

5404

Thomas A. Szlezák

Griechische Philosophie und Wissenschaft

6404
SZLEZÁK, T.A.
1981

›Weisheit‹ in einer ihrer Formen: als ethische, als theologische, als spekulative oder mystische gehört zu jeder Hochkultur. Philosophie hingegen gilt als spezifisch griechisch. Und insofern Wissenschaft ein Kind nicht der Weisheit, sondern der Philosophie ist, sind diese beiden Segmente des kulturellen Erbes der Antike, die Wissenschaft und die Philosophie, als die für die europäische Neuzeit und damit die heutige Weltkultur charakteristischsten Formkräfte anzusehen: Bedeutende Anregungen in Religion, Kunst, Literatur und auf dem Gebiet der wirtschaftlichen und politischen Organisation und Gestaltung hätten auch von einer andersgearteten Ursprungskultur ausgehen können. Was die europäische Kultur schließlich zur Domination anderer Kulturen befähigte, konnte sie so nur von den Griechen erhalten.

Der Sinn dieser Feststellung ist nicht, die wenigen noch verbliebenen Philhellenen mit Genugtuung und Stolz zu erfüllen, vielmehr führt sie geradlinig zu der Einsicht, daß, je fragwürdiger die moderne Kultur sich selbst geworden ist, desto schwieriger auch die Wertung der ursprünglich im Rahmen der griechischen Philosophie und Wissenschaft getroffenen Weichenstellungen werden muß.

Am weitesten ging hierin Heidegger: Das Unheilvolle des technischen Denkens nahm für ihn seinen ersten Anfang dort, wo ein ursprünglicheres Vernehmen des Seins der platonischen Ideenschau weichen mußte – also dort, wo das auf ›Weisheit‹ zielende Denken der frühen Zeit sich zur eigentlich griechischen ›philosophia‹ oder ›Liebe zur Weisheit‹ wandelte. Zwar versteht Heidegger diesen Vorgang als ›Seinsgeschick‹, hat also nicht Kulturkritik am Griechentum im Sinn. Dennoch bleibt das Odium des Versagens oder ›Nicht-mehr-tragen-könnens‹ einer sich anbietenden tieferen Unverborgenheit des Seins gerade an der attischen Begriffsphilosophie hängen, von der

doch jedermann zugeben würde, daß sie den Maßstab gesetzt hat und bis heute setzt für das, was als philosophische Frageweise anerkannt wird oder nicht.

Diese radikale Infragestellung der geschichtlichen Rolle des griechischen Denkens soll hier wiederum nicht in der Absicht an den Anfang gestellt sein, sie entweder pauschal zu übernehmen oder ihr aber eine zähe Apologetik entgegenzusetzen. Alle Apologetik müßte sich zugleich auch mit der Wertung dessen befassen, was nach den griechischen Anfängen an neuen Impulsen hinzukam und was schließlich als Resultat der heterogenen Elemente die Grundorientierung der heutigen Weltkultur bestimmt. Und vor einer Übernahme der ›seinsgeschichtlichen‹ Perspektive wäre zu fragen, ob Heidegger mit seiner neuen Mythologisierung des Denkens dem ›Ursprung‹ nicht eine zu ausschließlich determinierende Kraft zuschreibt. Im Verfolg solcher Fragen, die tief in die Geschichtsphilosophie hinein und noch jenseits über ihre Grenzen hinausführen würden, müßte man den inkriminierten griechischen Ursprung über weite Strecken aus dem Blick verlieren.

Dem Impuls des Infragestellens – der ja nicht auf Heidegger als ersten Urheber zurückgeht, wenn er auch von ihm in vorläufig letzter und radikalster Form formuliert wurde – kann der hier gebotene Abriss gleichwohl einen wesentlichen Aspekt der Darstellung entnehmen: Wenn der entscheidende Einschnitt vor Platon zu legen ist (oder – mit Nietzsche – vor Sokrates), so fällt er mitten in eine Entwicklung, die man mit Aristoteles, mit der späteren antiken Doxographie und nicht zuletzt mit Hegel als Einheit zu sehen gewohnt ist.

Wie steht es also mit der Einheit der griechischen Philosophie? Gibt es in ihrer Geschichte überhaupt einen einheitlichen Philosophiebegriff, oder sind Parmenides und Aristoteles, Aristoteles und Epikur, Epi-

kur und Plotin nicht nur in ihren Antworten, sondern weit mehr schon in ihren Zielsetzungen voneinander verschieden? Dient der Philosophiebegriff des einen dazu, die Grundorientierung des anderen radikal in Frage zu stellen? Ist wenigstens so viel Einheit in dieser Entwicklung zu sehen, daß alle Philosophie ihrerseits sich als radikale Infragestellung anderer Weisen der Weltbewältigung versteht, oder verfolgt sie von Anfang eine Mehrzahl von Zielsetzungen?

Man hat das Neue der geistigen Bewegung, die sich schließlich den Namen Philosophie gab, als einen Übergang ›vom Mythos zum Logos‹ (Wilhelm Nestle) verstehen wollen. Mythos würde so für die traditionelle, in teilweise phantastischen symbolisch-allegorischen Erzählungen gebotene Welterklärung eines vorrationalen Zeitalters stehen, Logos für die beginnende Rationalität und Emanzipation von der Tradition. Gewiß lassen sich mit diesem Begriffspaar wesentliche Züge namentlich der frühesten Phase thematisieren. Doch ist der Gegensatz von Mythos und Logos bei näherem Hinsehen beileibe nicht so eindeutig. Wo die beiden Begriffe in literarisch einprägsamer Form auftreten, in Platons Dialog *Protagoras*, sind

sie nicht als Gegensätze gebraucht: Protagoras bietet sich an, die Gerechtigkeit sei es in einem Mythos, sei es in einem Logos zu explizieren, und bringt schließlich erst die ›Erzählung‹ – mehr braucht Mythos nicht zu bedeuten –, dann die Begründung; und er weist erst dann darauf hin, daß er sich nunmehr beim Logos befindet, als seine Darlegung schon längere Zeit rational begründend verfuhr – der Übergang war also fließend, er ist ihm gar nicht wichtig, denn Mythos und Logos können sich auf ein Gemeinsames richten, das in keinem von beiden aufgeht.

