgelöst. In Ägypten und Mesopotamien dominierten dagegen klassische Priesterkassen und Religion, anwendungsfreies Wissen wurde nicht gesucht. Das enge Verhältnis von Poesie und Philosophie blieb in der gesamten abendländischen Philosophie prägend und war sicherlich einer der Gründe für ihren Aufschwung. Keine Weltregion hat diesen Grundkonflikt in dieser Weise in sich, auch nicht der jüdische Religionsraum. Abendländisches philosophisches Denken begann genau damit. Recht bald kam dann eine zweite Reflexionsform hinzu, das griechische Theater. Auch dieses bildete eine Metaebene und somit die Möglichkeit, Dinge in Frage zu stellen. Hier wurden Götter fragwürdig und lachhaft gemacht mit der Tragödie als Blick in die mythische Vergangenheit und mit der Komödie als satirischer Kritik an der gesellschaftlichen und politischen Gegenwart in Athen und anderen Stadtstaaten.

Der erste Philosoph überhaupt, der in der abendländischen Philosophiegeschichte auftaucht, ist Thales von Milet (ca. 624–547 v. Chr.). Milet war eine Handelsstadt an der kleinasiatischen Küste, der heutigen Türkei. Thales selbst hat keine Schriften hinterlassen, wir wissen von ihm nur durch Aristoteles und Diogenes Laertios. Er soll ein gerissener Geschäftsmann gewesen sein und beispielsweise vor einer großen Olivenernte alle Pressen aufgekauft und teuer vermietet haben, was aber nicht wirklich belegt, sondern von Aristoteles eher anekdotisch notiert wurde. Ganz offenkundig konnte er zählen und berechnen, er betrieb Mathematik und Geometrie. So gut jedenfalls, dass er eine Sonnenfinsternis voraussagen konnte, vermutlich auch aufgrund seiner Kontakte und Erfahrungen in Ägypten.

Thales stellt als Philosoph die Frage nach dem Ursprung von Allem. Genau das ist laut Aristoteles der Anfang der Philosophie, so wie wir sie kennen: die Frage nach dem Ursprung, das Staunen, dass überhaupt Etwas ist. Thales ist in das religiöse Weltbild noch eingebunden und kann deshalb sagen, dass alles voll von Göttern ist. Die sichtbare Welt ist ihm also einerseits ganz traditionell die Anwesenheit von Göttern. Aber andererseits gilt für ihn gleichzeitig ein Element der Natur als materielles Urprinzip, Wasser nämlich. Wasser meint hier tatsächlich Wasser als Element und nicht Neptun, den Gott des Meeres. Selbst das Land ruht nach Thales auf dem Wasser. Wasser ist etwas, das sich permanent wandelt und dabei doch immer eines bleibt. Der reine Mythos als ausreichende Welterklärung beginnt schwächer zu werden, die sichtbare Welt besitzt einen Kern hinter den Din-

gen, der nicht mehr rein göttlich ist, auch wenn alles voll von Göttern sein mag, vielleicht auch zu voll. Denn das Göttliche konnte vieles sein im griechischen Horizont, es hatte viele Erscheinungsformen. Im Streit war beispielsweise Ares anwesend, der Kriegsgott, in der Mittagshitze Pan, der Hirtengott, in der Liebe Aphrodite, usw. Die Reihe ließe sich nicht beliebig, aber immerhin umfassend erweitern. Thales macht damit nicht Schluss, aber er macht mit Wasser ausdrücklich eines der vier Elemente zum Urprinzip und zum Ursprung. Das ist etwas Anderes und ganz offenkundig neu.

Auf der anderen Seite des Meeres taucht wenig später ein zweiter Philosoph auf, auch er Mathematiker und Küstenbewohner. Pythagoras (ca. 570–510 v. Chr.) wurde auf der griechischen Insel Samos geboren, gelebt und gelehrt hat er allerdings in Kroton und Metapont, das waren griechische Städtegründungen am süditalienischen Stiefel in der Bucht von Tarent. Auch von ihm sind keine Schriften überliefert oder erhalten, die Kenntnis über ihn stammt von dem griechischen Philosophen Iamblichos, der erst ca. 240 v. Chr. geboren wurde. Pythagoras soll Kontakte nach Ägypten und Babylonien gehabt haben, auch bei ihm spielte der Einfluss der anderen Hochkulturen eine bedeutende Rolle.

Für Pythagoras sind die bestimmenden Kräfte innerhalb der Natur nicht Götter oder Elemente, sondern Zahlen. Gemeint sind hier Zahlen in der Mehrzahl und nicht eine besondere Zahl. Um genau zu sein, müsste man eher von Zahlenverhältnissen sprechen statt von Zahlen, denn das bedeuten die „Logoi“ bei ihm, die selber Mehrzahl sind und nicht „Logos“, der Singular. Die Pythagoräer meinen, „die Elemente der Zahlen seien Elemente alles Seienden, und der ganze Himmel sei Harmonie und Zahl“ (nach Aristoteles, *Metaphysik* Buch I, 986a). Das klingt zunächst mathematisch nüchtern und abstrakt, ist aber viel sinnlicher gemeint. Pythagoras denkt Bildung und Wissen nämlich als ein Geschenk der Musen, es ist eine reine, zweckfreie Theorie mit Schauen und Hören. Das Hören hat eine ganz besondere Bedeutung bei ihm, die Pythagoräer können Zahlenverhältnisse auch hören. Er gilt als Analytiker und Entdecker der Oktave, die durch numerische Teilung einer Saite entsteht, und auch als Entdecker anderer Zahlenverhältnisse am Saiteninstrument wie der Quint und Quart. Schließlich gliedert er das gesamte theoretische Wissen in die vier Felder Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik als eine weltumspannende Harmonie, bei ihm „Tetraktys“ genannt, Vierergruppe. Auch das ist gegen den Logos im Singular gerichtet. Der umfassenden Naturharmonie entspricht auf mythischer Seite die Seelenwanderung. Pythagoras glaubt an die Wiedergeburt der Seele, eine Idee, die wohl dem Kult der Orphiker entstammt und vermutlich aus Ägypten kommt. Platon wird diese Vorstellung einer ewigen Seele lange vor dem Christentum übernehmen und ausbauen. Ob bei Pythagoras die naturwissenschaftliche oder die religiös-mythische Seite beherrschend war, ist ungeklärt. Entscheidend bleibt wie bei Thales, dass das religiöse

Weltbild nicht mehr alleinbeherrschend ist. Weise vor Pythagoras hatten ihr Wissen in der Regel nur einem Schüler weitergegeben, das ändert sich nun. Pythagoras lehrt in einem Musenhain, er hatte nicht nur einen Schüler, sondern eine Hörschaft von Vielen und damit bereits eine Schule begründet. Auch darin wird ihm Platon folgen und die Schule von Athen aufbauen, in seinem Fall allerdings ganz ohne die Absicht einen Musenhain zu stiften. Die Ausbildung bei Pythagoras ist demgegenüber umfassend, es gehören Gesang, Spiel, Lehre, Sport, Musik und Tanz dazu. Der Kontext ist jedenfalls sakral, Pythagoras bewegt sich in einem mythisch-magischen Horizont, der Musenhain ist trotz oder vielleicht auch wegen seiner Zahlenorientierung keine abstrakte Lehranstalt. Wer das Geheimwissen außerhalb der Schule weitergibt, wird ausgeschlossen. Pythagoras hat wie Sokrates nichts Schriftliches hinterlassen, weil er nicht geschrieben hat. Er mag eher die Töne, die Stimme, die Musik. Und er war ein Multitalent, weitaus produktiver als Thales. Pythagoras stiftet den Begriff „Philosophie“, also die Liebe zum Wissen, und er verwendet erstmals den Begriff „Kosmos“ für das Seiende im Ganzen, während er zuvor lediglich Frauenschmuck und Waffenzier bedeutet hatte.

Zeitgleich geboren, aber vermutlich deutlich älter geworden als Pythagoras ist Xenophanes (ca. 570–470 v. Chr.). Er stammte ursprünglich aus Kollophon, einer der damals größten Städte an der kleinasiatischen Küste. Gelehrt hat er aber vermutlich auf der anderen Seite des Mittelmeerraumes in Elea, einer griechischen Siedlung im südlichen Italien, dem heutigen Kampanien. Das scheint in dieser Epoche der Weg des Wissens zu sein, von Osten nach Westen und zurück, bevor die Philosophie schließlich im griechischen Mutterland selbst ankommt. Xenophanes war ein wandernder Rhapsode, ein Erzähler alter Epen, Aristoteles hielt ihn für etwas schlicht.

Xenophanes formuliert eine erste Religionskritik und sammelt gleichzeitig Argumente für einen Monotheismus, beides ist weitreichend. „Möglichst viele frevelhafte Taten der Götter haben (Homer und Hesiod) ausgerufen: stehlen und ehebrechen und einander betrügen“ (Die Fragmente, Fr 14), so seine Beurteilung. „Wenn Ochsen oder Löwen Hände hätten oder vielleicht malen könnten mit ihren Händen und Kunstwerke herstellen wie die Menschen, dann würden Pferde pferdeähnlich, Ochsen ochsenähnlich der Götter Gestalten malen und solche Körper bilden, wie jeder selbst gestaltet ist“ (Die Fragmente, Fr 15). Xenophanes glaubt nicht mehr an die alten Götter und hält sie für Projektionen menschlicher Phantasie wie später die Religionskritiker Feuerbach, Nietzsche und Marx. Der Gedanke ist also schon alt und ziemlich erstaunlich für einen Rhapsoden, der Homerische Epen vorträgt. Oder eben auch nicht, wenn man etwas oft genug vorträgt, fallen Widersprüche stärker auf, zumal der Ereignishorizont mit archaischen Heldentaten und streitenden Göttern schon für die Lebenszeit von Xenophanes längst vergangen wirkt. Xenophanes glaubt aber auch nicht an Elemente oder Zahlen als

Urprinzipien und meint stattdessen, es ist „nur ein Gott ..., unter Göttern und Menschen der Größte, nicht an Gestalt den Sterblichen ähnlich, nicht an Einsicht“ (Die Fragmente, Fr 23). Die Widersprüche der vielen Götter mit menschlichen Eigenschaften müssen für ihn zusammenlaufen in einem Prinzip ohne Widerspruch. Widerspruchsfreiheit ist allerdings nur ein Prinzip im frühen griechischen Denken, ein anderes ist die Dialektik, die unauflösbare Herrschaft der Gegensätze, und dafür steht vor allem Heraklit. Heraklit meint deshalb über Xenophanes, dass er zwar vieles gesehen habe beim Umherziehen, dass das Kennenlernen so vieler Dinge ihn aber nicht gerade das Verstehen gelehrt hat. Wie auch immer, die Nachwirkung von Xenophanes ist groß, denn das Projektionsargument gegen Vielgötterei wird von späteren Philosophen nicht nur übernommen, sondern in seiner Struktur auch auf die Vorstellung des einen Gottes angewendet.

Mit Heraklit (ca. 520–460 v. Chr.) geht es geografisch wieder zurück nach Kleinasien. Er lebte in Ephesos, einer der ältesten Gründungen am ionischen Meer, die zudem einen bedeutenden Artemistempel beherbergte, sie war eine Kult-, Hafen- und Handelsstadt. Auch über ihn ist die Quellenlage dürftig, die Kenntnis haben in erster Linie Platon und Aristoteles vermittelt. Vermutlich war er Aristokrat, und vermutlich lehnte er die Demokratie streng ab.

Heraklit stimmt in die Zeitkritik gegen Homer, Hesiod, Pythagoras und deren Vielwisserei ein. Ihnen wird unterstellt, dass sie die Götter nicht in ihrem Sein kennen, man könnte auch sagen, dass die Götter bei ihnen zu sehr vermenschlicht sind. Er grenzt das Wissen von bloßer Meinung ab, die nichts genau weiß, sondern nur mal Dieses und mal Jenes vermuten kann. Der Philosoph besitzt nach Heraklit dagegen den Logos, was hier vielleicht mit Einsicht in die Zusammenhänge zu übersetzen wäre. Weil er den Logos besitzt, kann er die Wirklichkeit besser erfassen. Die ganze Natur befindet sich demnach in einem Zustand ständiger Widersprüchlichkeit und Gegensätzlichkeit: „Der Krieg ist aller Dinge Vater“ (Fragmente, Fr B53). Krieg kann man wörtlich verstehen als technischen Innovationstreiber, man kann ihn aber auch metaphorisch begreifen als ein Gegensatzprinzip in der Welt, das die Dinge antreibt. Heraklit ist damit Erfinder der „Dialektik“, nun sind es die Gegensätze, die aus sich heraus die Wirklichkeit entstehen lassen und formen. Die Einheit von Allem manifestiert sich als die ständige Verwandlung der Dinge aus ihren Gegensätzen heraus. „Alles ist im Fluß“ (Fragmente, Fr 65 A3) kann es schlicht heißen, weil alles in dauernden gegensätzlichen Bewegungen ist. Das ist ganz diesseitig gemeint, es gibt eine Einheit in den Dingen, und die ist nicht außerweltlich, sondern der Welt immanent. Die Gegensätzlichkeit wird hier elementar gedacht, das Eine entsteht nicht aus dem Anderen durch einen Verwandlungsprozess oder einen Übergang, sondern der Tod des Einen ist die Geburt des Anderen. Es gibt auch bei Heraklit etwas zusätzlich Bindendes, das alles zusammen hält, ein Universalelement. Bei Thales ist es

das Wasser, bei Heraklit das Feuer. Die Welt ist ein Feuer, das immer wieder aufglimmt und verlöscht, und das in einem ewigen Kreislauf. So kann Heraklit auch sagen: „Eins ist alles“ (Fragmente, Fr B50). Entstehen und Vergehen, Leben und Sterben sind ewige Prinzipien, im Kosmos herrscht das verzehrende Prinzip des Feuers. Aus den Logoi des Pythagoras, den Verhältnissen von Zahlen, wird ein Logos, der alles durchdringt. Das ist deutlich nüchterner und schon nicht mehr musisch gemeint.

Auf der anderen Seite der griechischen Kolonien, an der italienischen Küste, lebte und lehrte Parmenides (ca. 520–460 v. Chr.) fast zeitgleich in Elea. Parmenides hatte eine vornehme Herkunft, er wurde ausgebildet als Dichter, sein Lehrer war möglicherweise sogar Xenophanes selbst. Laut Platon soll er auch einmal mit dem jungen Sokrates diskutiert haben.