Vielleicht hat Platon dieses doppelte Verfahren nicht nur im Blick auf den ›Sophisten‹ Protagoras so gestaltet. Faktisch bleibt die ›mythische‹ Darstellungsweise gerade auch bei ihm, dem Begründer der attischen Logos-Philosophie, in verwandelter Form erhalten, und die spätantike Rückkehr zu Platon bedient sich seit Plotin in wachsendem Maße der Bilder und Metaphern um Erfahrungen zu bezeichnen, deren adäquaten Ausdruck man dem Logos nicht mehr zutraut. Auf der anderen Seite ist der Anspruch, einem strengeren Begriff von Wahrheit und begründeter Aussage verpflichtet zu sein, durchaus auch im Rahmen des an mythische Formen gebundenen Denkens anzutreffen, wie der Fall des Dichters Hesiodos zeigt. Wie andere Dichter verdankt er sein ›Wissen‹ den Musen, und hier wäre man geneigt hinzuzufügen: also nicht dem eigenen Denken. Doch Hesiods Musen scheiden streng zwischen Wahrem und Falschem, das sie eingeben können, und insofern in Hesiods Werk nur die Wahrheit der Musen eingegangen ist, ist der spätere Gegensatz zwischen der vermeintlichen Unverbindlichkeit des Mythos und der Strenge des Logos hier bereits im Bereich der Dichtung selbst vorgegeben, die man gern ganz dem Mythos zuweisen würde (Richard Kannicht, 1980). Überraschend ähnlich tritt der erneut strenger gefaßte Wahrheitsanspruch bei Parmenides auf: Auch ihn weist eine Göttin ein, und sie will ihn beides lehren, sowohl die reine unerschütterliche Wahrheit als auch die nicht verlässlichen Meinungen der Sterblichen (Fr. B 1, 28–30 D-K). Hier dient die alte mythische Form der Belehrung von göttlicher Seite zur Einführung der Konsequenz der Begrifflichkeit als einzigem Kriterium der Wahrheit, selbst wenn solche Konsequenz zur Negation dessen führt, was alle Erfahrung, sei es die alltägliche oder die von den Musen eingegebene, bisher anerkennen mußte: der Bewegtheit und Vielheit der Dinge. Damit ist ein neuer Gegensatz ganz anderer Art aufgerissen: Dem reinen Gedanken oder Logos tritt die bloße Erfahrung und Erkundung des Wißbaren – die ›historia‹ der ionischen Denker – gegenüber. Doch der Versuch einer Abwertung der ›historia‹ gegenüber dem reinen Den-



Lehrender Philosoph. Bronzestatue, drittes Viertel des 3. Jahrhunderts v. Chr. Paris, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles



Bildnerische Deutung der orphischen Lehre über Lohn und Strafe im Jenseits: Eurydike an Hermes' Hand beim Abschiednehmen von ihrem schuldig gewordenen Gatten Orpheus vor ihrer göttergewollten endgültigen Rückkehr in die Unterwelt. Römisches Marmorrelief nach einem Vorbild des Jahrzehnts zwischen 420 und 410 v. Chr. Neapel, Museo Archeologico Nazionale

ken konnte nur solange Eindruck machen, als die Gesetze des Denkens selbst nicht erkannt waren. Mochte Parmenides die Alternative noch so provokativ gestellt haben, spätestens seit Aristoteles mußte klar sein, daß Philosophie nicht einfach einer der beiden Seiten ganz zugeschlagen werden kann.

Belehrung durch göttliches Wissen bedeutet aber nicht nur den Erwerb theoretischer Einsicht, sondern insbesondere auch die Befreiung von den Wahnvorstellungen, denen die gewöhnlichen Sterblichen ihr Unglück verdanken. Der Wissende ist so der in doppeltem Sinne Ausgezeichnete: Durch das Wissen, das in sich ein Wert ist, ist er zugleich der von allen erstrebten »Eudaimonia« näher. Denken und Wissen als eine Form der Daseinsbewältigung tritt in Konkurrenz zu denjenigen Formen von Religion, die ein glückseliges Dasein im Jenseits verheißen, zu »Orphik« und Mysterien also. Deutlich ist dies vor allem im Pythagoreismus, aber auch bei dem von Pythagoras, von Parmenides und von der ionischen Naturspekulation gleicher-

maßen beeinflussten Empedokles. Doch muß »Eudaimoniestreben« nicht eschatologisch orientiert sein. ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, sagt Hekrakleitos: das Menschen Ethos ist sein Daimon; und so wahr philosophische Ethik zur Formung des Ethos beitragen kann, so wahr will das Denken sich auch als Weg zur Eudaimonie empfehlen.

Es gibt also eine Vielfalt von Oppositionen. Der emanzipatorische Effekt der (vermeintlich) neu entdeckten Rationalität ist durch »Mythos – Logos« in etwa germaßen adäquat bezeichnet; aber das »Mythische« in einem weiteren Sinne wird nicht schlechterdings funktionslos. Die Orientierung an den Phänomenen im Gegensatz zum Vertrauen auf die Kraft des Gedankens schafft ein anderes und schwierigeres Problem der Vermittlung; und das Streben nach Glückseligkeit kann alles andere in Frage stellen, nicht nur die tradierten religiösen Formen und die Normen der Gesellschaft, sondern auch das Wissen selbst, das ja nicht schon als Wissen den Vorrang vor der »Sorge um die Seele« beanspruchen kann. »Philosophie« aber muß all dies integrieren können. Sie muß Theologie bieten, wenn sie die alten Erklärungen, die mit dem Wirken der Götter rechnet, will ersetzen oder aber fundieren können, sie muß Naturwissenschaft oder deren Grundlegung ebenso wie Seinsspekulation und Gesellschaftstheorie bieten, wenn sie ihren stets strenger gefaßten Wahrheitsanspruch in umfassenderer Weise will einlösen können.

Vorsokratik

Angesichts der unterschiedlichen Erkenntnisziele wird schon die Auswahl der Texte, die man als Teil der Entwicklung der griechischen Philosophie betrachten will, zu einem nicht befriedigend lösbaren Problem. Wo ist der Anfang dieser Entwicklung, was sind ihre »Vorläufer«, was ist bloßer »Hintergrund«? Bei der schrittweisen Ablösung des älteren Weltverständnisses durch das neue wird es keine endgültige, von allen akzeptierte Antwort hierauf geben. Aristoteles stand bereits vor demselben Problem. Die an mythische Formen gebundenen Denker vom Typ Hesiods, die er gern »Theologen« und »die aus der Nacht (die Dinge) entstehen lassen« nennt, kann er zwar hart tadeln wegen ihrer Neigung, Erklärungen anzubieten, die keine sind: Zu sagen, daß die Götter unsterblich sind, weil sie Nektar und Ambrosia genießen, heißt der Frage, warum manche Dinge unvergänglich, manche vergänglich sind, eher aus dem Weg gehen als sie

beantworten (*Metaphysik* 1000a, 9–18); und das »Mythisch-Ersonnene« nennt er hier genauerer Betrachtung nicht wert. Andererseits sind ihm doch die Frageweisen und Antworten der θεολόγοι stets gegenwärtig, und er zieht erhellende Parallelen zwischen ihnen und den Naturphilosophen (*Metaphysik* 993b, 11–14). Überhaupt ist der Mythenfreund in gewissem Sinne auch ein Freund der Weisheit, ein »philosophos« (*Metaphysik* 982b, 18–19) – müßte dann nicht auch gelten, daß der Mythendichter selbst in gewissem Sinne Philosoph sein muß?

In diesem Sinne bemühen sich moderne Textsammlungen und Darstellungen, die vor- oder besser proto-philosophischen Positionen, die in der Tradition über mythische Sänger wie Orpheus und Musaios oder in der Spruchweisheit der sogenannten Sieben Weisen, in den kosmogonischen Aussagen bei Hesiod oder Pherekydes von Syros enthalten sind, in größerem oder geringerem Umfang einzubeziehen (so beispielsweise Diels-Kranz, Kirk-Raven, Giorgio Colli; Ueberweg-Praechter, W.K.C. Guthrie).

Als gut aristotelisch kann freilich auch die Entscheidung gelten, die Vorläufer als »bloße Vorläufer« von der Darstellung auszuschließen, wie es neuerdings Wolfgang Röd (1976) und Jonathan Barnes (1979) getan haben. Denn dort, wo Aristoteles sich kritisch nach historischen Vorstufen seines eigenen Ursachendenkens umsieht, zu Beginn der *Metaphysik* (A3, 983b, 6ff.), dort setzt er gleich bei der ionischen Naturphilosophie ein und nennt Thales von Milet den »Urheber solcher philosophia«.

Erklärung der Dinge aus nicht persönlich gedachten ersten Ursachen und Prinzipien war etwas, das zuerst im kulturell fortgeschrittenen Ionien begann. Ob die geographische und geistige Öffnung zu den Hochkulturen des Ostens die Entwicklung überhaupt erst in Gang brachte und wie weit sie sie prägte, wird noch längere Zeit eine kontroverse Frage bleiben; M.L. West (1971) gab eine sehr positive Einschätzung des orientalischen Einflusses. Der »Urheber« Thales soll das Wasser als Urgrund der Dinge bezeichnet haben (eine Schrift besaß die Nachwelt nicht von ihm), Anaximenes die Luft, Heraklit von Ephesos das Feuer.

Aristoteles stuft diese Ansichten als verschiedene Erklärungen der Materialursache der Welt ein, worin zugleich der Vorwurf einer unzulänglichen und einseitigen Betrachtungsweise liegt, da die wichtigsten Ursachentypen, die er Beweg- und Formursache nennt, übersehen seien (*Metaphysik* 984a, 17). Indes kennt ja auch seine eigene Ursachentheorie die Möglichkeit, daß mehrere begrifflich unterscheidbare »Ursachentypen« sich in ein und demselben verursachen-

den Wesen realisieren (zum Beispiel *Metaphysik* 1070b, 30–32). Ebendies wird man, auch wenn die begrifflichen Distinktionen noch fehlen, den frühen All-Ursachen Wasser Feuer Luft zugute halten dürfen. Bezeichnenderweise handelt es sich um »Elemente«, die in steter Bewegung sind. Das träge »Element« Erde kommt erst bei Empedokles zu den übrigen hinzu und wird wie diese von den kosmischen Kräften Liebe und Streit bewegt. Charakteristisch für dieses Ursprungsdenken ist weit eher als die vermeintliche Orientierung an der Materie das metaphysische Einheitsstreben: Die unendliche Vielfalt der Dinge kommt aus einer identischen ἀρχή und geht in sie wiederum zurück. Diese kühne Vereinheitlichung der erfahrbaren Vielfalt trägt trotz der naiven Konkretheit der benannten ἀρχαί bereits den Ansatz zur Negation der Erfahrungsevidenz in sich, wie sie Parmenides in das griechische Denken einführte und Platon in subtilerer Form zum Nutzen der wissenschaftlichen Theoriebildung fortentwickelte.

Nicht ganz so konkret mutet die ἀρχή des Anaximandros an, eines weiteren milesischen Denkers, den die antike Tradition zwischen Thales und Anaximenes



Herakles als Träger des Himmelsgewölbes vor dem Gordischen Knoten und dem Apfel der Hesperiden in der Hand von Atlas. Vasenbild auf einer Lekythos des Athenamalers, zwischen 480 und 470 v. Chr. Athen, Archäologisches Nationalmuseum

ansetzte: Das Unbegrenzte (τὸ ἄπειρον) war für ihn der Ursprung. Es ist indes nicht anzunehmen, daß Anaximander sein ἄπειρον anders dachte als ein qualitativ nicht festlegbares und quantitativ nicht klar eingegrenztes, aber nicht notwendig räumlich unendliches materielles Etwas. Einen qualitativen Sprung des Denkens zeigt dieser Begriff nicht notwendig an: Es ließe sich auch als Rückgriff auf das hesiodische »Chaos« deuten; nach einer Andeutung des Aristoteles (*De caelo* 303b,10) scheint es aber durch seine Mittelstellung zwischen Wasser und Luft durchaus die Konkrektion dieser »Ursprünge« gehabt zu haben.

Wichtiger als der Begriff »Apeiron« (ist der »Satz des Anaximander« – denn nur ein Satz ist von ihm wirklich überliefert: »Woraus aber das Werden der Dinge ist, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung« (Fr. B1 Diels). Die Vorgänge des Wechsels sieht Anaximander mithin einer Notwendigkeit unterworfen; was an bestimmten Phänomenen zu beobachten ist – man könnte an den Ausgleich von Wärme und Kälte im regelmäßigen Kreislauf der Jahreszeiten denken –, formuliert er in einer Sprache, die noch ganz aus dem Bereich des menschlichen Rechts genommen ist, als eine Art Gesetz für alles, was ist: Man erkennt einen »ersten Ansatz zur Formulierung des Kausalprinzips« (Wolfgang Röd).

Von einem ewigen göttlichen Logos durchwaltet ist der stete Wechsel der Dinge auch für Heraklit. Die formelhafte Zusammenfassung seiner Weltsicht – πάντα ῥεῖ »alles fließt« – hat bis vor kurzem fast die Rolle einer sprichwörtlichen Wendung im Sprachgebrauch des deutschen Bürgertums gespielt. Selbst in der Mißdeutung als Rechtfertigung des Relativismus zeugt dies Wort noch von der suggestiven Kraft von Heraklits Einsicht in die Unentrinnbarkeit von Vergänglichkeit und Wandel. Platon wurde von Aristoteles als Herakliteer geschildert, der die Überzeugung vom ewigen Fluß aller Dinge durch den Glauben an die unwandelbar selbstidentische Existenz einer neu ersonnenen Art von »Dingen«, der nur dem Denken zugänglichen Ideen, kompensieren mußte (*Metaphysik* 987a,32ff.). Heraklit selbst dachte nicht daran, eine höhere Welt »hinter« der Welt zu postulieren, und doch führt auch bei ihm die Erkenntnis des unendlichen Wandels auf ein Identisches und Unwandelbares, nämlich den göttlichen Logos, der, mit dem Feuer als Urstoff identisch, zugleich substantielles Wesen und rationales Funktionsgesetz der Dinge ist. »Die Vielen« vermögen aber den Logos nicht zu erkennen: Das, was alle Dinge unerkannt eint, trennt die Menschen in nur allzu offenkundiger Weise – Mitleid und Geringschät-

zung des modernen Existenzphilosophen für die Existenzform der »Uneigentlichkeit« und »Verfallenheit« sind noch eine milde Sache im Vergleich mit Heraklits Verachtung für die, die den λόγος nicht erkennen. Die priesterliche Pose des verschlossen-stolzen Heraklit gehobenseins des Wissenden aus dem erkenntnislosen Pöbel hat die griechische Philosophie in wechselnden Formen seit Heraklit über Platonismus, Kynismus und Stoa bis zum Neuplatonismus begleitet.