Wie Heraklit geht es auch Parmenides um die Abgrenzung von Meinung und Wahrheit sowie um die Suche nach etwas Beständigem. Trotz der zeitlichen Koinzidenz haben sich Parmenides und Heraklit wohl nicht gekannt. Sie haben auch nicht aufeinander Bezug genommen, obwohl sie wie die zwei gegensätzlichen Seiten des philosophischen Denkens jener Zeit erscheinen. Für Parmenides denkt die Meinung etwas Einzelnes in seiner Besonderheit als etwas wahrhaft Wirkliches, während es doch tatsächlich von einem Ganzen gehalten wird, in dem es überhaupt erst existieren kann. Einzelnes ist für Parmenides niemals isoliert für sich, auch nicht ein bloßer Gegensatz zu etwas Anderem. Was alles Einzelnes oder auch „Seiendes“ verbindet, ist ihr „Sein“. Alles, was ist, hat ein Sein, das ist ihr Verbindendes. Die Meinung denkt die Welt beispielsweise als Streit von Gegensätzen, die sich aber erst auf einem gemeinsamen Boden streiten können. Dieser Boden ist die Tatsache, dass sie existent sind. Die Meinung hält das Vergängliche für das Wirkliche, das Vergängliche ist aber bei genauerem Hinsehen eine Verbindung von Sein und Nichts. Und zwar, weil ein bestimmtes Einzelnes nicht ein anderes Einzelnes ist, also nicht nur ein Sein hat, sondern eben auch ein nicht Anderes ist, so gesehen auch ein Nichts in sich hat, das Teil seines Seins ist. „Nichts ist nicht“ (Fr 6, in: Vom Wesen des Seienden) meint Parmenides, deshalb hat das Sein einen höheren Status als das Nichts. Parmenides schließt, dass Seiendes nicht die Wirklichkeit selbst sein kann, sondern bloßer Schein ist. Nur das Sein ist. Sein ist die ungespaltene Einheit, die Unbewegtheit und die Unendlichkeit, das Fundament von Allem. Die Beschreibung des Seins als Kategorie von allem Seienden ist abstrakter als eines der vier Elemente Feuer, Erde, Wasser und Luft oder als der Versuch, alle gemeinsam zu einem Urgrund zu machen. Parmenides wendet sich entschieden von der wechsellvollen Welt weg, er kehrt der vergänglichen Wirklichkeit den Rücken und lehrt ein abstrakt Ewiges als die Wahrheit. Kein Wunder also, dass Platon ihn aufgreifen und befruchten wird mit Heraklits Dialektik. Für Platon sind die Ideen später ein ewiges Sein und die Welt ein vergängliches Ge-

schehen. So wie Platon leichtfüßig Parmenides und Heraklit kombiniert, wird die christliche Philosophie anschließend Xenophanes mit Euripides und Platon kombinieren, bevor ihr der wieder entdeckte Aristoteles in der mittelalterlichen Scholastik dann gedankliche Probleme machen wird. Die Vorsokratiker lösen nicht nur in der Antike eine starke Wirkungsgeschichte aus. Heraklit wird beispielsweise bei der Dialektik von Hegel im 19. Jh. wieder auftauchen, und Nietzsche glorifiziert sie insgesamt gegen Platon als Vertreter einer tiefgründigeren Weltsicht.

Die letzte vorsokratische Station sind die Sophisten (5. und 4. Jh. v. Chr.). Sie waren Zeitgenossen des Sokrates und wurden vor allem durch Platons Dialoge bekannt. Ansonsten sind auch von ihnen nur Fragmente und Kurztexte hinterlassen. In Athen war die Adelherrschaft bereits durch die Demokratie abgelöst, die Rhetorik gewann an Bedeutung, denn Überredung und Überzeugung im öffentlichen Raum bestimmten über politischen Erfolg oder Misserfolg und damit über Einfluss. Das war die gesellschaftliche Basis für ein glänzendes Geschäft. Ausgebildete Sachkundige – die Sophisten – dominierten in Athen den Rhetorikmarkt. Sie boten ihre Lehre gegen Geld an und waren ökonomisch sowie didaktisch wohl gleichermaßen geschickt. Sophisten hatten keine festen Schüler, weil sie keine Schule brauchten und keine strenge Lehre begründeten, schon gar keine, die auf Wahrheit oder Prinzipien aufbaut. Sie waren eher rhetorische Wanderlehrer.

Die Philosophie erobert mit den Sophisten endgültig das urgriechische Festland. Sie tragen in Athen zu einer diskursiven undogmatischen Auseinandersetzung bei und hinterfragen frech, was bis dahin als unhinterfragbar galt. Sophisten sind in den Augen der strengen Wahrheitsvertreter wie Sokrates nur argwöhnisch zu betrachten. Sie sind Agnostiker, Relativisten und Religionskritiker. Ihre Klientel ist aber auch für Sokrates nicht uninteressant, denn er zielt auf die gleiche ab und meint polemisch, dass Sophisten im Gegensatz zu ihm die adlige Jugend verderben würden. Ein Vorwurf, der ihm später dann schließlich selbst gemacht wird. Sophisten unterrichten Schüler, die an Macht und Ansehen interessiert sind, in Rhetorik, d. h. in der besseren Argumentation. Dabei gehen sie tatsächlich sophistisch vor, sie sind spitzfindig, aber dabei nicht ungenau. Die Naturgesetze mögen fest sein, sagen die Sophisten, die Landesgesetze sind es aber nicht und können also von den Schülern auch verändert werden. Denn nur „der Mensch (ist) das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind“ (nach Platon, Theaitetos, 152a), wie Protagoras meint. Wahrheit kann sich mit dem Standpunkt des Menschen verändern, es gibt infolgedessen nicht die zeitlose Wahrheit, sondern es existieren nur situationsgebundene Wahrheiten. Das bedeutet einen Vorrang der Meinung und des Wandels vor der starren Wahrheit. Daraus folgt eine ziemlich pragmatische Erkenntnistheorie, zu der unter anderen Voraussetzungen auch Kant kommen wird: Wie die Dinge uns erscheinen, so sind sie auch für uns. Von Dingen, wie sie unabhängig von ihrer Erscheinungs-

weise sein mögen, lässt sich dagegen nicht sinnvoll reden. Es gibt keine wahre Wirklichkeit hinter den Dingen, die wir erkennen könnten. Das mag eine Enttäuschung sein, und das mag auf den ersten Blick auch einen Weg zur Beliebigkeit ebnen. Tatsächlich macht diese Tendenz zur Relativierung von Wahrheit und Werten aber auch einen Vorteil aus, sie begrenzt das Wissen nämlich auf ein Maß, das nicht zu überschreiten ist, und sie eröffnet Argumentationsräume im Rechtsverständnis. Sophisten sind undogmatische griechische Aufklärer. Gesetze, ja insgesamt das Recht sehen sie als ein Menschenwerk an. Es ist kein Ausdruck einer naturhaft göttlichen Ordnung und kann deshalb auch keinen theoretischen Bezug darauf nehmen. Der Mensch und die Welt, in der er lebt, bleibt das Maß. Dass Sophisten gegen die Todesstrafe argumentieren und ihr großer philosophischer Widersacher Sokrates in Athen dann zum Tod verurteilt wird und das Urteil akzeptiert statt zu fliehen, zeigt, wie ernst diese Debatten geführt wurden.

Sokrates – Fragwürdigkeit des Scheinwissens

Wenn Sophisten die letzte vorsokratische Richtung ausmachen, müsste nun Sokrates (469–399 v. Chr.) kommen mit einer sokratischen Philosophie. Aber der Steinmetz aus Athen hat nichts geschrieben, er hat diskutiert, war trinkfest und ist durch die Straßen gezogen wie die Sophisten. Ohne Platons Dialoge, die ihm ein Denkmal setzen, wüssten wir nicht viel von ihm, nur das, was sein Schüler Xenophon berichtete, ein Politiker und Historiker.

Philosophie ist für Sokrates angewandte Lebenskunst, er hat kein System hinterlassen, noch nicht einmal Fragmente, sondern er entwickelt die Gedanken während des Gesprächs, die mit ihm verschwinden. Er will nicht belehren, wohl aber erziehen. Auch das verbindet ihn mit den Sophisten. Platon meint, Sokrates wolle zum Guten führen. Wie genau das Denkmal ist, bleibt aber ungewiss. Platon stilisiert Sokrates jedenfalls zum hartnäckigsten Gegenspieler der Sophisten, die meinen etwas zu wissen, während Sokrates einfach weiß, dass das kein richtiges Wissen ist. In die philosophische Tradition hat sich am stärksten die Sokratische Fragetechnik eingeschrieben, eine spezielle Methode des Dauerfragens. Behauptungen werden im Gespräch so lange hinterfragt, bis der Behauptende eingestehen muss, dass seine Behauptungen so sicher nicht sind. Man könnte dies als Konsequenzanalyse beschreiben, „dann müsste wohl“ ist die Standardbrücke, die zu einer weiteren Frage führt und unausgesprochene Voraussetzungen der Meinungen offenbaren. Aber Sokrates hat nicht nur gefragt, er hat auch eigene Antworten gegeben. Sokrates führt sein Gegenüber im Gespräch in eine dialogische Zwickmühle, er drängt ihn immer weiter bis hin zu einer metaphysischen Antwort, die er schließlich selbst gibt. Mit dem sokratischen Zweifel geht so gesehen doch eine

Lehre einher. Vertraut man Platon, glaubt Sokrates bei allem Hinterfragen an die „Idee des Guten“ und die „Idee der Gerechtigkeit“ als etwas Zeitloses und Wahres hinter allen Dingen und Ereignissen. Sie sollen das Handeln der Menschen leiten und dadurch zu einer Ausgewogenheit der Seele führen. Reine Diesseitigkeit und situationsbezogene Pragmatik wie bei den Sophisten gilt ihm demgegenüber als ein bloßer Schein.

Platon – Ewige Ideen gegen vergängliche Körper

Platon (427–347 v. Chr.) wurde in Athen geboren, kam aus einer wohlhabenden Familie und war Zeitzeuge einer spartanisch gesteuerten Oligarchie, die von einer ihm ebenso ungeliebten attischen Demokratie (403 v. Chr.) abgelöst wurde, und der Hinrichtung von Sokrates (399 v. Chr.). Platon hatte ein starkes Sendungsbewusstsein und gründete nach einer ersten Sizilienreise zu den Phytagoräern und deren besonderer Gemeinschaft die sogenannte „Akademie“. Sie erhielt diesen Namen, weil sie sich auf einem dem Heros Akademos gewidmeten Hain befand, und war die erste echte Philosophenschule Griechenlands (387 v. Chr.). Zwar wurde sie als Hain mit Altären gegründet, aber wohl eher um nicht den Vorwurf der Gottlosigkeit und das Schicksal von Sokrates zu teilen. Denn Musen hatten in der Akademie längst nichts mehr zu sagen. Platon wollte Herrscher belehren und am liebsten einen idealen Staat aufbauen. Athen sprang darauf nicht an, aber es gab ja noch die kolonialen Stadtgründungen. Platon zog es ein weiteres Mal nach Sizilien, wo er schon Kontakte hatte. So kam er mit seinen Vorstellungen zum Tyrannen von Syrakus, eine Unternehmung, die freilich gründlich misslang, denn Tyrannen sind eben Tyrannen. Philosophen tun sich schwer im Machtzentrum, Herrscher lassen sich nicht beherrschen, auch nicht von der Philosophie. Platon wurde versklavt und durch seine Anhänger frei gekauft, bevor es ganz ernst wurde. Seine realpolitischen Exkursionen waren also deutlich weniger erfolgreich als seine philosophischen.

Zu Zeiten von Platon war die griechische Kultur bereits weit entwickelt. Der Krieg gegen die Perser (500–450 v. Chr.) als äußere Bedrohung war abgeschlossen. Um 450 v. Chr. stabilisierte sich das Nachkriegsleben in Athen durch die eigene starke Seemachtstellung und den von Bündnispartnern nicht ganz freiwillig fortgeführten Attischen Seebund. Bilaterale Schutzverträge sorgten für ständige Tributzahlungen an Athen, und Perikles startete mit der Kasse des Seebundes ein extensives Aufbauprogramm für die Stadt. Das sogenannte goldene oder auch klassische Zeitalter mit dem imposanten Ausbau der Akropolis und ihren großen Tempeln sowie Statuen speiste sich finanziell aus Geldflüssen für andere Zwecke. Zu sagen, die Bundesgenossen hätten auch vom Glanz von Athen profitiert

und wären in eine großartige Blüte geführt worden, verkennt zumindest, dass dies auch das Ergebnis von gewaltsamer Machtpolitik war, deren ethische Legitimität Platon durchaus in Frage stellt, zumal die Stadt mit ihm und Sokrates nicht sonderlich pfleglich umgegangen ist.

In Athen kam es kulturell gesehen zu einer Verlagerung vom Hören – das waren die orgiastischen Kultfeste, die Bocksgesänge und Satyrspiele sowie insgesamt die Musenorientierung mit Tanz und Gesang – auf das Sehen – das waren dann die weithin sichtbare Akropolis, die Tragödienaufführung ohne Musik, die Plastiken und sonstigen überaus bunten Standbilder. Berauscht von der eigenen Macht und Größe begann schon bald nach den Perserkriegen der innergriechische Peleponnesische Krieg (431–404 v. Chr.), ein Kampf um die Vorherrschaft in Griechenland, der zunächst mit einem Sieg Spartas endete. Aber das war kein Zustand von langer Dauer. Nach der Schwächung von Sparta durch Theben kam es rasch zu einem Wiederaufstieg von Athen (400–340 v. Chr.). Die Athener sahen in dieser Epoche verschiedene politische Führungsmodelle, sie sahen Bürgerkriege, sie sahen von Sophisten geschulte Politiker, und sie sahen regelmäßig Verbanung, ein beliebtes Mittel, um politische Gegner zumindest auf Zeit loszuwerden. Das genau war der historische Kontext von Platons Schreiben.