Die Verachtung Heraklits gilt indes nicht etwa lediglich der Unbildung. Bildung im Sinne vielfältigen Wissens ist aufs deutlichste mitverurteilt: »Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben; sonst hätte sie es Hesiod gelehrt und Pythagoras und Xenophanes und Hekataios« (Fr. B40 Diels). Pythagoras ist Ahnherr der Schwindler (B81; B129), Homer verdient Schläge (B42). Was für Heraklit zählt, ist die Konzentration auf die verborgenen Strukturgesetze des Alls: »Alles ist eins«, in allem waltet eine »gegenstrebige Harmonie« (B51), die Gegensätze sind letztlich eins: Unsterbliche sind Sterbliche und Sterbliche Unsterbliche (B62), der Weg hinauf und hinab ein und derselbe (B60); alles Dinge Vater ist der Krieg (B53), und doch ist Gott zugleich Krieg und Frieden; und dies »allein Weise will nicht und will mit dem Namen des Zeus benannt werden« (B32). Mag Heraklit den anderen Ioniern in manchem nahestehen – auch Anaximanders ἄπειρον war unvergänglich und göttlich wie Heraklits Feuer –, die für die Milesier kennzeichnende kosmologische Naturforschung, die mit einem Interesse auch für mathematisches Wissen verknüpft war, tritt bei ihm zurück zugunsten begrifflich-intuitiver Spekulation. Introversion und Reflexion sind noch eins in den wegweisenden Sätzen: »Ich suchte mich selbst« (B101) und »Der Seele Grenzen kannst du nicht auffindig machen, ... so tief ist ihr Logos« (B45).

Zu den von Heraklit Verachteten gehörte Xenophanes von Kolophon: Sein Tadel der Immoralität der homerischen Götter (B12) und der Einfalt der anthropomorphen Gottesvorstellung – die Rinder würden, so spottet er, rindergestaltige Götterbilder machen, wenn sie es könnten (B15) – wird indes als Prototyp ethisch-philosophischer Kritik an der »positiven« Religion aktuell bleiben, solange es positive Religion geben wird. Der hier beginnende Konflikt der Philosophen mit der Volksreligion – ein Konflikt, der Sokrates den Tod, anderen die Verbannung brachte – wird sogar noch die altgriechische Volksreligion überdauern: Kaiser Iustinianus schloß im Jahr 529 n. Chr. die einst von Platon gegründete Akademie, weil der neuplatonische Gottesbegriff dem neuen christlichen Glauben nicht entsprach.

Minder revolutionär erscheint heute der härter



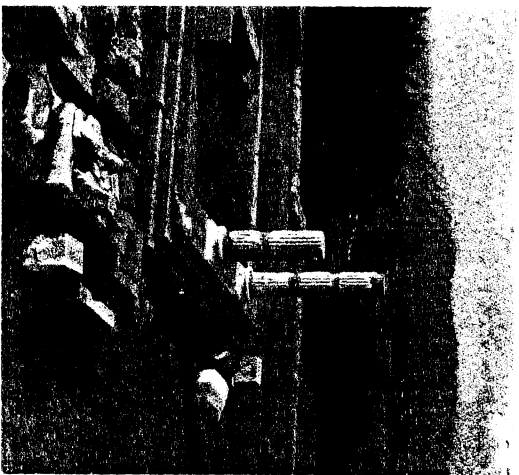
Blitzschleudernder Zeus. Bronzestatue, aus dem Zeusheiligtum von Dodona, um 470 v. Chr. Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Antikemuseum

getadelte »Erzschwindler« Pythagoras. Für die damalige Religion und Gesellschaft war er ein weit aufregenderes Phänomen: Wie Platon ihm bescheinigt (*Politia* 600b), schuf er einen neuen βίος, eine neue Daseinsform, die Askese und charakterliche Bewährung mit geistiger Schulung verband und als Preis für diese beiden Formen der »Arete« die politische Führung beanspruchte. Pythagoreische Bünde – für die das Gebot der Verschwiegenheit auch hinsichtlich der »Lehre« zweifellos eine Rolle spielte (Aristoteles Fr. 192 Rose; Aristoxenos Fr. 43 Wehrli) – beherrschten im 5. Jahrhundert unteritalische Griechenstädte, solange sie die demokratische Opposition niederzuhalten vermochten; noch im 4. Jahrhundert lenkte die Stadt Tarent der Pythagoreer Archytas, mit dem Platon in persönlichen Kontakt trat. Der Einfluß des pythagoreischen Ideals auf Platons Staatsutopien ist offenkundig. Was an »Philosophie« im Kreis des Pythagoras getrieben wurde, ist hingegen dunkel; weder Platon noch Aristoteles weisen ihm bestimmte geistige Leistungen zu. Die wissenschaftlich-philosophische Fortgeschrittenheit der Pythagoreer und ihres Meisters ist eine späte und unhistorische Glorifizierung des bewunderten Geheimbundes, wie die umfas-

sendste moderne Aufarbeitung des Quellenmaterials (Burkert, 1962/1972) gezeigt hat. Pythagoras steht mehr für die Fortführung alter religiöser Praktiken und Tabus als für den Aufbruch in geistiges Neuland. Den Anschluß an die sich entfaltende wissenschaftliche Weltsicht der übrigen Vorsokratik gewannen die Pythagoreer wohl erst mit Philolaos (spätes 5. Jahrhundert) und Archytas. Doch durch die Vermittlung Platons wurden pythagoreische Grundgedanken gleichwohl zu bleibenden Formkräften des griechischen Denkens: so die Bedeutung der zahlenmäßigen Proportion als geheimes Strukturgesetz aller Dinge; so der Gedanke von Proportion, Ordnung und Harmonie in allen Bereichen, im Kosmos ebenso wie im menschlichen Verhalten; so der Glaube an die Unsterblichkeit und Präexistenz der Seele.

Platons *Timaios* – ein frühes Beispiel für die spätere unhistorische Überbewertung pythagoreischer Wissenschaft – integriert auch umfangreiche medizinische Kenntnisse in den Welt, Seele und Mensch umfassenden Gesamtentwurf. In der Tat hatte sich die medizinische Wissenschaft nicht in Isolation von der naturphilosophischen Spekulation entfaltet, und dies war gewiß eine der Voraussetzungen für ihre Entwicklung von bloßer Heilpraxis zur Wissenschaft. Von allen Zweigen der vielfältigen vorsokratischen ἰστορία hat wohl – neben der Mathematik – die Medizin zuerst den Charakter einer Fachwissenschaft gewonnen. Wenige Namen aus der Antike sind bis heute so bekannt wie der des Hippokrates (um 460-370 v. Chr.). Zwar ist beileibe nicht alles, was im *Corpus Hippocraticum* unter seinem Namen überliefert worden ist, wirklich von ihm oder auch nur in seiner Zeit verfaßt: Die geistesgeschichtliche Analyse gerade des ältesten Bestandes der hippokratischen Schriften führt immer wieder zu neuen Datierungen. Bei aller Skepsis bleibt jedoch eine hinreichende Zahl von frühen medizinischen Abhandlungen, um den hohen Stand der ärztlichen Kunst einerseits und die methodische Reflektiertheit der griechischen Medizin des 5. Jahrhunderts andererseits eindrucksvoll zu belegen. Probleme von allgemeinerem naturwissenschaftlichen Interesse wurden in der medizinischen Literatur mit vorbildlicher Umsicht – und entsprechender Wirkung auf Begriffsbildung und Problembewußtsein der übrigen Wissenschaft – diskutiert: das Verhältnis zwischen der Erscheinung, dem Symptom, und seiner tieferen Ursache; das Verhältnis zwischen der allgemeingültigen Regel und den Erfordernissen des Einzelfalles; ferner der Gegensatz zwischen natürlicher und »übernatürlicher« Erklärung (am Beispiel der »heiligen Krankheit« genannten Epilepsie).