Die Frage, wie Philosophie, Theater und Demokratie in Griechenland zusammen hängen, muss noch beantwortet werden. Für Platon kann man anmerken, dass in einem vorbildlichen Staat zumindest zwei dieser drei kulturellen Errungenschaften systematisch ausgeschlossen werden sollten. Mit Demokratie und Theater will er nämlich nichts zu tun haben. Er setzt philosophisch alles daran, sich davon abzugrenzen, und sucht ein puristisches Gegenmodell. Aber wie so oft hängt man stärker an dem, was man ausschließt, als an dem, was man einbindet. Alle drei Kulturleistungen sind zu seiner philosophischen Schaffenszeit vorhanden, und zwar gemeinsam. Platon will mit Philosophie vor allem das Theater und die Dichtkunst überflüssig machen, ein Programm, das Aristoteles schon nicht mehr befolgt. Dem Theater und der Dichtkunst entlehnt Platon zumindest noch die Stilform des Dialogs, formal bleibt er so beiden Kunstformen verhaftet. Gegen Demokratie sind Platon und Aristoteles gleichermaßen, aber ohne die in Demokratien offene Diskussion hätte es keine Sophisten gegeben und ohne Sophisten keinen Sokrates oder Platon, der gegen das pragmatische Argumentieren die ewigen Ideen als notwendigen Bezugspunkt von Wahrheit und Ethik setzt. Der Stachel des Denkens, Kritisierens und der dramatischen Kunstform ist in Griechenland wirksam, und er entwickelt ein gewisses Eigenleben, das seine Kraft gerade auch aus dem Spannungsverhältnis von Philosophie und Dichtkunst bezieht. Zu Platons Lebenszeit hatten Dichtung und Theater allerdings schon nicht mehr die zentrale Rolle im kulturellen Leben wie zuvor, ihre intellektuelle Begrenzung wurde deutlich. Ein historischer Rückblick soll das kurz erläutern.

Im 5. Jh. v. Chr. entstand in Griechenland das dialogische Drama in Form des Sprechtheaters als neue poetische Gattung. Der ursprünglich kultische Hintergrund dieser Form geriet allerdings zunehmend in den Hintergrund, Theateraufführungen hatten zu Platons Zeiten wohl eher Unterhaltungswert als bindende Kraft. Das Theater entstand seinerseits aus dem Kontext von sogenannten Dithyrambus-Gesängen. Das waren dörflich aufgeführte Umzüge mit Lobeshymnen zu Ehren des Gottes Dionysos im Frühjahr. Dionysos war der Gott des Weins und in Verbindung mit dem Frühjahr Träger von Fruchtbarkeitskulten. Bei den Prozessionen wurden gewaltige Phalli mitgetragen, was im Lauf der Zeit zunehmend verschwand. Zuerst waren die Umzüge der einfache Wechselgesang eines Chors, dann kam die Einführung von Satyrn, bocksgestaltigen Begleitern, dazu. Die Herkunft der Tragödie aus diesen Riten signalisiert der Begriff Tragödie selbst. Denn das griechische Wort „Traigodia“ ist verwandt mit dem Begriff Ziege, griechisch „Tragos“. Die kultischen Vorformen der Tragödie sind in allen griechischen Kulturzentren nachweisbar, die Tragödie selbst aber nur in den Städten. Sie war eine spätere Form und brauchte vor allem ein größeres Publikum und einen festen Ort der Aufführung. Athenische Tragödiendichtungen inszenierten keine Fruchtbarkeitsfeste mehr, sondern waren in der Vergangenheit mythischer Könige angesiedelt, es gab die tragische Darstellung der Natur von Göttern und Menschen, aber auch die von Familie und Gemeinschaft. Komödien spielten dagegen in der Gegenwart. Sie hatten einen bissigen und in der Regel auch obszön aufgeladenen Gegenwartsbezug. Die Dichter reichten jedenfalls ihre Dramen ein, die teilweise den gleichen Stoff, wenn auch unterschiedlich, behandelten. Sie wurden verglichen, beurteilt und bewertet, das kritische Reden über die Qualität der Tragödien wurde zu einer öffentlichen Angelegenheit. Das Attische Drama war bereits eine Abstraktion, nämlich eine Reflexion über das Alte, und es rettete aus den Mythen nur noch einen aktuellen Gehalt, der beispielsweise im Chor als Symbol der antiken Öffentlichkeit beschworen und bewertet wurde. Die Auseinandersetzung mit der Philosophie konnte die Tragödie aber trotz ihrer Abstraktionsleistung nicht gewinnen. Ihr sind nämlich Schein und Spiel ebenso inhärent wie veraltetes Wissen, und das ist eben keine reine Wahrheit im platonischen Sinn. Die Tragödie brachte das Allgemeine auf die Bühne, sie stiftete die übergeordnete Bedeutung eines Stücks und machte ein deutbares Modell daraus, blieb aber immer szenisch anschaulich und erfahrbar auf Effekte ausgelegt. Sie vermittelte einen literarischen Stoff und war damit immerhin stärker reflexiv als ihr literarischer Vorläufer Epos. Denn der Rhapsode hing zuvor noch völlig am Einzelnen, an den Tatsachen, von denen er berichtete, seine Hauptszene war er selbst am Hof. Die Tragödie war wie Philosophie eine Reflexionsarbeit und zeigte, was gut ist und was schlecht, wozu Rache führen kann und wozu Tyrannis. Am Ende hat die Tragödie dialogisches und philosophisches Denken befördert.

Ein Beispiel dieser Vernichtungsarbeit gegenüber altem in Epen vermitteltem Wissen war der Tragödiendichter Euripides (485–406 v. Chr.). Er brachte nur noch keusche Szenen auf die Bühne und setzte sich vom alten Götterglauben ab. Euripides kam mit einem Vorwurf daher, der an Xenophanes und dessen Kritik an den Göttern erinnert. Er lautete: Ein Gott, der Ehen bricht, ist kein Gott. Deshalb klagten seine Tragödien unkeusche Götter und Göttinnen an und rief sie nicht mehr im Chor zum Eingreifen auf. Die Göttlichen wurden folglich leere Hüllen und Sagen, die ironisch vielleicht noch zitiert wurden, wenn sie wie der „*deus ex machina*“ unvermittelt, aber wenig glaubwürdig auf der Bühne auftauchten. Die Chöre schwelgten zwar noch in einer Erinnerung, aber nicht mehr in einer musisch orientierten Herbeirufung. Euripides hat die Tragödie massiv verändert, im Prinzip triumphierte bei ihm bereits die musikfreie Prosa auf der Bühne. Den Vorwurf, dass sich Euripides damit der Philosophie zu sehr genähert habe, machte schon der Komödiendichter Aristophanes: „Sitzend neben Sokrates / rumzuschwatzen, abzuschwören / Musenkünsten und, was der / Tragiker an Großem leistet, / zu missachten, ist nicht schön“ (Die Frösche, Vers 1490, S. 72) Ohne Darbietungsrahmen mit Tanz, Sprache und Musik wurde auch die dramatische Poesie schlicht nüchtern. Sie konkurrierte nun mit Prosadialogen, konnte den Kampf langfristig aber nicht gewinnen und musste deshalb zwar nicht verschwinden, aber an Bedeutung deutlich einbüßen. Platons Dialoge wurden gelesen, aber nicht aufgeführt, sie förderten die stille und immer wiederholbare Denkarbeit und Diskussion. Platon gegen Tragödie und Musik, Sokrates gegen das Leben und für die Askese, das ist die kurze historische Diagnose des Altphilologen Nietzsche, der in Platon bereits den Beginn einer stringenten Abwärtsbewegung sah. Aus philosophischer Perspektive ist es allerdings eher ihr Aufschwung und vorläufiger Siegezug.

Die Philosophie triumphiert mit Platon endgültig. Er hat ein umfangreiches Werk hinterlassen und dreht die Götterkritik von Euripides inhaltlich einfach weiter. Statt Götter gibt es glaubhaft nur einen Gott, und der ist unwandelbar, gerecht, und gut. Gott mischt sich nicht mehr mit den Menschen, das ist auch das Ende aller göttlichen Metamorphosen und Naturgottheiten, denn die eine Gottheit mischt sich auch nicht mehr mit Göttinnen. Platon kombiniert in der Folge Parmenides und Heraklit zu unwandelbaren Ideen auf der einen und der wandelbaren Welt von Erscheinungen auf der anderen Seite, in der Wechsel, Wandel und Gegensatz herrschen mögen. Um dem poetischen Wissen den Garaus zu machen, nutzt er allerdings Mythos und Logos gleichermaßen in seinen kunstvoll gestalteten Dialogen. So gesehen markiert er eine Grenze und einen Übergang. Sich selbst macht er fast unsichtbar, denn die dramatische Dialogform, die ja aus der Tragödie kommt, bringt inhaltliche Auseinandersetzungen zum Vorschein und argumentiert nicht wie eine Abhandlung mit klaren aufeinander aufbauenden Behauptungssätzen, sondern mit Rede und Gegenrede. Platon ergreift in seinen

Dialogen nicht unter seinem eigenen Namen das Wort, er lässt stattdessen Sokrates und seine Schüler oder Gegner sprechen. Der Dialog ist eine dialektische Darstellungsform, eine eigene Meinung von Platon ist dadurch oftmals schwer auszumachen, die Aussagen sind gerade durch ihre Form nicht immer eindeutig zu bewerten. Wenn Sokrates beispielsweise Mythen zitiert, ist nicht so recht klar, inwieweit Platon dem folgt. Inhaltlich jedenfalls wird den Dialogen Musisches ausgetrieben. Auch die Metaphern und Mythenelemente verändern sich ins Visuelle. Es sind jetzt Höhlen-, Linien- und Sonnengleichnisse, keine akustischen Harmonien mehr wie bei Pythagoras.

Platon ist enttäuscht über seine Stadt. Er ist enttäuscht über die politische Situation seiner Zeit und den Verfall des Staates. Athen hat Revolutionen gesehen, politische Experimente und Kriege. Bei soviel Chaos muss die Philosophie endlich zur strengen Idee von Gerechtigkeit führen, dem einzig tragfähigen Fundament des Staates. Platon stellt sich der Grundfrage, was stärker ist, Vernunft oder Brauch. Es geht um die Herrschaft der Vernunft und ihren Gegenpol, die Herrschaft der wandelbaren Sitte. Und es geht um die Frage, ob es einen anderen Weg des guten Lebens geben kann als den, der in Einklang mit den Sitten und überlieferten Gebräuchen steht. Platon beantwortet die Frage mit einem klaren „Ja“, es gibt ein verlässliches Jenseits der Sitten. Sitte, Macht und Konvention, das sind sophistische Scheinwirklichkeiten, hinter denen unabdingbar eine feste Wahrheit stehen muss. Ansonsten drohen Unbeständigkeit, Wechsel und Chaos. Um diese Frage dialogisch zu inszenieren, kommt ihm der Sophist Protagoras gerade recht. Er ist Titelfigur des gleichnamigen Dialogs und Platons Wahrheitstheorie in Kürze. Protagoras meint ganz geschickt, jeder einzelne Mensch und nicht die Gattung sei das Maß aller Dinge. Wahr ist also nur, was dem Menschen so erscheint, und das variiert bekanntlich von Mensch zu Mensch. Diese Diagnose spricht für einen Primat der Meinung gegenüber der Wahrheit. Reine Wahrheit ist demzufolge lediglich eine Täuschung. Wenn es aber keine Wahrheit als Entscheidungskriterium mehr gibt, dann entscheidet der Effekt, das sprachliche Niederwerfen des Anderen, der rhetorische Sieg, und sophistische Rhetoriklehrer versprechen ja genau das. Es geht ihnen um öffentliche Wirkung, um den Erfolg, auch vor Gericht. Das bessere Argument verwandelt sich nun in eines des Stärkeren, jeweils bezogen auf die Eigenschaften wahr, gut und gerecht. Was der Stärkere für nützlich hält und durchsetzt, ist dann eben auch gerecht sowie gut und in dem Moment auch wahr. Der Stärkere kann hierbei der Staat sein, der Adlige oder ein Souverän. Der Freiheitsgewinn durch das Argumentieren, bei dem jeder seine eigene Meinung haben kann, wird zu einer reinen Machtfrage. Was für Platon natürlich nicht sein darf, deshalb müssen Tyrannen durch Philosophen geleitet werden, die sie zur wirklichen Wahrheit führen. Sokrates prüft das sophistische Argument durch schlichte Selbstanwendung, ein auch später beliebtes methodisches Verfah-

ren. Er kommt zum Ergebnis, dass der Meinungsprimat ja selbst eine Wahrheit sein müsste. Zwar kann der Sophist noch einwenden, es gehe nicht um wahr oder falsch an sich, sondern um den praktischen Nutzen. Seine Wahrheit sei also nur eine praktische Maxime, mit vermeintlich wahrem Wissen umzugehen. Damit betritt er die Metaebene des Handelns mit relativer Wahrheit statt der fixen Position eines absoluten Wissens. Aber auch damit entgeht er nicht der Kritik von Sokrates, der meint, genau dann gehe es nur um Schein und nicht um echte Wahrheit und wirkliche Erkenntnis. Statt um echte Wahrheit könnte man auch um „die Wahrheit“ sagen. Die Frage nach dem logischen Status von Aussagen, wie „es gibt keine Wahrheit“, macht jedenfalls Probleme, weil diese Aussage ja selbst Wahrheitsstatus haben muss und sich sonst selbst widersprechen würde. Aristoteles vertritt die Auffassung, dass falls Protagoras recht hätte, etwas wahr und falsch zugleich sein müsste, was der Logik offenkundig widerspricht. Denn niemand kann tatsächlich „x“ behaupten und gleichzeitig hinzufügen, dass „x“ ebenso falsch sein könnte. Dann hat er nämlich nichts behauptet – erst das wäre der Wahrheitsanspruch –, sondern nur etwas vermutet.

Die Wahrheitsfrage ist eine der Schlüsselfragen der Philosophie. Andere Epochen haben andere Antworten gefunden. Thomas von Aquin meint im Mittelalter: „Wahrheit ist die Angleichung eines Dinges und des Verstandes“ (Von der Wahrheit, S. 15). „*Adaequatio intellectus et rei*“ heißt das im Original, statt Angleichung könnte man auch Angemessenheit oder Übereinstimmung übersetzen. Für ihn ist Wahrheit jedenfalls keine Sache der Logik, sondern im göttlich geordneten Kosmos garantiert, die relativistische Frage stellt sich für ihn somit gar nicht. Da Gott existiert, gibt es auch die Wahrheit, und da er den Menschen mit Vernunft ausgestattet hat, kann der Mensch bei richtigem Vernunftseinsatz auch Wahrheit erkennen. Für die Aufklärung gilt diese Sicherheit dann nicht mehr. Kant betont, dass man eine dritte und für alle akzeptable Außenposition als sicheres Kriterium der Übereinstimmung benötigt, sonst bleibt es ja nur eine Behauptung oder ein Zirkelschluss. Was die Wahrheit garantiert, muss zusätzlich unterstellt werden, und Glaubenssätze sind für Kant nicht mehr ausreichend: „Das Fürwahrhalten, oder die subjektive Gültigkeit des Urteils, in Beziehung auf die Überzeugung (welche zugleich objektiv gilt), hat folgende drei Stufen: Meinen, Glauben und Wissen. Meinen ist ein mit Bewusstsein sowohl subjektiv, als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjektiv zureichend und wird zugleich für objektiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben. Endlich heißt das sowohl subjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen. Die subjektive Zulänglichkeit heißt Überzeugung (für mich), die objektive Gewissheit (für jedermann)“ (B 850, Bd. IV, S. 689). So ist es in der „Kritik der reinen Vernunft“ formuliert. Erst die intersubjektive Begründbarkeit sowie eine im Wahrheitsanspruch eingeschlossene Möglichkeit des fehlbaren Wissens erlaubt das Unterstellen und

Revidieren von Wahrheit. Kant behauptet, die Möglichkeit des Irrtums ist gerade das Beste am Wissen. Wir brauchen eine gegenseitige Verständigung über das Fürwahrhalten, ohne die wäre gar kein Alltag möglich. Wir müssen Dinge zumindest fürwahrhalten, um überleben zu können. Hegel bringt noch eine Zeitkomponente in den Wahrheitsbegriff hinein: „Das Jetzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; ebensowenig dadurch, daß wir sie aufbewahren. Sehen wir jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schal geworden ist“ (Bd. 3, S. 84). Damit wird von Hegel die Wahrheit in der „Phänomenologie des Geistes“ einfach verzeitlicht, ohne ihren Status ganz aufgeben zu müssen. Wahrheit ist demzufolge eine wahre, aber eben auch relative Position, weil sie zeitgebunden ist, ihre eigene Wahrheit momentan hat und irgendwann auch einfach nur hatte. Das ist dann schon recht pragmatisch. Platon kämpft allerdings noch um die Durchsetzung des Wahrheitsbegriffs selbst. Seine Kontrahenten sind Mythen und Dichter, die andere Wahrheiten behaupten, sowie Sophisten, die objektive Wahrheit ganz in Frage stellen.

Die machtpolitische Frage stellt Platon in seinem späten Dialog „Politeia“, der Staat, erneut. Die „Politeia“ ist sein ausführlicher Beitrag zu Ethik und Politik, es geht um die beste Organisation des Staatswesens und die Rolle seiner Bürger darin. Dort wird ein zwangsläufiger kreisförmiger Ablauf politischer Systeme beschrieben, der sich immer wiederholt. Er unterscheidet dabei fünf Herrschaftstypen. Die höchste Entwicklungsstufe erklimmen die Philosophenkönige, was auch für Platon eine reine Hypothese ist, weil es sie noch niemals gab. Wahrscheinlich spiegelt sich ein optimistischer Platon selbst darin. Die nächste Stufe bildet die sogenannte Timokratie, eine Herrschaft der angesehenen Besitzenden, bei der Wettbewerb, Streben nach Ehre und äußerste Strenge herrschen. Das zeitgenössische Vorbild sind die Verhältnisse in Sparta. Sie wird von einer Oligarchie abgelöst, der dritten Stufe, bei der Geld regiert und entsprechend die Reichen über die Macht im Staat verfügen. Sie zeichnen sich durch ein rücksichtsloses Bereicherungsstreben aus, die Gesellschaft ist insgesamt nach dem jeweiligen Vermögensstand gegliedert. Das hat zur Folge, dass nicht die Fähigsten ans Ruder kommen, die Menschen also nicht nach Weisheit und Gerechtigkeit streben, sondern nur nach Reichtum. Die Timokratie degeneriert genau dann zur Oligarchie, wenn der Wettbewerb nicht mehr von der Ehre angetrieben wird, sondern vom reinen Profitstreben. Der Oligarchie folgt als vierte Stufe die Demokratie, in der die Herrschaft dem Volk gehört. Platon entwirft kein positives Bild der Demokratie. Sie entsteht, wenn die Oligarchen maßlos, faul und undiszipliniert sind, die Ordnung des Staatswesens vernachlässigen und immer mehr Bürger in Armut fallen. Das hat soziale Konflikte zur Folge, bei denen die Armen den Sieg davon tragen und

Demokratie einführen. Sind die Armen an der Macht, herrscht zwar Freiheit, aber so absolut, dass die Demokratie in Anarchie versinkt. Denn wenn alle gleich sind, ist beispielsweise Erziehung nicht mehr durchsetzbar, und Lehrer beginnen vor ihren Schülern zu zittern, was wiederum Konsequenzen nach sich zieht. Das Volk ist nicht mehr genügend mit Bildung ausgestattet, um die besten Führer und die weiseste Richtung zu wählen. Überhaupt gilt bei dieser Regierungsform das Prinzip Losentscheid und nicht Qualifikation, um Ämter zu besetzen. Gesetze werden in der Folge missachtet und Strafen nicht mehr vollstreckt. Wechselhaftigkeit und Haltlosigkeit in der Demokratie führen in Platons Vorstellung zwangsläufig zur Tyrannis, der fünften Stufe. Aristokraten und Demagogen beherrschen zunächst zunehmend die demokratischen Versammlungen, kaufen Stimmen und beherrschen Gerichtsprozesse. Dann verführen Einzelne das Volk, scharen entschlossene Anhänger um sich und fordern eine Umverteilung des Besitzes zugunsten der Armen, was zu Auseinandersetzungen mit anderen Aristokraten führt. Das verführte Volk bewilligt dem, der am meisten verspricht, eine Leibwache, was dessen Machtbasis gegenüber seinen Konkurrenten festigt. Der Weg zur Alleinherrschaft ist damit geebnet. Das Volk selbst ermöglicht also einem Führer an die Spitze zu kommen, der dann von der Macht berauscht wird und Verbannungs- sowie Todesurteile ausstellt, bis er durch seine Feinde schließlich selbst untergeht. Den Untergang der Tyrannis besorgen mutige Aristokraten, die den Tyrannen stürzen, vertreiben oder töten, und den Staat wieder in eine Timokratie überführen. Der Kreislauf ist geschlossen. Tyrannen stehen für Platon auf der untersten Stufe, weil sie ausschließlich ihrem eigenen Interesse folgen und Sklaven ihrer „gewaltigen Begierden“ sind. Unbeständige Bedürfnisse und die Atmosphäre allgegenwärtiger Angst vor erfundenen Feinden macht Tyrannen für Platon zu Knechten ihrer eigenen Persönlichkeit. Ihre „Seele (wird) voll Unfreiheit und vielfältiger Knechtschaft sein und gerade die Teile derselben (werden) in der Knechtschaft sein, welche die edelsten waren, und nur ein kleiner, und zwar der wertloseste und ausschweifendste, (wird) herrschen“ (Politeia, 577d). Ohne Führung bleibt der Tyrann ein Gefangener seiner unbefriedigbaren Bedürfnisse und scheitert langfristig.

Wie die Seele auf den richtigen Weg gebracht werden kann, damit kennen sich Philosophen wie Sokrates und Platon aus. Deshalb sind sie dazu berufen, Tyrannen das Gute zu lehren. Gelingt diese Führung, könnten sich die Philosophenkönige auch behaupten, und es gäbe Stabilität, der Kreislauf wäre unterbrochen. Im idealen Staat haben alle die gleiche Bildung, die Regierenden werden durch Auslese gefunden, und das gesamte Staatswesen wird von Wächtern daraufhin überwacht, dass die internen Regelungen beibehalten werden. Der pädagogische Kern ist entsprechend ein starres Erziehungssystem, ein Kasten- und Kaderprinzip. Im 20. Lebensjahr werden die Besten herausgefiltert und weitere 10 Jahre erzogen. Danach wird nochmals herausgefiltert und weitere 5 Jahre in Philosophie geschult. An-

schließlich folgen 15 Jahre Bewährung im praktischen Leben, um mit dem 50. Lebensjahr automatisch in die besten Stellungen vorzurücken. Platon propagiert eine Gerontokratie, er hat die „Politeia“ spät geschrieben und selbst bereits ein Alter jenseits der 50 Jahre. Er lässt das alles einschließlich der politischen Kreisläufe zwar Sokrates im Dialog beschreiben, aber für sich selbst hat er wohl die Beraterrolle vorgesehen, die bis zur Macht führt. Dafür sprechen auch seine Erziehungsreisen nach Sizilien. „Wenn nicht ... entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die ... Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren, und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie ..., gibt es ... keine Erholung von dem Übel für die Staaten“ (Politeia, 473c), das ist seine feste Überzeugung. Denn erst die Philosophenkönige haben die Idee des Guten erkannt und als Norm verinnerlicht, das Volk kann sich dieses Wissen niemals aneignen, es braucht Führung. Und dafür ist Platon bereit, einen hohen Preis zu fordern und zu bezahlen. Die Staaten sind anfällig, es braucht aber Stabilität. Dafür sollen sogenannte Wächter sorgen, der Staat wird ein Wächterstaat, genauer ein Überwachungsstaat. Die Erfahrung hat für Platon gezeigt, dass Verfall und Auflösung von Gesellschaften mit der ungleichen Verteilung von Besitz und sexuellen Chancen zu tun haben, deshalb müssen die Wächter systematisch von beidem fern gehalten werden. Erst so bekommt der Staat ein stabiles Fundament. Wer hier an das christlich-mittelalterliche Ideal des Zölibats denken muss, liegt nicht falsch. Die Wächter achten auf die Einhaltung aller Regeln, die allgemeine Moral im Staat beruht auf Disziplin und Ordnung mit strenger unveränderlicher Arbeitsteilung. Schutz der Staatsordnung und Stabilität sind die obersten Prinzipien, keiner darf seinen Platz oder sein Aufgabenfeld verlassen. Dabei werden Frauen gleich mitabgewertet, in Platons Augen sind sie oberflächlich, abergläubisch, zaghaft, leicht zu erregen und zu erbittern, schwächer und weniger tugendhaft. Die Ehe dient folglich nur der Zeugung und Aufzucht von Kindern, der Staat soll dafür sorgen, dass die rechten Partner zusammen finden, und nicht deren Sympathie. Auch hier wird also alles Musische ausgetrieben. Kein Wunder, dass Platon für seine Utopie hart kritisiert wurde, sie stellt eine Überwachungsutopie dar, ein politisches Horrorgemälde totalitärer Systeme. Er ist an dieser Stelle ein Sozialingenieur, alles wird bestimmt: Arbeitsplatz, Bildung, Reproduktion und Privateigentum.

Aber Platon hat auch starke Seiten in der „Politeia“ und bringt neue Argumente, wenn er das Rechtsetzen des Stärkeren in Frage stellt. Sein machtpolitisches Beispiel ist der Melier-Dialog, wie ihn der griechische Geschichtsschreiber Thukydides etwa 40 Jahre zuvor beschrieben hat. Die Insel Melos weigerte sich in einer Kriegspause des Peloponnesischen Krieges als einzige Kykladeninsel, dem attischen Seebund beizutreten. Das war nicht unplausibel, da Melos ursprünglich eine Kolonie von Sparta war, also dem Gegner von Athen im laufenden Krieg. Neutralität wurde von Athen aber nicht geduldet, weil sie zu Nachahmung einlädt.

Melos blieb hart im Argument und Athen konsequent im Expansionskurs. Thukydides berichtet, die Athener „töteten alle erwachsenen Männer, die sie ergreifen konnten, die Kinder und Frauen verkauften sie in die Sklaverei. Sie selbst gründeten den Ort neu und schickten etwas später 500 Siedler dorthin“ (Der Peloponnesische Krieg, Buch V, Kap. 116 (2), S. 460). Die Melier bezogen sich in ihren Argumenten darauf, dass sie die Gerechtigkeit auf ihrer Seite hätten und ihnen Neutralität zustehe. Die Athener rechtfertigten sich dagegen so: Recht könne nur zwischen gleich Starken zur Geltung kommen, bei ungleichen Kräfteverhältnissen tue der Starke, was er könne, und erleide der Schwache, was er müsse. Das ist deutlich, Recht ist demzufolge, was der Stärkere als Recht setzt, und wirkliche Gerechtigkeit gibt es nur zwischen Gleichen. Wenn Moral tatsächlich nur ein sozialer Kitt wäre und keinen anderen Kern hätte, dann müsste die Argumentation der Athener richtig sein. Platon greift den Fall auf und lässt in einem Dialog den Sophisten Trasymachos die Rolle des Machtpolitikers einnehmen. Sokrates argumentiert dagegen, dass ein moralisch verwerfliches Handeln den „Seelenfrieden“ des Handelnden erschüttert und damit sein Glück und Wohlbefinden, was doch das höchste menschliche Ziel sei. Moral steht für Sokrates jedenfalls höher als jede aktuelle Kosten-Nutzen Überlegung. Unterstellt wird von ihm gleichzeitig, dass nur die tugendhafte Person ihr Leben genießen kann und glücklich ist, Unmoral wird mit Unglück gleichgesetzt. Gerechtigkeit ist für Sokrates ein vernunftbestimmtes Denken, das aus Selbsterkenntnis hervorgeht und zu tugendhaftem Verhalten gegenüber anderen befähigt und auch tatsächlich führt. Platon spürt zurecht, dass auf Seiten der Athener etwas nicht stimmt, die Macht des Stärkeren kann kein tragfähiges ethisches Gesamtkonzept sein. Der philosophische Weg von Platon löst das Problem allerdings nicht wirklich, weil die Sittlichkeit von Sokrates ausschließlich individualisiert wird. Moral ist für ihn eine Frage des Gewissens als innerer Stimme. Das ist in der Tat ein schwaches Argument, weil die Athener ihr Handeln ja durchaus rational abwägen und überhaupt kein schlechtes Gewissen haben. Die methodische Rückführung des guten Handelns auf den persönlichen Seelenzustand als ein Gewissensgefühl, also die Individualisierung der Moral, ist eine theoretische Sackgasse. Sie zwingt Platon politisch letztendlich zum Ideal des von Philosophen geleiteten Tyrannen, der dessen verwirrte Seele auf den richtigen Weg führen soll. Auch die ganze Argumentation der abstrakten Ideen läuft auf eine individuelle Implantierung hinaus. Nicht die Gruppe oder Gesellschaft erkennt diskursiv, was richtig wäre, sondern nur der herausragende Einzelne. Und der ist am besten ein Philosoph, der die anderen aus dem Irrtum herausführen kann wie im berühmten Höhlengleichnis, weil er die Sonne gesehen hat und nicht die Schatten für die Wirklichkeit hält.