Platon schrieb Hippokrates die Überzeugung zu,



Das Akklepion im Besitz der *Ärzteschule auf Kos*, der *Hermat des Hippokrates*. Blick auf die Reste eines *Antientempels*, 3. Jahrhundert v. Chr.

man könne den menschlichen Körper erst kennen, wenn man die Natur des Alls kenne (*Phaidros* 270c). Diese Verbindung des empirisch ausweisbaren Einzelwissens mit der umfassenden Naturspekulation war nach dem Ausweis der Fragmente des Arzphilosophen Alkmaion (um 500) schon lange vor Hippokrates angestrebt worden. Alkmaion erklärte die Gesandtheit als »Gleichberechtigung« (*isovopitá*) der im Körper wirkenden gegensätzlichen Kräfte. Nach diesem Modell konnten aber auch die größeren Abläufe in der Natur, ja die Ordnung des gesamten Kosmos gedacht werden. Ob Alkmaion wirklich, wie die antike Tradition behauptet, Pythagoreer war, ist umstritten. Vielleicht ist sein Begriff der *isovopitá* eher eine Vorwegnahme als eine Umwandlung der pythagoreischen »Harmonie« oder eine unabhängige Parallelentwicklung dazu.

Neue Maßstäbe für das Denken setzten indessen Parmenides von Elea (frühes 5. Jahrhundert) und sein Schüler Zenon. Sofern sie allerdings Vielfalt und Bewegung leugneten, wird man ihre Position vom Standpunkt der Naturphilosophie aus als dem Wahnsinn nahekomend bezeichnen dürfen – so Aristoteles (*De generatione et corruptione* 325a.19), der jedoch weiß, daß ihre Fragestellungen im Grunde anderer Ordnung sind und ihnen daher ein eigenes philosophisches Interesse zubilligt (*Physik* 185a.20). Zwar wurde Parme-

nides' hexametrisches Lehrgedicht, wie manchmal vorsokratische Schrift auch, unter dem Titel *Περὶ φύσεως* geführt, doch das eigentlich Belangvolle daran, das was dem der »*Physis*« gewidmeten Teil voranstellt war: Erwägungen über Erkenntnis, Wahrheit, Sein. Es ist die scharfe Trennung zwischen solch Erwägungen und den objektgebundenen Aussagen über die Erfahrungswelt, die den Eindruck eines qualitativ neuen Schrittes im philosophischen Denken hervorruft – manche sprechen hier von der »Grundlegung der abendländischen Ontologie«. Hier wird nicht primär gefragt, was die Dinge eigentlich sind (Was ist die Luft oder Feuer), auch nicht, was ihren Wandel in ihre Wechselwirkungen ordnet (die Notwendigkeit oder der Logos), sondern zuvor noch wird gesagt: »Sein zu denken ist. Nicht zu denken ist das Nichts.« Ohne des Seiende fällt das Denken nichts (Fr. B8a, D-K). Denkbar ist folglich nur das *istá* (*ésti*) oder das »Seiende« (*τὸ ὂν*), und diesem kommen alle durch die Tatsache, daß es ist, die Merkmale der Einheit und Einzigkeit, der Ganzheit und Vollständigkeit der Ungewordenheit und Unvergänglichkeit, der Unbewegtheit und gleichmäßigen Gerdtheit (Fr. 8.1–49). Und weiteres läßt sich schon nicht mehr mit Wahrheit vom Sein sagen. Als Wohlgerundetes ist es zwar weder raumlos noch gestaltlos, aber von allen anderen möglichen Bestimmungen ist es befreit. Wäre irgend etwas anderes an ihm oder vor ihm oder außer ihm, so wäre dieses andere Nichtseiende.

Nichts anderes ist oder wird sein außer dem *ὂν* (B8.36). Andersheit wäre Nichtsein, das scheint für Parmenides im Begriff Seins selbst zu liegen. Erst Platon wird gegen »Vater Parmenides« festhalten, daß »Sein die Bestimmtheit eines Begriffs durch einen anderen bezeichnet, weswegen die »Andersheit« gegenüber solchen »Sein« zwar die Existenz dieser einer Bestimmtheit, nicht aber die anderer Bestimmtheiten negiert. Und Aristoteles, der zwar an Platons Überwindung des parmenideischen Dilemmas, nicht aber an dessen Reverenz für den Gründer der Ontologie partizipiert, nennt die ganze Fragestellung (einschließlich der platonischen Lösung) »atmodische« (*Metaphysik* 1089a.2).

Für die Zeitgenossen des Parmenides und zumindest noch für die nächste Generation blieb sein Seinsbegriff das Aktuellste überhaupt. Während sein Schüler Zenon neue Aporien formulierte, die die Existenz der Sinne in der Weise des Meisters beiseite schoben und das bisher Selbstverständliche undenkbar machten – womit zugleich die Fähigkeit des abstrakten Denkens in ungeahnter Weise provoziert und geschult wurde: Ein Ertrag der zenonischen Dialektik war die Entdeckung der Aporien des Begriffs des Unendlichen

mühten sich andere, die Naturphilosophie zu retten, der durch Parmenides der Boden entzogen schien. Vielfalt und Bewegung der Dinge konnten die »Physiker« nicht preisgeben; aber parmenideisch waren die folgenden Weltentwürfe insofern, als sie im Wandel ein Unwandelbares ansetzten, etwas Selbstidentisches wie Parmenides' Sein: die nachmals klassischen wie Parmenides' Feuer, Wasser, Luft und Erde gewordenen Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde (Empedokles), die unvergänglichen und unfazitbaren Atome (Demokritos), die in sich homogenen, rein teilbaren Substanzen (Anaxagoras). Die unendlich teilbare der erfahrbaren Welt erklärte sich dann als wechselndes Zusammenstreben des ewig gleichsam als zugrundeliegenden.

Klar konzipierte man im 5. Jahrhundert auch den Begriff der Ursache des Wandels: Empedokles sprach etwas mythisch noch, wie bei einem Anhänger der pythagoreischen Seelenwanderungslehre und Eiferer gegen blutige Opfer nicht anders zu erwarten – von Liebe und Streik als kosmischen Kräften. Anaxagoras nannte die höchste Ursache »Nus« (*νους*), während die Atomisten den Zufall als Grund der Wirklichkeit anerkannten. Dieser klühe Gedanke traf beim teleologisch denkenden Aristoteles nur auf Spott (erst die neuzeitliche Naturwissenschaft konnte ihn fruchtbar werden lassen). Anaxagoras' »Nus«-Begriff hingegen, so liest man in Platons *Phaidon* (97b ff.), habe Sokrates' Hinwendung zur Ideenhypothese ausgelöst.