Ein anderer Aspekt der nüchternen „Politeia“ ist die Verbannung der Dichter aus dem Staat, der Musenbruch ist vollständig. Dabei wird die Grundkritik an

Dichtern nur wiederholt: Sie lügen, wenn sie Götter beschreiben. Denn wenn Götter vollkommen sind, ändern sie sich nicht. Die Dichter beschreiben sie aber als launenhaft mit menschlichen Schwächen. Dahinter steht ein anderes Platonisches Grundprinzip: Was wahrhaft gut ist, ist zugleich ewig und unveränderlich. Letztendlich sind nur die Ideen mit sich selbst identisch, der Mensch kann daran lediglich teilhaben. Auch die Kritik an Schauspielern bläst in dieses Horn. Schauspieler bleiben nicht bei ihrer Wesensnatur, sie versetzen sich in Rollen von anderen und verändern sich permanent. Ihr besonderes Können macht Platon gerade zu ihrem Nachteil. Analog wird die Elite auf eine monokulturelle Diät des Edlen und Guten gesetzt. Dichter werden nach negativer Prüfung durch Wächter aus dem Staat ausgewiesen wie in allen totalitären Regimes. Immerhin kommen sie in Platons Entwurf mit dem Leben davon, Griechenland praktizierte im politischen Umfeld in der Regel die Verbannung, das mag das Muster auch für Platon sein. Den anderen Künstlern soll es jedenfalls wie den Dichtern ergehen. Malerei wird ebenso kritisiert wie Dichtkunst, denn Künste stacheln in seiner Vorstellung insgesamt niedere Anteile des Geistes an. Der starken Abwehr von Gefühlen folgen später die Stoiker, die Emotionen tilgen wollen, um völlig ungerührt zu sein und immun gegen Begehren, Vergnügen und Leiden. Das Asketische übt jedenfalls einen besonderen Reiz aus. Nietzsches Vorwurf, das sei ein Sadismus der Askese, trifft an der Stelle genau. Zur Ehrenrettung könnte man anführen, dass es für Platon außerhalb der Beschreibung des Idealstaats durchaus positiv besetzte Elemente im Umfeld des Dichterischen gibt. So wird in den Dialogen „Ion“ und „Phaidros“ die dichterische Eingebung als eine positive Ekstase gelobt, ein Enthusiasmus, eine göttliche Kraft, an der auch der Rhapsode Anteil hat. Auch Poesie lehrt Wissenswertes, könnte man meinen, aber Sokrates hält schon dort dagegen und vertritt die Auffassung, dass sich längst ein selbständiges Wissen außerhalb der Poesie gebildet hat und schauspielernde Politiker, Charismatiker und Sinnsucher eine unheilvolle Realität in Athen bilden. Ion ist in seinen Augen ein armer Tropf, er kann nur Homer deuten, nicht aber andere Dichter. Er hat also weder Ahnung von Kunst, noch von Wissenschaft, Ion versucht eine homerische Situation herzustellen, die einfach archaisch veraltet ist. Diese Auffassung von Sokrates war vermutlich bereits Mehrheitsmeinung in Athen. Die christlich orientierte Platonrezeption greift später dagegen anders als Sokrates die Ekstase positiv auf. Dass der Enthusiasmus, der dann Versenkung und Entrückung heißen wird, Anteil an einer göttlichen Kraft hat und zu ihr führen soll, das scheint der christlichen Philosophie des Mittelalters durchaus attraktiv. Es soll demzufolge einen mystischen Aufstieg der Seele bis hin zur mystischen Vereinigung mit dem christlichen Gott geben können. Platons Weg zum Göttlichen war allerdings ein anderer.

Dass die Idee einen anderen Status als die wechselvolle Wirklichkeit hat, das ist Platons Metaphysik. Im „Symposion“ beschreibt Sokrates, wie der Erkenntnis-

weg zur Idee verläuft. Er macht das anhand einer sehr speziellen Liebeslehre. Es ist für ihn nämlich der „Eros“, der zur Idee des Guten führt und damit zugleich zum Schönen und zum Wahren. Auf diesem Weg macht der Eros als Wegweiser alles Körperliche überflüssig. Das meint dann auch die „Platonische Liebe“, eine geistige Angelegenheit, die entsinnlicht daher kommt. Was geliebt wird, zieht uns jedenfalls an, ist gewissermaßen Auslöser und Ziel zugleich, und somit der Grund einer Sehnsucht. Da die Idee selbst aber materiefrei ist, muss auch alles Körperliche in der Liebe zur Wahrheit verlassen werden, um zu ihr selbst zu gelangen. Sokrates berichtet, dass er dieses Wissen von Diotima erhalten hat, einer Priesterin fernab von Athen. Diotima lehrt Sokrates die Liebe zu Geistigem statt zu Körperlichem, man könnte erweitern die Philosophie zu wählen statt den Rausch oder Musisches. „Denn durch den Besitz des Guten ... sind die Glückseligen glücklich“ (Symposion, 205a). Das ist beinahe eine Tautologie, das Glücksgefühl kommt aus dem Sehen der Idee des Guten, und erst das verschafft wahrhaftiges Glück. Diotima ist die tatsächlich einzige Frau, die in Platons Dialogen redet und zudem Sokrates auch noch etwas lehren darf. Das ist außergewöhnlich für Platon. Als Priesterin ist sie jedenfalls eine Vertreterin des alten Wissens und führt Sokrates zu neuen Prinzipien. So gesehen schafft sie ihr eigenes Fundament selbst ab. Alte Mythen und Götter sind mit der Ideenlehre nämlich überflüssig geworden. Die Lehre der Diotima lautet dann so: Es gibt einen qualitativen Aufschwung in den Stufen der „Liebe“, die mit ihrem qualitativen Zuwachs immer unkörperlicher wird. Von der Liebe zu schönen Körpern geht es über die Liebe zu edlen Seelen und guter Erziehung weiter über die Liebe zu guter Lebensführung mit Einhaltung der Gesetze bis hin zur Liebe zur reinen Erkenntnis, die zum Gedanken der Schönheit selbst führt. Das Schöne selbst ist für Plato ein Urbild, ein Ewiges, an dem alles Schöne bloß teilhat.

Es bleibt die Frage, woher die Menschen wissen können, dass es die Idee überhaupt gibt. Platon macht den Weg zur Idee schließlich zu einem Kreislauf. Die Seele kann nämlich nur suchen, was sie schon kennt, und wovon sie auf irgend eine Weise angezogen wird. Er meint, dass der Mensch die Idee schon vor seiner zeitlichen Existenz gesehen hat, sie kommt nicht aus der Erfahrung oder dem eigenen Schaffen, es sind ewige „Urbilder“. Er muss voraussetzen, was die Seele zu finden vorgibt, es ist ein Zirkelschluss. Menschen tragen in Platons Vorstellung die „Urbilder“ des rechten Verhaltens bereits in sich, also einen Begriff von dem Guten und der Gerechtigkeit. Genau deshalb muss er das Konzept einer Präexistenz der Seele entwickeln mit einer Unsterblichkeit und mit einer endlosen Sehnsucht nach der präexistenten Schau der Idee.

Das wird im Dialog „Phaidros“ beschrieben. Die Seelen fahren im Gefolge der Götter in den Himmel und erblicken dort die Urbilder alles Wirklichen. Sie betrachten die Gerechtigkeit selbst, die Besonnenheit, die Erkenntnis und das wahr-

haft Seiende. Ihre Erkenntnis ist deshalb ein Wiedererinnern. Die Unsterblichkeit der Seele und die Ewigkeit der Idee sind also längst da, wenn das Christentum die philosophische Bühne betritt. Und es wird deutlich, dass Platon gut integrierbar ist und das philosophische Denken im Mittelalter bestimmen kann. Auch weitere bekannte Motive liefert Platon. Die Unsterblichkeit der Seele wird von Sokrates proklamiert, es gibt nämlich einen Mythos als Zyklus von Geburt und Wiedergeburt, und dabei kommen sie bereits vor, die auch später vertrauten Konzepte. Es gibt weiße und schwarze Schafe, es gibt Himmel und Hölle, es gibt Strafe und Buße. Der Körper ist nämlich lediglich die sterbliche Hülle der unsterblichen Seele. Nach dem Tod fahren die geläuterten Seelen, also die, die Gerechtigkeit und Tugend erkannt haben, zu den Göttern, und die anderen müssen in den Hades, die griechische Unterwelt. Auch daraus macht Nietzsche eine knappe Diagnose, Christentum sei Platonismus fürs Volk. Ganz so einfach ist es nicht, denn Aristoteles wird für Probleme sorgen, die das Denken im Mittelalter aufsprengen. Tatsache ist allerdings, dass Platon ein gedankliches Bett vorbereitet hat. Die christliche Philosophie wird sich fragen, wie das möglich war, wo es sie doch noch gar nicht gab. Das Abendland hat demnach zumindest zwei Traditionslinien, eine philosophische und eine religiöse, und beide können nicht einfach zur Deckung gebracht werden und müssen es auch nicht, wie Kant dann zeigen wird.

Im Diesseits wird der Körper von Platon mehr oder weniger negiert. Das zeigt bereits die ganze Seelenkonzeption. Die Seele wird nämlich als ein Wagengespann mit zwei Pferden gedacht, das eine ist der Mut, das andere das Begehren. Der Wagenlenker selbst soll der Logos mit der Aufgabe der Steuerung sein. In diesem Bild werden zwei Tiere, man könnte auch sagen tierische Emotionen, von einem Wagenlenker, also einem vollständigen Individuum gezügelt, der selbst allerdings als unkörperlicher Logos daherkommt. Insgesamt ist die ganze Person in ein Tierisches und ein Logisches getrennt, wobei das Logische wiederum als eine ganze Person vorgestellt wird. Das ist ziemlich kompliziert, jedenfalls wird dem Körperlichen eine untergeordnete Rolle im Seelenleben zugeschrieben, Mentales und Physisches tauchen nicht als ein einfaches Gemeinsames auf, sondern sind hierarchisch aufgeteilt. Platon will trennen, er will ausgrenzen, er will priorisieren. Die Vernunftfähigkeit wird auf eine abstrakte Vernunft reduziert, einen körperlosen Wagenlenker, der ein klares Herrschaftsverhältnis zum Körperlich-Tierhaften unterhält.

Mit diesem Modell eröffnet Platon das philosophische Problem, wie Körper und Geist zusammen hängen, wer was steuert, und ob beides sinnvoll trennbar ist. Die philosophische Degradierung des Körperlichen im Mittelalter hat hier ihren Ursprung. Es ist das sogenannte Leib-Seele-Problem, das die folgenden Jahrhunderte begleiten wird. Bei Platon ist es ein Zweiweltenmodell wie das zwischen Idee und Wirklichkeit. Scharf ausgelegt bedeutet das, dass der Körper eine überflüssige

Hülle ist, ein Ballaststoff, während Seele und Logos überzeitlich sind und deshalb wertvoller. Noch Descartes wird dieser Vorstellung in der frühen Neuzeit mit der Trennung von räumlichen und unräumlichen Substanzen folgen. Für ihn ist die Existenz unräumlicher Gedanken sicherer als die räumliche Körperlichkeit, eine erstaunliche Hypothese. Auf andere Weise greift auch Freuds Instanzenmodell des psychischen Apparats mit Ich, Es und Über-Ich Platons Wagenmetapher mit den drei widerstrebenden Elementen auf, im gesunden Zustand soll das Ich die Emotionen korrigieren. Wie körperlich oder unkörperlich Freud das Ich dabei gedacht hat, bleibt an dieser Stelle zunächst außen vor. Heute gehen wir jedenfalls davon aus, dass Emotionen und Denkvorgänge durchaus physische Grundlagen haben, wir unkörperlich also weder denken noch sein können.

Wenn nur Philosophen in der eigentlichen Wirklichkeit leben, wenn nur sie das Schöne und Gute in seiner unveränderlichen und ewigen Natur zu sehen vermögen, wenn genau das ihr Wissen ist, wenn im Gegensatz dazu die Menschen vieles meinen und glauben, wenn sie sich auf die unendliche Vielfalt von Gegenständen beziehen und diese mal so, mal so bewerten und Moden unterworfen sind, bleibt die Frage, wie weltfremd die Philosophie sich entworfen hat mit Platon. Kritiker sehen darin Platons Weltflucht. Im Versuch, dem ständigen Wandel etwas entgegen zu setzen, sitzt Platon einer Ewigkeit auf, die ein Eigenleben beginnt. Kant beispielsweise deutet ihn als einen Abstrahierer, der meint, das Wissen von der Verbindung zu Sinneserfahrungen trennen zu können, was dann aber eben kein Wissen produzieren kann. Und er selbst setzt mit dem kategorischen Imperativ ein formales Prinzip in das Zentrum der Ethik, eine Selbstprüfung der Handlung auf allgemeine Anwendbarkeit, statt auf eine Harmonie der Seele, die von einer jenseitigen Idee geleitet wird. Nietzsche sieht in Platon einen asketischen Willen zum Wissen am Werk, der das Leben verneint und herabsetzt. Die Kritik setzt aber nicht erst spät ein, schon sein Schüler Aristoteles stellt Platon im Prinzip auf den Kopf.