Sokrates und die Sophistik

Bedeutende Forscher wie John Burnet haben dies als Aussage über den historischen Sokrates genommen; heute neigt man dazu, eher ein Stück platonischer Autobiographie darin zu sehen – Sokrates' Denken hingegen bleibt schwer einzuordnen; das gilt für das Brechte (wieweil vom frühen Platon geht auf ihn zurück) ebenso wie für seine Anfänge (was wurde wirklich bestimmend für ihn?). Aristoteles spricht ihm »Mäuspekulation und Ideenmetaphysik ab« (*Metaphysik* 987b.1–4; 1078b.30), weist ihm aber die Prominenz in der Definition ethischer Begriffe zu – und damit auch in der Kunst des Definierens als logischer Leistung.

Fest steht, daß Sokrates seinem Fragen nach dem Wesen der »Tugenden« eine theologische Rechtfertigung gab, die sehr persönliche Züge trug; und daß er es im Kampf gegen zwei sehr unterschiedliche Gegner gewinnen mußte: einmal gegen die intellektuell motivierte, sophistische Relativierung der Werte, so-

dann gegen den Anspruch der athenischen Bürgerschaft, das Wissen von der *doxetá* zu besitzen.

»Relativierung der Werte« ist ein Schlagwort, das erst durch die platonische Restauration, die auf den geistigen Aufbruch in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts folgte, mit einer philosophischen Begründung versehen wurde. Natürlich strebe niemand so etwas wie eine »Relativierung« der Werte an. Man stelle jedoch die Frage, worauf Werte beruhen – auf natürlichen Gesetzmäßigkeiten oder auf menschlichen Setzungen, auf der *Physis* oder auf dem *Nomos*. In der Praxis mag das vor allem als Infragestellung des Vorrangs der auf ihre »viele Artung« pochenden herrschenden Schichten empfunden worden sein – als Relativierung von Standeswerten also. Aber die Entscheidung für die eine oder die andere Antwort definiert noch nicht eine ethische Position: Die menschliche Herkunft der Werte kann als Vorzug oder als Schwäche ausgelegt werden und je nachdem auf Gesetzlichkeit oder Gesetzesverachtung führen, die *Physis* kann als Begründung des »Rechtes des Stärkeren« angesehen werden, kann aber auch als Modell des angestrebten und des sozialen Friedens fungieren. In jedem Fall aber führt die Alternative dazu, das Bestehende zu überdenken. Das darin enthaltene revolutionäre Potential wurde verstärkt durch den Umstand, daß die so fragenden Denker in ihrer Mehrheit zugleich eine intellektuelle Schulung anboten, nicht selbsten mit dem erklärten Ziel, den Lernenden in der politischen Auseinandersetzung überlegen zu machen. Die gleiche Zielsetzung für die forensische Auseinandersetzung lautete: »die schwächere Sache zu stärken machen«. Obschon dieses Programm nicht mehr bedeuten mußte als die kunstmäßige aber legale Nutzung aller argumentativen und juristischen Möglichkeiten eines zunächst aussichtslos scheinenden Falles, wurde es von unreflektierten Kritikern sogleich als Anleitung zum Betrug verdächtigt, wozu es freilich auch mißbraucht werden konnte. Hinzu kam, daß die erwähnte Frageweise nach der Begründung der Werte auch auf die Grenzen des Wissens führen konnte: Wer sich auf göttliches Recht berief, konnte gefragt werden, woher er denn von solcher Rechtssetzung wisse. So ist es wohl kein Zufall, daß derselbe Protagoras, der politische Ordnung sozusagen »demokratisch« legitimierte aus einer allen Menschen angeborenen Fähigkeit des Rücksichtnehmens, zugleich die Sätze schreiben konnte: »Alle Dinge Maß ist der Mensch« (B1) und »Über die Götter habe ich keine Möglichkeit zu wissen, weder daß sie sind noch daß sie nicht sind« (B4). Sokrates wollte statt des Menschen – statt des einzelnen – die überindividuell erkennbare *doxetá* als Maß, und an der Existenz Apollons, in dessen Auftrag



Sokrates. Römische Marmorkopie eines Bronzeoriginals, wohl der im Pompeion in Athen aufgestellt gewesenen Philosophen-Statue des Lysippos, aus der Zeit um 340 v. Chr. Rom, Museo Nazionale Romano

er zu philosophieren meinte, zweifelte er so wenig wie an der seines Daimonion.

Während die Gegnerschaft der ›Sophisten‹ – ausländischer Intellektueller also – dem Stadtbürger Sokrates nicht gefährlich werden konnte, ihm eher Sympathien bei den Mitbürgern hätte einbringen müssen, wurde ihm das kritische Hinterfragen der Denkgewohnheiten der konservativen Athener sehr bald zum Verhängnis. Wie die 423 v. Chr. aufgeführte Komödie *Die Wolken* von Aristophanes zeigt, machte man sich schon sehr bald nicht mehr die Mühe, den stadtbekannten Sonderling von den suspekten Neuerern der Aufklärungsbewegung zu trennen, man warf ihm die spezifisch naturwissenschaftliche ›Asebie‹ vor, die Welt durch ›Meteorologie‹ zu entgötlichen – so als wäre Anaxagoras der Beschuldigte. Mehr als zwanzig Jahre später entdeckte man die spezifisch sokratische ›Asebie‹, die Berufung auf die innere Stimme, die er sein Daimonion nannte. In der Anklageschrift hieß ethisches Forschen ›Jugendverführung‹, ethische Gewißheit ›Einführung neuer Götter‹. Während mißliebige Fremde lediglich die Stadt verlassen mußten – so Anaxagoras, vielleicht auch Protagoras (Diogenes Laertios 9, 54) –, endete dieser Konflikt zwischen politisierter Religion und Philosophie mit dem Tod des Denkers.

Sein Sterben war indes kein Unfall oder Mißgeschick, sondern muß als philosophische Tat verstanden werden. Zumindest lassen Platons *Apologie*, *Kriton* und *Phaidon* keinen Zweifel daran, daß Sokrates sterben wollte. Durch diese Tat rückt er und durch ihn das Denken in eine neue Dimension: Sosehr die bisherigen Philosophiebegriffe die üblichen Formen menschlichen Erkennens hinter sich ließen – der rationale Welterklärer ließ den Wahrheitsanspruch der Mythen hinter sich, der Sucher nach dem Selbst und dem einen Logos die bloße ›physiologia‹, das nur sich selbst verpflichtete Seinsdenken alle anderen Formen der Reflexion, und die pythagoreische Begründung eines von Prinzipien geleiteten βίος ließ das bloße Denken hinter sich als eine neue, integrale philosophische Existenzweise –, ebensosehr scheint Sokrates mit dem bejahten Tod für die Verteidigung der Wahrheit über das bloß Menschliche hinauszuwachsen. Der Vergleich mit Jesus schien dem jungen Hegel die richtige Perspektive zu liefern; und Sokrates verdiente in dieser Sicht sogar den Vorzug, verhalf ihm doch keine göttliche Natur zu seiner Tat.

Zunächst war Sokrates für die Griechen allerdings ein sehr menschlicher Streitfall: Einige Jahre nach seinem Tod erschien noch eine literarische Anklageschrift gegen ihn von einem Polykrates; seine Schüler setzten sich gleichfalls mit literarischen Mitteln zur Wehr, je nach Talent und Temperament: Xenophons nüchternes Sokrates-Porträt sollte wohl in manchem eine Korrektur des platonischen Heiligenbildes sein. Auch zahlreiche andere schrieben über den von der Bürgerschaft gemordeten Denker. Der persönlich verpflichtende, buchlos philosophierende Frager löste eine ganze Literatur aus, die Literatur der ›Sokratikoi Logoi‹. Erhalten sind hiervon nur die beiden Genannten, philosophisch bedeutsam ist hiervon nur das Werk Platons.

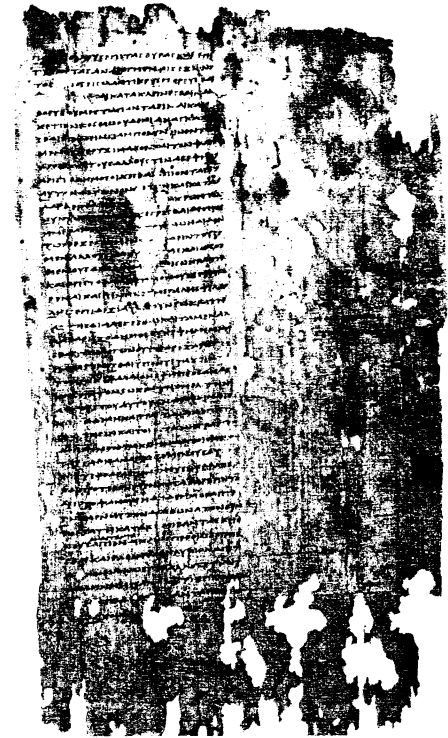
Platon

Die in die politische und intellektuelle Gemeinschaft hineinwirkende philosophische Tat des Sokrates blieb natürlich für Platon, wie für jeden anderen, unüberholbar. Der autobiographische 7. Brief sieht den Rückzug Platons von der Politik im Zusammenhang der oligarchischen Staatsverbrechen seines Onkels Kritias und des demokratischen Staatsverbrechens an seinem Lehrer Sokrates. Sieht man vom existentiellen Aspekt einmal ab, so ist allerdings auch Platons Philosophie ein fortwährendes und in diesem Ausmaß nicht

voraussehbares Hinausgehen über das bisher Dagewesene. Denken als alles bestimmende Lebensform, als philosophischer βίος: Erziehung und Funktion der Philosophen als Herrscher in der Staatsutopie der *Politeia* zeigen überdeutlich, daß das pythagoreische Ideal für Platon seine Gültigkeit behielt und durch die Einbeziehung der gesamten Gemeinschaft unter die Leitung des Denkens eine entscheidende Vertiefung erfuhr. Die Verstrickung Platons in die sizilische Politik in den Jahren um 366 war ein Versuch, von der Utopie in der Wirklichkeit zu kommen (7. Brief 328bc). Der Versuch schlug fehl, erfolgreich blieb hingegen der frühere Versuch, in der Akademie eine Lebensgemeinschaft der Philosophierenden zu verwirklichen. Allseitige Pflege der Wissenschaften wurde das Kennzeichen der platonischen Akademie, ihr standen Mathematiker und Astronomen nahe (Theaitetos, Eudoxos), in ihrem Kreis erhielten Botanik und Zoologie, Logik und Rhetorik, Politik und Ethik ihre systematische Grundlegung. Aber alle Wissenserweiterung war bezogen auf ein oberstes Erkenntnisziel, das Platon ›das Gute‹ nannte und nicht allein als Orientierungsmarke für das menschliche Wollen, sondern mehr noch als Erklärungsprinzip der ontologischen Struktur der Wirklichkeit konzipierte: Der platonische Dialektiker, der sein Leben der Erkenntnis der Idee des Guten widmet, verwirklicht im βίος θεωρητικός eine eigene, allen anderen übergeordnete Lebensform und betreibt zusammen damit die sokratische ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς, die ›Sorge für seine Seele‹. Denken als nur sich selbst verpflichtete Eigengesetzlichkeit: Indem Platon die ›Idee‹ als das selbstidentische Wesen einer Sache zum zentralen Denkmittel macht und es bewußt (*Phaidon* 99d ff.) aus der Botmäßigkeit der Erfahrung löst, kommt erst bei ihm die parmenideische Intention auf ein ›reines‹ Denken zur Erfüllung; Platon bleibt nicht beim sterilen ›Einen-Seienden‹ stehen, sondern eröffnet den weiten Bereich der begrifflichen Strukturen, die er als reale Strukturen nicht nur in den erfahrungsunabhängigen mathematischen Sachverhalten vorfindet, sondern ebenso auf dem Feld der Ethik. Denken als rationale Ursachenforschung: Indem die Ideenhypothese zurückführt auf eine letzte unbedingte ἀρχή und von hier aus das Bedingte und das Abhängige rekonstruierend verstehbar macht, ist dem platonisch Denkenden die Aufgabe gestellt, von einer Universalontologie (oder ›Dialektik‹) aus die einzelnen Erkenntnisbereiche zu fundieren und bis in die Konkrektion der Einzelforschung hinein zu verfolgen. In diesem Sinne ist das naturphilosophische Werk *Timaios* die Vollendung der ionischen ›physiologia‹, in der nicht nur die Spekulationen über die Grundsubstanz bei den Milesiern und der ›Nusc‹-Begriff des

Anaxagoras aufgehoben sind, sondern überdies auch der materialistische Atomismus Demokrits durch einen mathematisierenden Atomismus der elementaren Strukturen der Materie ersetzt wird, der nicht von ungefähr gerade von Naturwissenschaftlern des gegenwärtigen Jahrhunderts als der fruchtbarere Ansatz gewertet wird (Carl Friedrich von Weizsäcker). In diesem Sinne ist aber auch Platons Philosophie der staatlichen und der individuellen Ethik zu verstehen: Die Ergebnisse der von ihm ›Sophisten‹ genannten Aufklärer werden in ihr fortgeführt, neu überdacht und letztlich durch die Rückbindung an die eine ἀρχή umgewertet. Nicht der Mensch ist das Maß der Dinge, wie Protagoras gelehrt hatte, sondern Gott (*Nomoi* 716c).