Aristoteles – Sammeln, Sortieren und die Aufwertung von Erfahrung

Aristoteles (384–322 v. Chr.) stammte aus Thrakien, gelehrt hat er insbesondere in Athen. Sein Vater war Leibarzt des makedonischen Königs und er selbst Schüler in Platons Akademie. Nach dessen Tod verließ er aber Athen, wohl auch, weil er nicht zum Nachfolger und Leiter der Akademie bestimmt wurde. Platon hatte hierfür seinen Neffen Speusippos vorgesehen, von dem man philosophisch allerdings nicht viel hören wird. Vetternwirtschaft statt Talent, kein gutes Testament für jemanden, der Philosophenkönig sein wollte. Die Karriere von Aristoteles war um

so glänzender, auch was die Nachwirkung angeht. Er wurde Lehrer von Alexander dem Großen und brachte ihm den Homer bei, schon das ein Affront gegen Platons Auffassungen. Ein Philosophenkönig, der Homer im Gepäck hat. Nach seiner Rückkehr nach Athen kam dann ein Konkurrenzunternehmen zur Platonischen Akademie dazu, Aristoteles gründete nämlich seinen eigenen Hain, das Lykeion, ein Park mit angeschlossenem Gymnasion. Später folgte noch die Gründung des Peripatos, einer Wandelhalle. Die Angehörigen dieser Schule wurden später Peripatetiker genannt. Aristoteles hatte nicht nur eine höhere Meinung von Dichtkunst als Platon, er hatte im Gegensatz zu Platons Akademie auch eine umfangreiche Bibliothek. Und die wurde ausgiebig genutzt. Aristoteles las nach, schlug nach und systematisierte soweit wie möglich, es ging um überprüfbares Wissen.

Mit Aristotels beginnt die systematische Erfassung der Natur. Er ist Begründer der abendländischen Wissenschaft. Er ist Empiriker, und er klassifiziert alles, was ihm begegnet. Zugleich hat er einen besonderen Blick für Ausnahmen in den Erscheinungen. Das führt zu neuen zoologischen Einteilungen, er beschreibt beispielsweise den Lebenszyklus eines Moskitos. Ein außergewöhnliches Unterfangen für einen Philosophen. Er liegt damit natürlich nicht immer richtig. So meint er, Männer mit einem langen Penis seien weniger fruchtbar, weil ihr Sperma sich abkühle, da es sich weiter fortbewegen müsse. Der mathematisch-geometrische Beweis fehlt freilich. Wesentlich besser liegt er dagegen mit seiner Sprachanalyse. Aristoteles beschreibt als erster Sprache an sich und nicht nur das Verhältnis von Dichter zu Philosoph wie Platon. Dabei werden auch die philosophischen Begriffe und Kategorien systematisch entwickelt, analysiert und angewendet. Er wertet die Sinne wieder auf, Ideen sind nur im Bewusstsein, meint er. Gegen Platon will er nachweisen, dass Sachverhalte ganz diesseitig durch das Verhältnis von Stoff und Form bestimmt sind sowie ganz allgemein durch ein Verhältnis von Möglichem und Wirklichem. Das klingt abstrakt, ist aber ganz konkret gemeint. Ein Backstein beispielsweise ist das Wirkliche. Der Ton, aus dem er gemacht ist, ist dagegen das Mögliche. Die Kaskade geht weiter. Ein Haus ist das Wirkliche, der Backstein, aus dem das Haus gemacht ist, nun das Mögliche. Die tatsächliche Umsetzung ist das Wirkliche, der Bauplan dazu das Mögliche. Es lassen sich endlos Reihen konstruieren mit diesem Modell. Das ist gegen Platons Mystizismus gerichtet, Aristoteles steht für Maß und Mitte, er braucht keine jenseitigen Ideen oder ideale Staaten. Er ist zwar gegen eine extreme Demokratie, aber für Bürger mit Regierungsbeteiligung. Allerdings können auch für Aristoteles Menschen von Natur aus Sklaven sein, die Antike ist eine überzeugte Sklavenhaltergesellschaft. Damit hatte er auch philosophisch keine Probleme. Wohl aber mit der Tyrannis, die für Platon ja noch ideal werden konnte, sofern der Philosoph sie mitbestimmte. Tyrannis ist für Aristoteles eine schlechte Herrschaftsform, weil immer nur der unbelehrbare skrupellose Eigennutz im Vordergrund steht und nicht der Gemeinnutzen.

Er hat sich längst von Platons Hang zur Individualisierung der Ethik fortbewegt und denkt in Gemeinschaften. Es geht darum, was sie regelt. Tyrannis sprengt die überkommenen Rechte und Gesetze, um an die Macht zu kommen. Schon allein dadurch ist sie eine unrechtmäßige Form. Sie vertreibt die Gegner und passt die Gesetze vollkommen dem Willen des Herrschers an. Das ist dann der zweite Akt der Unrechtmäßigkeit. Für therapierbar hält er sie jedenfalls nicht.

Systematisch ist Aristoteles auch in Bezug auf Sprache und Poesie. Möglicherweise im Anschluss an seine Erziehertätigkeit, er hatte ja Alexander die Homerische „Ilias“ näher gebracht, wertet er Dichtung wieder auf. Dazu muss Aristoteles nur prüfen, wo die Sprache herkommt, und was sie macht. Wörter sind nämlich nicht natürliche Zeichen, also natürlich gegeben, sondern sie sind das Ergebnis von Konventionen. Sprache ist zunächst einmal Mittel zum Zweck. Es gibt zwar unterschiedliche Sprachen, aber die Vorstellungen dahinter, das heißt abstrakte Begriffe und Dinge, die sie bezeichnen sollen, sind für alle Menschen gleich. Heute würden wir dem so nicht mehr zustimmen, aber dieses Sprachmodell kann zumindest ein Phänomen erklären. Unterschiedliche Sprachen sind genau deshalb möglich, weil sie das Gleiche meinen: „Was ... durch beide (Laute und Schrift, d. Verf.) an erster Stelle angezeigt wird, die einfachen seelischen Vorstellungen, sind bei allen Menschen dieselben, und ebenso sind es die Dinge, deren Abbilder die Vorstellungen sind“ (Organon II, Lehre vom Satz, 16a). Menschen sind keine Tiere, schon gar nicht sprachlich. Also muss Aristoteles die menschliche Sprache von Tierlauten und deren Signalcharakter abgrenzen. Signalsprachliche, stimmlich natürliche Laute sind angeboren und lösen einen Automatismus des Verhaltens aus. Sie müssen vielleicht gelernt, aber sicherlich nicht diskutiert werden. Tiere müssen sich deshalb nicht über die Bedeutung von Signalen austauschen und verständigen, also Konventionen bilden. Als angeborene Signale lösen sie eine unmittelbare Verhaltensreaktion aus, und die muss stimmen. Die Einführung neuer Warnlaute oder Werbelaute wäre auch problematisch, deren Deutung könnte ja zu spät kommen, die Natur ist gnadenlos und verhandelt nicht. Der Mensch ist in den Augen von Aristoteles im Gegensatz zum Tier das „zoon logon echon“, das Lebewesen, das Vernunft hat. Mit dem Logos verfügt der Mensch nicht nur über das Wort, die Rede und die Sprache insgesamt, sondern zugleich auch über das Verständnis der Bedeutung von Wörtern, das Erkennen des Sinns einer Aussage und damit über Vernunft. Das alles meint Logos bei Aristoteles. Die Vernunft ist die Fähigkeit, sich miteinander auszutauschen und dabei zu Ergebnissen zu kommen. „Die Stimme ist das Zeichen für Schmerz und Lust und darum auch den anderen Sinneswesen verliehen. (...) die Sprache ist dafür da, das Nützliche und das Schädliche und so denn auch das Gerechte und Ungerechte anzuzeigen“ (Politik, 1253a). Zur Sprache zählen bei Aristoteles das Erfassen begrifflicher Bestimmungen, das Überlegen und das Erkennen, alles durchaus komplexe verstandesorien-

tierte Kompetenzen. Aber wozu brauchen Menschen eigentlich im Gegensatz zu Tieren Sprache? Der Mensch ist für Aristoteles zugleich ein „zoon politikon“, das heißt ein Lebewesen, das in einer Gemeinschaft lebt, dabei gut leben will und sich über das Gute und Gerechte kommunikativ verständigen muss. Die soziale Umsetzung ist das Ergebnis einer Übereinkunft. Menschen leben nicht in reinen Instinktgesellschaften, sie formen ihre Gesellschaft. Und sie lehren ihre Kinder auch das Sprechen. Kinder ahmen lernend Stimmen nach. Das klingt beobachterisch einfach und richtig, ist philosophisch aber weitreichend. Denn über diesen Mechanismus wird gegen Platon die Nachahmung – oder Mimesis – positiv gewendet. Für Platon war Nachahmung so falsch wie die Dichtkunst selbst, weil sie zu Falschheit führt, zu Schein statt zu Wahrheit.

Die Konsequenz ist eine generelle Aufwertung der Nachahmung, und Aristoteles geht noch weiter. Er schreibt eine „Poetik“ mit der Aufwertung des Theaters sowie der Tragödie und wendet die Affekte und das Sinnliche wieder positiv. Aristoteles sieht nämlich eine reinigende Kraft im Theater am Werk, eine „Katharsis“, eine Abfuhr von emotionaler Energie und eine positive Wirkung, die zu einem neuem Maß führt. Das Theater hat demzufolge eine therapeutische Wirkung und ist richtig genossen ein Heilmittel. Die Katharsislehre zur Tragödie ist erhalten, das ist der erste Teil der „Poetik“, die Aristotelische Theorie zur Komödie dagegen nicht. Dass sie negativ ausgefallen wäre, ist allerdings unwahrscheinlich. Er wertet Tragödie, Dichtung und Dichter auf und gibt ihnen ein eigenes Feld von Wahrheit, wenn man so will. Aristoteles betrachtet die Tragödie nicht mehr als einen eigenen Wahrheitsanspruch in einem Wissenskontext, den sie selbst stiften oder behaupten kann, sondern nur noch in ihrem Unterhaltungswert. Deshalb kann er heilsame Momente in ihr ausmachen. Aristoteles muss nicht mehr mit der Dichtkunst konkurrieren, Philosophie ist bereits als Disziplin etabliert. So eigenständig, dass die poetische Dialogform überflüssig wird, er schreibt Prosa-Philosophie, also keine Dialoge mehr wie Platon. Aber auch der nüchterne Stil hat seinen Preis. Aristoteles will Klarheit, den Philosophen bleiben Metaphern verboten. Die uneigentliche Rede, wie er Metaphern auch nennt, ist dagegen nur im Dichterischen erlaubt. Auch diese Bestimmung ist nicht gerade harmlos. Er meint, Metaphern wären uneigentliche Begriffe, sie seien poetisch unpräzise und lassen etwas entstehen, was nicht wirklich ist. So wie Homer die Götter und wie Platon die Ideen entstehen lässt, alles unlautere Tricks der Sprache. Rhetorisch gesehen ist die Metapher ein Schmuck der Rede und nicht ihr gedachter Kern. Philosophie soll dagegen präzise sein, Aristoteles liefert damit den ersten Versuch einer exakten Sprache, das ist sein Wissenschaftsanspruch. Und er liest Platon – Ironie der Geschichte oder auch Höchststrafe nach Platons eigenen Maßstäben – als einen Dichter, schärfer geht es nicht. „Wenn ... man sagt, die Ideen seien Vorbilder und das andere nehme an ihnen teil, so sind das leere Worte und poetische Metaphern“

(Metaphysik Buch I, 991a). Der Platonische Himmel der Ideen wird zur bloßen Sage, die keinen Wahrheitsanspruch erheben kann.

Die Analyse der Sprache führt unmittelbar zur Logik. Aristoteles beschreibt die Sprachlogik als Lehre vom richtigen Denken. Nur Menschen sind in der Lage, aus Buchstaben Silben zu bilden und daraus Worte, Begriffe und Sätze. Die Sätze können wiederum entweder wahr oder falsch sein, aber nicht beides zugleich. Folglich analysiert Aristoteles sprachliche Werkzeuge, mit denen man zu richtigen Ergebnissen kommen kann: Durch Definitionen gewinnt man Begriffe (die sind in übergeordnete Kategorien einordenbar), und Begriffe verknüpft man zu Urteilen, in denen etwas Bestimmtes über einen Begriff ausgesagt wird. Urteile werden anschließend zu Schlüssen verbunden. Aus Voraussetzungen (Prämissen) wird so nachvollziehbar etwas Neues abgeleitet (Konklusion). Die gesamte Kunst des richtigen Schlüsseziehens als Beweis ist dann die sogenannte „Syllogistik“, zu der es auch Gegenbeispiele gibt, das sind falsche Schlüsse, falsche Beweise oder auch Kategorienfehler. Wahre Urteile und falsche Urteile werden somit aus der Sprache selbst heraus begründet, durch die innersprachliche Logik nämlich und nicht nur durch eine Referenz auf das Objekt. Platon arbeitete dagegen rein deduktiv, die Idee gibt vor, und die Wirklichkeit soll dem dann folgen. Aristoteles dreht auch das um. Um zu einem Begriff zu kommen, muss man von Einzelbeobachtungen ausgehen und daraus einen allgemeinen Begriff entwickeln, das ist eine Induktion, eine Schlussfolgerung aus beobachtbaren Einzelfällen, die Ähnlichkeiten aufweisen. Erst danach kann man deduktiv vorgehen. Aristoteles definiert hieraus übergeordnete Kategorien, das sind Begriffe, die keinen gemeinsamen Oberbegriff mehr haben. Für ihn gehören Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeitpunkt, Lage, Haben, Wirken und Leiden dazu. Das würden wir inhaltlich zwar nicht mehr teilen, das Prinzip von Kategorien allerdings schon. Auch den Begriff der Kausalität fasst er vollkommen neu und umfassender. Er vertritt die Auffassung, dass sich ein eingetretenes Ereignis nicht ausschließlich durch eine einzige Ursache erklären lässt, sondern immer durch genau vier Gründe. Nämlich die materielle Ursache (das Material, aus dem eine Sache gemacht ist), die Wirkursache (der Ursprung aller Bewegung oder Veränderung), die formale Ursache (die Definition von Form, Art oder Typus) sowie die Zweckursache (das Ziel und der Sinn einer Handlung oder Bewegung). Auch dieses Modell erzeugt logische Kaskaden. Bei einem Baum sind die materiellen Ursachen beispielsweise das Holz, die Rinde und die Blätter, aus denen er besteht. Die Wirkursachen sind der Wind, der ihn hin und her bewegt, das Wasser, das ihn wachsen lässt, oder der Mensch, der ihn fällt. Die formale Ursache ist die Gattung der Pflanzen und die Zweckursache der Drang, im Frühling Blätter und Früchte zu tragen.

Wenn alles so strukturiert werden kann, dann müssen auch Natur und Staat zusammenhängen, es muss etwas Gemeinsames geben, schließlich ist der Mensch

ein „zoon“, ein naturgebundenes Lebewesen, wenn auch ein besonderes, denn es bildet staatliche Gemeinschaften. Es muss eine Logik geben, die beides trägt. Das kann nicht mehr die jenseitige Idee sein wie bei Platon, Aristoteles hat ein anderes Prinzip, ein diesseitiges. Den Weg weist eine der vier Wirkursachen, die Zweckursache nämlich. Vereinfacht lautet das Prinzip: Alles hat ein Ziel. Lebendiges ist demzufolge ganz grundsätzlich nicht eine bloße Ansammlung von Teilen oder ein maschineller Apparat, es ist vielmehr ein Organismus, der ein Ziel in sich hat. Sein Ziel und Zweck ist es nämlich, sich im Umkreis der eigenen Möglichkeiten zu verwirklichen. Auch der Mensch trägt das wie einen Keim in sich, der zur Blüte werden will. Dafür verwendet Aristoteles den etwas komplizierten Begriff „Entelechie“, gemeint ist damit eine Zweckhaftigkeit der Natur von innen her. Sie wird ihr nicht von außen durch jenseitige Ideen mitgegeben, sondern ist ein inneres Entwicklungsprinzip, eine innere Zielorientierung. Der Drang und das Ziel stecken in ihr selbst, sie sind innerweltlich gegründet. In Übertragung auf die gesamte Natur bedeutet das, dass Natur einfach ein universaler Drang ist, sich zur Vollkommenheit zu entwickeln. Das lässt sich dann auch auf die Politik übertragen, das Staatswesen muss sich auf ein Ziel hin entwickeln, in dem Fall das Glück seiner Bürger. Die Polis ist für Aristoteles die beste Form, um ein gutes Leben zu ermöglichen, führen muss man es dann aber schon selbst. Der Mensch als „zoon politikon“ ist nicht als ein isoliertes Individuum gedacht, das ganz isoliert seinem individuellen Glück zustreben kann, sondern der Mensch braucht zur Verwirklichung der in ihm angelegten Möglichkeiten die Gemeinschaft. Er lässt sich nicht einmal gedanklich sinnvoll isolieren, darin ist Aristoteles gegen Platon gerichtet äußerst konsequent.

Mit der Zweckhaftigkeit und Zielgerichtetheit hat Aristoteles Prinzipien entwickelt, die er beinahe beliebig an Allem durchspielen kann, sie sind ein Bewegungs- und Entwicklungsgarant gleichermaßen. Beides lässt sich sowohl im Kosmos und in der Natur beobachten als auch im Staatswesen und im Menschen. Denn alles strebt danach, seine Möglichkeiten zu verwirklichen. Der Mensch ist ein Teil der Natur, hat aber im Unterschied zur Pflanze und zum Tier die Möglichkeit zu denken, er ist ein „zoon logon echon“, ein Lebewesen, das den Logos hat. Logos meint hier Erkenntnisfähigkeit, Sprachfähigkeit und Logik. Wenn die Natur selbst nichts Sinnloses macht und neben anderen Lebewesen auch den Menschen hervorbringt, dann muss auch das ein Ziel haben. Die Natur bringt den Menschen hervor, damit sich verwirklicht, was sich nur im Menschen verwirklichen kann, und das ist der Logos, so einfach geht das mit Beobachtung und Schlussfolgerung. Der Logos ist die Fähigkeit, die Natur und den Kosmos zu erkennen. Die Bestimmung des Menschen als höchste Lebensform in der Natur ist deshalb der Drang, zur höchsten Erkenntnis zu gelangen, und das ist die Welterkenntnis. Damit ist freilich noch nicht die Beherrschung von Natur und Welt gemeint, es geht

nicht um angewandtes Wissen, die reine Theorie wird von Aristoteles höher eingeschätzt. Er will ein System, in dem alles Beobachtbare logisch aufgehoben ist.

Aristoteles denkt die Dinge immer vom Ende her und fragt dabei nicht nach dem woher, dem möglichen Ursprung, sondern dem warum, der Mechanik. Er macht eine Beobachtung und will das innere Wirkprinzip erkennen, das zu einem Ziel führt. Bei der Tragödie ist das Ziel die Katharsis, also wird sie unter dieser Perspektive analysiert. Bei der Logik ist das Ziel der richtige Schluss und Beweis, bei der Natur die volle Entwicklung und Entfaltung der Anlagen, beim Menschen das vernünftige Denken sowie die Erkenntnis der Welt und beim Staat der glückliche Bürger und das geordnete Staatswesen. Auch in metaphysischen Fragen denkt Aristoteles vom Ende her. Bei allem Lebendigen ist das Grundmodell ein Organismus, der die Entwicklungsmöglichkeit hat und diese verwirklichen soll, bevor er vergeht. Bei allem Ewigen ist das aber nicht möglich, weil es keine Zeit kennt. Wenn man sich auf einer Kreisbahn bewegt, will man an den Anfang zurück, den es auf einem Kreis aber aus logischen Gründen nicht gibt, er ist keine Linie mit Anfang und Ende, es geht immer weiter. Im griechischen Denken ist der Kosmos ebenso ewig wie die Sterne oder die Atome. Der Ausgangspunkt ist also eine astronomische Frage. Wie ist es möglich, dass die Sterne sich bewegen, obwohl sie ewig sind? Woher kommt deren Bewegungsdrang? Planeten und Fixsterne befinden sich auf einer Kreisbahn, sie befinden sich in einer ewigen Bewegung, in einem Dauerzyklus. Aristoteles wendet zur Lösung der Frage ein innerweltliches Prinzip an, das er bereits beobachtet hat, es ist die Kausalität. Die Kategorie der Kausalität legt nahe, dass nichts ohne Grund geschieht, schon gar keine Bewegung. Es muss demzufolge ein erstes Bewegendes geben, das selbst unbewegt ist. Im Original heißt das „proton kinoun akináton“ (Metaphysik Buch XII, 1072a), ein neutrales Prinzip, einfach etwas Bewegendes. Das ist wesentlich, denn es steht kein männlicher Artikel dabei, es ist mit dem unbewegt Bewegenden kein Schöpfer und schon gar kein Schöpfergott gemeint. Das machen erst spätere Jahrhunderte daraus und wollen Aristoteles so in die christliche Philosophie integrieren. Aristoteles ist aber ein Zyklusdenker, es gibt keinen Anfang, also muss es etwas Logisches geben, das auch anderswo beobachtbar ist, und das man in Schlussfolgerungen nachvollziehen kann, auch wenn es rein hypothetisch bleibt. Alles, was sich bewegt, braucht eine Ursache, einen Anstoß, das fordert die Kausalität. Nun kommt eine zweite Analogie ins Spiel, Kausalität selbst ist kein Ziel, sondern eine Wirkursache, es gibt noch etwas darüber. Aristoteles löst die Frage nach dem Muster der Liebe, auch Liebe bringt nämlich etwas in Bewegung, schon Platon sah darin ein starkes Motiv und machte daraus den Eros, der den Weg zur Idee begleitet. Das Begehrte und Geliebte kann bewegen, ohne selbst bewegt zu sein. Es ist ein Ziel, das anzieht, eine unsichtbare Kraft. Das Bewegende ist bei Aristoteles also nichts, was von außen die Welt schafft, sondern ein der Welt immanentes

Ziel ihres Strebens, ein Strebensgrund. „Der Zweck (gehört) zu dem Unbewegten (...); es gibt einen Zweck für etwas und von etwas; jener ist unbeweglich, dieser nicht. Jenes bewegt wie ein Geliebtes, und durch das (von ihm) Bewegte bewegt er das übrige“ (Metaphysik Buch XII, 1072b). Was bewegt, ist demnach nicht ein Ursprung, sondern ein Ziel, etwas jedenfalls, das eine Wirkung entfacht, auch wenn es eine bloße Phantasie ist, wie Liebe es sein kann. Der Zweck ist in die Zukunft gerichtet, die Ursache in die Vergangenheit, Zweckursache ist somit selbst etwas Kreisförmiges. Dennoch legt Aristoteles mit der Kennzeichnung „erstes“ Bewegendes eine verfängliche Spur, der das mittelalterliche Philosophieren gerne folgen wird. Natürlich ist das dann ein Zirkelschluss auf Basis einer falsch verstandenen Kausalität. Denn warum sollte ein erstes Bewegendes unbewegt sein und die Kette damit in Gang bringen können? Auch hierauf müsste ja die Kausalität angewendet werden, was nicht funktioniert. Das Problem wird also nur verlagert. Für Aristoteles löst das erste unbewegt Bewegende als abstraktes Prinzip einer Zielorientierung jedenfalls eine ganze Reihe von Fragen und begründet seine Metaphysik. Newton wird die astronomische Antwort später ganz naturwissenschaftlich ohne ein Liebesmodell finden, es ist einfach die Gravitationskraft, eine starke Schwerkraft aufgrund vorhandener Massen.

Trotzalledem, Aristoteles hält es mit Maß und folglich anders als Platon, er betreibt eine innerweltliche Metaphysik, und die führt ihn zu einer innerweltlichen Ethik. Er fragt nicht nach der Idee des Guten, nach einem Sittlichen an sich und seiner Geltung. Ethik ist nicht auf die Erkenntnis eines ewigen, unveränderlichen Ideals gerichtet, sondern auf die Einsicht in das dem Menschen erreichbar Gute, ein praktisches Gutes, das nach Geschlecht, Stand und Beruf verschieden sein kann, das Vielfalt zulässt. Wenn es ein Gutes an sich gäbe, wäre es für den Menschen weder ausführbar noch erreichbar. „Auch wäre es sonderbar, was es einem Weber oder Zimmermann für sein Gewerbe nutzen sollte, das Gute an sich zu kennen, oder wie einer ein besserer Arzt oder Stratege werden sollte, wenn er die Idee des Guten geschaut hat“ (Nikomachische Ethik Buch I, 1097a). Platon war in den Augen von Aristoteles eben nur ein Dichter. Das Gute ist in jeder Kunst und jeder Handlung das, wonach alles hinstrebt, also der Zweck des betreffenden Dinges. Für die Heilkunst mag das die Gesundheit sein, für die Kriegskunst der Sieg, für die Wirtschaftskunst der Reichtum, für die Dichtkunst das Werk und für die gestaltende Kunst die Plastik oder Architektur. Als Maßstab gilt die bloße Nützlichkeit. Das Ziel ist hier nicht mehr eine Erkenntnis, sondern das praktische Handeln selber. Und das ganz pragmatisch, fast sophistisch. Aristoteles verzichtet von vornherein darauf, eine Ethik als Wissenschaft zu begründen, was er ansonsten in allen Feldern probiert. Er begnügt sich mit empirischen Begriffsbestimmungen und moralphilosophischen Betrachtungen, mit Empfehlungen. Sie heißt ja auch „Nikomachische Ethik“ und ist dem Nikomachos gewidmet, einem Vor-

namen, den sein Vater trug, aber auch sein Sohn. Eine innerfamiliäre Angelegenheit sozusagen, keine staatstragende Anweisung.

Die Zeit der großen Entwürfe in der Antike ist damit beendet. Es wird kleinteiliger, nach dem Hang zu großer Außenwirkung kommt eine Konzentration auf das Private, das eigene Leben. Die Polis ist nicht mehr die wichtigste Referenz.

Epikur – Glück durch Rückzug in private Freundschaften

Epikur (341–271 v. Chr.) wurde auf Samos geboren, gelehrt hat er ihn Athen, dem zwischenzeitlichen Zentrum der Philosophie. Er kannte die Akademie von Platon und das Lykeion von Aristoteles, die großen Schulen. Auch zu Epikur kennen wir nur die Anekdoten des Diogenes Laertios. Er gründete auf der Insel Lesbos seine eigene Schule und zog mit ihr 306 v. Chr. nach Athen. Dazu kaufte er ein Gartengrundstück vor den Toren der Stadt, daher der Akademienname „Garten des Epikur“. In seiner Schule waren vermutlich neben Männern auch Paare, Frauen und Sklaven als Schüler zugelassen. Er war ein Zeitgenosse von Alexander dem Großen, erlebte dessen Tod und den anschließenden Zerfall des Reiches. Es waren politisch unsichere Zeiten, für die Philosophie war Politik uninteressant geworden.

Philosophie soll in Epikurs Vorstellung vor allem den Weg zum Glück weisen. Das liegt nicht in Äußerlichkeiten, sondern in einer individuellen Glückseligkeit, in einer Ausgeglichenheit des Gemütszustands und in Zielen, die sich der Mensch selbst setzt. Das persönliche Glück besteht darin, dass die eigenen Wünsche erfüllt werden, man darf die Erwartung dabei aber nicht allzu zu hoch schrauben, sonst bleiben die Wünsche unerfüllbar. Lust und Schmerz zeigen ganz allgemein den Glückszustand an, es geht in erster Linie um ein Gefühl der Lust und die Vermeidung von Schmerz. „Darum behaupte ich, dass die Freude das A und O des glückselig gestalteten Lebens ist“ (Brief an Menoikeus, in: Philosophie der Freude, S. 44). Damit ist allerdings keine körperliche Lustbetonung gemeint, es geht schon gar nicht um Exzesse, es geht vielmehr um die Befriedigung der notwendigen Bedürfnisse, das immerhin sorgt für eine gewisse Ausgeglichenheit. Die Epikuräer wurden in der Folgezeit als Hedonisten verunglimpft, als Philosophen, die im Vergnügen den Sinn des Lebens sehen. Zumindest auf Epikur bezogen ist das falsch, er sucht nicht den Genuss um jeden Preis, er will einfach nur frei sein von Schmerz und Aufregung, schon das reicht ihm. Am besten geht das, wenn man selbstgenügsam lebt, denn die Vergnügen des Geistes sind einfach zu verwirklichen. Das kann ein Gespräch sein, Musik, Kunst oder auch Philosophie. Luxus muss man nicht ablehnen, wenn er sich bietet, es lohnt sich aber keinesfalls, ihm hinterher zu jagen.

Es geht Epikur um Freundschaft und ihren Kern statt um Politik und die Öffentlichkeit. Er will den glücklichen Rückzug ins Private, die neuen Tugenden sind nun Zurückgezogenheit und Bescheidenheit. Zur persönlichen Freiheit kann der Mensch nur durch die Unabhängigkeit von der Umwelt gelangen. Der Philosophie geht es damit nicht mehr um die Erkenntnis des Ganzen, Epikur verlässt die Theorieebene und beschreibt stattdessen eine sinnvolle Lebenspraxis. Er kann deshalb empfehlen: „Lebe zurückgezogen“ (Fr 38, in: Philosophie der Freude, S. 74), das heißt umgekehrt meide die öffentlichen Ämter. Politischer Einfluss hat für Epikuräer jedenfalls keine Bedeutung.

Zwar gibt es auch für Epikur noch Götter, aber sie haben keinerlei Funktion mehr für das Leben, ganz anders als die Götter von Homer und Hesiod. Sie hausen in anderen Welten, jedenfalls nicht der unseren, und nehmen auch keinen Einfluss darauf. Die Furcht vor Göttern ist deshalb ebenso unbegründet wie der religiöse Mythos selbst. Denn wenn sie nicht in das Schicksal eingreifen, können wir auch nichts über sie wissen. Die Menschen leben für sich und sind in ihrem Willen frei. Der Tod ist für die Epikureischen Atomisten deshalb ein Nichts, die menschlichen Atome lösen sich einfach auf. Wir können nur in unserer Wirklichkeit empfinden, existieren und erkennen, selbst der Tod ist weder gut noch schlecht, denn sobald er da ist, sind wir nicht mehr. Mehr ist nicht drin an Erkenntnis, schon gar keine Ideenschau, Seelenwanderung oder Metaphysik, die alles theoretisch binden könnte. Epikur bleibt auch in der Theorie bescheiden. Menschen leben für sich, Götter existieren für sich, und der Staat ist ein notwendiges Übel, aber kein Ort der Selbstverwirklichung. Der Mensch ist demzufolge seiner Natur nach nicht für die staatsbürgerliche Gemeinschaft geboren, stattdessen geht es um das Streben nach individuellem Glück, solange dies eben möglich ist.

Schon bald nach dem Tod von Aristoteles verschwindet damit die Vorstellung eines gesellschaftlichen Lebens, das tief in der Polis verankert ist. Für Aristoteles war die Polis jedenfalls mehr als ein Raum für ein Individuum, sein Glück und seine Ruhe.

Zenon – Pflichtgefühl und Leidenschaftslosigkeit

Zenon (333–262 v. Chr.) stammte aus Zypern. Er kam aus einer Kaufmannsfamilie und war selbst lange Zeit als Kaufmann tätig. Zenon hat seine philosophische Ausbildung bei einem Kyniker erhalten, die Quelle hierfür ist wiederum Diogenes Laertios. Er soll hager, asketisch und nüchtern im Äußeren gewesen sein, was dem kynischen Wesen entsprach. Tatsächlich hat er aber eine eigene Schule in Athen gegründet, die Stoa. Benannt ist sie nach einer Säulenmarkthalle, wo er sich mit seinen Schülern traf. Ihn verband Einiges mit den Kynikern, aber nicht Alles.

Kyniker sind eine eigenständige philosophische Richtung, die Bedürfnislosigkeit und Unabhängigkeit zu obersten Lebensmaximen erheben. Das griechische Wort „kyon“ bedeutet Hund und soll die Lebensweise der Kyniker beschreiben. Vom Kyniker Diogenes (412–323 v. Chr.) wird behauptet, er habe in einer Tonne gelebt und Alexander den Großen aufgefordert, er solle ihm aus der Sonne gehen, als der ihm eine Gunst gewähren wollte. Das mag lediglich eine Anekdote sein, Tatsache ist aber, dass Kyniker Spötter sind, oftmals auch verletzend, deshalb der Begriff Zyniker. Für Kyniker ist wie für Epikuräer das Glück das oberste Lebensziel. Sie sind aber wesentlich radikaler in ihren Forderungen: Wer nichts besitzt, dem kann auch nichts genommen werden, die Unglückswahrscheinlichkeit nimmt ab. Besitzlosigkeit ist deshalb ihr Ideal. Kyniker halten nichts von sozialen Normen, sie suchen die innere Freiheit. Der Weg dahin ist ein zurückgezogenes, bescheidenes und an individuellen Tugenden orientiertes Leben.

Zenon bleibt den Kynikern verpflichtet, vor allem auf ethischem Gebiet, er bringt aber noch ein altbekanntes Prinzip dazu, den Logos nämlich. Er ist zwar wie Aristoteles ein Empiriker und glaubt, dass alle Erkenntnis von der Einzelwahrnehmung ausgehen muss, die zu einer stabilen Erfahrung führt. Der Welt unterstellt er aber eine strenge Gesetzlichkeit, eine ihr innewohnende Kraft. Mit dem Logos gibt es eine sinnvolle Ordnung im Kosmos. Da der Mensch vernunftbegabt ist, kann er die Gesetzmäßigkeiten erkennen und soll sich in einem bewussten Handeln danach richten. Das menschliche Glück besteht darin, vernunftgemäß zu leben, man kann ergänzen auch der Natur gemäß zu leben, das sorgt für eine Übereinstimmung mit sich selbst. Die persönliche Freiheit ist dann nichts anderes, als sich in die vernünftige Ordnung einzufügen. Der Mensch darf sich jedenfalls nicht von seinen Leidenschaften beherrschen lassen, Gefühle stören die Harmonie der Seele, sie sind geradezu deren Krankheit. Zenon startet empirisch wie Aristoteles, landet aber ethisch bei einem individuellen Rigorismus wie Platon. Der Wagenlenker im Seelengespann aus Platons Dialog Phaidros ist nun ein reiner Logos geworden, der die durch Pferde symbolisierten Emotionen nicht mehr zügelt, sondern zurückdrängt. Die Affekte sind ein Störfaktor, die sprichwörtliche stoische Ruhe ist dagegen ein stoisches Ertragen. Das Lebensideal ist Leidenschaftslosigkeit und Unaufgeregtheit. Äußere Güter wie Ehre, Titel, Besitz, Gesundheit oder auch das eigene Leben sind mehr oder weniger gleichgültige Dinge. Die Lebensdevise lautet dann auch, sich bloß nicht aus dem Gleichgewicht bringen lassen, schon gar nicht durch Schicksalsschläge. Das höchste individuelle Gut ist die persönliche Tugend, eine Charakterfestigkeit, die als Verhaltensform von äußeren Gegebenheiten unabhängig ist.

Die Kategorie der Tugend ist das ethische Grundprinzip der Antike überhaupt. Bei Aristoteles führt sie zur Gemeinschaft, bei den Epikuräern und Kynikern zur Privatheit. Das Spektrum ist also breit. Zenon geht davon aus, dass alles einem

Weltplan folgt, und dass es darin keinen Zufall und keine Willensfreiheit gibt. Alles geschieht nach einer festen Ordnung. Ein tugendhaftes Leben ist demzufolge eines, das aus einer inneren Ruhe heraus das Notwendige aus einer vernünftigen Einsicht heraus macht. Es geht folglich nicht nur um Duldung, es geht auch um Pflicht. Die völlige Freiheit der Person, wie die Kyniker sie vertraten, ist für Zenon deshalb kein angemessener Maßstab mehr. Er steht an einer ethischen Schwelle und folgt dem kynischen Egoismus nicht mehr, Freundschaft ist für ihn ein höheres Prinzip wie zuvor schon für Epikur.

Aber erst seine Schüler und noch späteren Nachfolger machen daraus eine Ethik, bei der die Gemeinschaft völlig im Mittelpunkt steht. Alle Vernunftwesen sind demzufolge von Natur aus über den Logos miteinander verbunden, daraus erwächst eine Pflicht. Neben der Freundschaft werden nun auch Ehe und Staat zentrale Säulen. Epikuräer leben im Verborgenen, an Öffentlichkeit haben sie keinerlei Interesse. Zenons Nachfolger haben dagegen einen Auftrag, die Stoiker drängen zurück in die Öffentlichkeit und in Ämter. Ein Rückzug in das Privatleben oder die Beschränkung auf das eigene Glück sind nicht mehr zulässig.

Das Pflichtdenken passt später zum römischen Imperium und seinen Anforderungen. Zu den Kerntugenden gehören dann nicht nur das persönliche Pflichtbewusstsein, sondern auch die Gesetzestreue sowie die Entsagung und Härte gegen sich selbst. Damit können Römer etwas anfangen, es ist ihre Deutung einer vernünftigen expansiven Ordnung. Sofern sich Römer überhaupt mit Philosophie beschäftigen, sind sie Stoiker und somit Nachfolger von Zenon. Der römische Rhetoriker und Politiker Cicero ist ein Stoiker, auch Seneca und schließlich sogar Marc Aurel, der Kaiser auf dem Thron. Ein Philosophenkönig im Sinne von Platon war aber auch Marc Aurel nicht, selbst wenn die Koinzidenz von Amt und Philosophie in der Geschichte nie wieder so eng wurde. Marc Aurel war Stoiker, nicht Platoniker, die Pflichtethik ist imperial kompatibler als die Ideenlehre. Cicero und Seneca kamen dem Thron dagegen nur nahe, sie waren Philosophenberater in politisch instabilen Zeiten, was schon bei Platon auf Sizilien nicht gut ausging. Cicero kam auf eine schwarze Liste und wurde staats offiziell umgebracht, Seneca sollte sich auf Befehl von Kaiser Nero selbst umbringen. Philosophen tun sich einfach schwer am Hof der Macht.

Römer – Rhetorik statt Philosophie

Die Römer haben keine eigenständige Philosophie produziert und folglich auch keine hinterlassen. Römer hatten andere Interessen, sie wollten ein Imperium aufbauen und verwalten. Was man dazu brauchte, waren Soldaten und Juristen, auch Ärzte sicherlich, und natürlich Politiker. Und denen nutzten wiederum höchstens

Rhetoriker, Sophisten also, und keine Philosophen, die nach dem Grund fragen, nach dem, was eigentlich ist. Das eigenständige Denken des Denkens war keine lohnende Angelegenheit für Römer, über allem stand die Nützlichkeit. Der Vorrang der Rhetorik bestimmte das, was gedacht wurde. Und Rhetorik beschrieb von Cicero bis Quintilian, wie man am besten redet. Es gab zwar Epikuräer und Stoiker, das schon. Aber es waren Kopisten, das heißt in dem Fall Nachahmer der Griechen. Eine neue philosophische Richtung haben sie jedenfalls nicht ins Leben gerufen. Vielleicht spielt auch die Sprache eine Rolle, Latein ist eine gradlinige, gerne eindeutige und militärische Sprache, ganz anders zumindest als die griechische Sprache, bei der ein einzelnes Wort mehrere Bedeutungen tragen kann, auch gegensätzliche, wie der Begriff „pharmakon“, der Heilmittel und Gift zugleich bedeutet. Ein außerordentlich vieldeutiger Begriff wie Logos konnte in der römischen Sprache nicht entstehen. Vergil brachte den römischen Auftrag in der Äneis kurz vor der Jahrtausendwende auf den Punkt: „Römer, doch du sei bedacht ..., unter deiner Hoheit die Völker zu lenken und Regeln dem Frieden zu setzen, Unterworfenen zu schonen und Stolze niederzuringen“ (Aeneis, Buch 6, Vers 850). Natürlich waren die Römer nicht bildungsfern, sie hatten ja die Griechen als Vorbild und von ihnen alles geraubt oder kopiert, was es wert schien. Die adligen Kinder wurden in der Regel von griechischen Sklaven gebildet und ausgebildet. Die Römer hatten ein ausgeprägtes Schulwesen mit einem standardisierten Curriculum. Jura oder Recht war ein elementarer Teil davon. Aber was heißt Schulwesen, in Rom erhielten etwa 10 % eine Bildung, in Griechenland waren es zuvor vielleicht 5 % der Bevölkerung. Das ist eine Verdoppelung, aber die absolute Zahl blieb gering. Statt Mathematik oder Philosophie zu betreiben ging es den Römern um Mechanik und Kriegskunst. Auch poetisch passierte wenig, die Literaten kopierten lediglich griechische Vorbilder. Vergils Äneis ahmt Homers Ilias nach und liefert so einen Gründungsmythos für Augustus. Und Ovids Metamorphosen ahmen Hesiods Theogonie nach. Zwar musste er später in die Verbannung, womöglich weil sein Werk dem sittenstrengen Augustus, der strenge Ehegesetze einführte, zu libertär war. Doch eigenständig ist das alles nicht im Vergleich zu Griechenlands Mythen, Theater, Philosophie und literarischer Vielfalt. Der Begriff „Klassik“ stammt übrigens von den Römern, sie meinten damit alles erhaltenswerte Griechische, eine Wertschätzung und Offenlegung der Vorbildorientierung immerhin.

Allerdings machte Ostrom später das Christentum zur Staatsreligion und damit christliche Philosophie überhaupt erst möglich. Das ist ihre Traditionsleistung im strengen Sinn, denn sie schufen die politischen und kulturellen Voraussetzungen für ein neues philosophisches Denken. Das Philosophische selbst kam aber erst wieder über Umwege nach Italien. Die Peripherie des römischen Imperiums spielte die Hauptrolle wie schon zuvor bei Griechenland. Die neuen denkerischen

Zentren nach Athen waren Alexandria und Karthago, dann das oströmische Byzanz und schließlich die arabische Welt mit ihrem Bibliothekswesen.

Zeit	Philosophen	Themen	Orte
650–450 v. Chr.	Vorsokratiker	<ul style="list-style-type: none"> • Übergeordnete Prinzipien statt Mythen 	Kleinasien, Süditalien
427–347 v. Chr.	Platon	<ul style="list-style-type: none"> • Existenz ewiger Ideen des Wahren und Guten • Vergänglichkeit von Körper und Welt • Seelenwanderung • Rigider Idealstaat 	Griechenland, Athen
384–322 v. Chr.	Aristoteles	<ul style="list-style-type: none"> • Erfahrungswissenschaft • Ideen als bloße Abstraktionen des Denkens • Systematisierung des Denkens und Wissens • Kausalität • Staaten als vernünftige Organisationen • Tugendethik 	Griechenland, Athen
341–271 v. Chr.	Epikur	<ul style="list-style-type: none"> • Ideale von Glück und Freundschaft • Lebenspraxis statt Theorie 	Griechenland, Athen
333–262 v. Chr.	Zenon	<ul style="list-style-type: none"> • Ideal der stoischen Leidenschaftslosigkeit und Ruhe • Pflichterfüllung und Charakterfestigkeit 	Griechenland, Athen

Kleine Geschichte der Philosophie

Reisch, H.

2018, IX, 289 S., Hardcover

ISBN: 978-3-658-16236-8