Gott das Maß der Dinge? Wer an solchem Maß zu messen versteht, wird sich auch das Recht zuschreiben, anderen seine maßgebende Erkenntnis zu ihrem



Das ›Symposion‹ von Platon. Papyrus-Fragment mit dem Schluß und dem Titel des philosophischen Dialogs, aus Ägypten, 2. oder frühes 3. Jahrhundert n. Chr. Kairo, Ägyptisches Museum

eigenen Glück aufzuzwingen. In der Tat haben die Philosophenkönige in Platons *Politeia* das Recht, die Untertanen zu ihrem Wohl zu täuschen, in den *Nomoi* haben die Magistrate die Pflicht, religiös Anderdenkende zum Zweck der Besserung in ein »Haus der Besinnung« genanntes Gefängnis einzusperren (909a), die Unverbesserten zu töten. Man hat sarkastisch bemerkt, daß Sokrates der sicherste Anwärter auf einen Platz in Platons psychiatrischer Klinik für Dissidenten gewesen wäre. Karl Popper hat mit Leidenschaft die totalitären Züge der platonischen Staatsutopien gegeißelt; die Verteidiger Platons konnten ihm einzelne Fehlinterpretationen nachweisen – doch daß der Satz, daß »niemand, weder Mann noch Weib, jemals ohne Führer sein soll« (*Nomoi* 942a, 7), in der Tat die Quintessenz des zweiten Idealsstaatsentwurfs ausdrückt, ist durch solche kleinliche Gegenkritik nicht widerlegt. Man muß es unumwunden zugeben: Platons edler Kampf gegen die moralische Aufweichung durch die »Sophistik« endet in gänzlich sophistischer totaler Unterordnung des Individuums unter die Staatsmacht.

Dennoch wird Platon heute gerade in Ländern mit bewährter antitotalitärer Tradition am intensivsten studiert. Erklärbar ist dies nur durch den großen Reichtum der Dialoge an ethischen, soziologischen und staatsphilosophischen Einsichten im einzelnen sowie durch die singuläre synthetische Kraft der platonischen Darstellungsweise, die nicht etwa dazu mißbraucht wird, die eigene Sicht dem Leser aufzuzwingen, sondern die ebenso in den Dienst der gegnerischen Standpunkte gestellt wird: In voller Lebensgröße und in ungeschwächter, bisweilen dämonischer Lebendigkeit stehen die Partner, mit denen Platon seinen Sokrates ringen läßt, vor dem Auge des Lesers. So erhält das von Platon abgelehnte Credo aller echten Demokratie, daß jedermann das politisch Gute zu beurteilen imstande ist, eine glänzende Verteidigung durch den »liberal« denkenden Protagoras (*Protagoras* 320eff). Die relativistische Erkenntnistheorie desselben Denkers wird im *Theaitetos* in einer Auseinandersetzung entwickelt, die Schritt für Schritt nachvollziehen gerade für den heutigen Zweifler an letztgültiger Wahrheit lohnt: Man wird nicht finden, daß der Gegner unter Wert repräsentiert ist, und für manch einen Interpreten bleibt er sogar unwiderlegt. Auch die bewußte Befähigung des Unrechts im politischen wie im individualistischen Rahmen als von der Natur legitimiertes »Recht des Stärkeren« wächst durch die verblendende Kraft des literarischen Porträts – des Kalikles im *Gorgias*, des Thrasymachos in *Politeia* I – über die Dimension einer nur theoretischen Streiffrage hinaus. Platon konnte es wagen, die Verteidigung der

Gerechtigkeit durch Kalikles als Ideologie der Schwachen entlarven zu lassen; Nietzsche geriet in den Bann dieses Gedankens – und hat es vermieden, auf sein Vorbild in diesem Zusammenhang Bezug zu nehmen. Obschon selbst ein überragender Stilist, hat er es doch nicht gewagt, die philosophische Fehle auch als literarisches Kräftemessen aufzunehmen.

Die unvermindert fortwirkende Ausstrahlungskraft der Dialoge als philosophischer Dichtung hat die moderne Platon-Forschung auf einen seltsamen Irrweg geführt: Man konnte sich nicht damit abfinden, daß Platon, der unvergleichliche Darsteller lebendigen Denkens, alle schriftliche Darstellung von Philosophie als starr verurteilt und vom Philosophen bewußte Zurückhaltung in der philosophischen Mitteilung fordert (*Phaidros* 274b–278e). So verfiel man auf den Ausweg, zu erklären, Platons Verurteilung der Schriftlichkeit schließe alles ein, nur nicht die eigenen Schriften – eine Auffassung, die am Text nicht den geringsten Rückhalt findet. Man ersann eine ganze Theorie des Dialogs als eines Buches, das seinen Charakter als Buch zu überspringen vermag (Schleiermacher, Friedländer, Gundert und andere), nur um ihn Platons Verdikt gegen alles schriftlich Fixierte zu entziehen. Schließlich handelte es sich um Platons eigenes Verdict handelt und machte denen, die folgerichtig mit einer nur mündlich entwickelten, über die Dialoge hinausgehenden Prinzipientheorie rechneten, den Vorwurf, die Dialoge »abzuwerten«. Indes hatte schon Eduard Zeller im 19. Jahrhundert gesehen, daß der 7. Brief für Platon selbst bewußte Zurückhaltung in der Mitteilung wesentlicher philosophischer Einsicht – eine »esoterische« Haltung also – bezeugt. Zellers allzu einfacher Ausweg, den Brief aus eben diesem Grund für unrecht zu erklären (Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung II 1, 1922² 485, Anm. 1), wird heute nur noch wenigen zusagen. Über kurz oder lang wird man die Künstlichkeiten einer Dialogtheorie, die sich an den klaren Aussagen des *Phaidros* und des 7. Briefs vorbeidrücken will, aufgeben und den Versuchen, die mündliche Prinzipientheorie Platons zu rekonstruieren (Hans Joachim Krämer, Konrad Gaiser, Heinz Happ, John U. Findlay; zu Beginn des 20. Jahrhunderts schon Leon Robin, Julius Stenzel, Theodor Gomperz), die ihnen gebührende Beachtung schenken – denn gänzlich verloren ist das, was Platon nur mündlich dargelegt hat, zum Glück nicht: Kein Geringeres als Aristoteles hat beachtliche Bruchstücke einer platonischen Philosophie erhalten, die so nicht in den Dialogen zu finden ist. Methodisch verfehlt sind die gelegentlich noch vorgebrachten Versuche, die Dialoge gegen die aristotelische und anderweitige Überlieferung der mündlichen



Bildnerische Entsprechung zur platonischen Dialogform im Dualismus von Idee und Erscheinung in der spätclassischen Skulptur: Jungling mit Bruder und Hund vor dem Vater. Grabrelief, aus dem Ilisos, zwischen 340 und 330 v. Chr. Athen, Archäologisches Nationalmuseum

chen Philosophie Platons auszuspielen; in einem historisch adäquaten Platon-Bild muß sich die Interpretation beider Komplexe ergänzen.

Die philosophisch schwerfällige Rekonstruktion dieser mündlichen Philosophie kann hier nicht in extenso entwickelt werden. Es handelte sich um einen Versuch, alle Züge der Wirklichkeit auf zwei letzte Prinzipien (*ápyai*) zurückzuführen. Das Wesen der »Idee des Guten«, die als *ápyi* auch im VI. und VII. Buch der *Politeia* fungiert, faßte Platon als das Eine (*év*), dem er als Prinzip der Vielheit, der Andersheit, der Bewegung und der Negativität die »Unbestimmte Zweifelt« (*áporos* *óvós*) entgegensetzte. Durch die Einwirkung des positiven Formprinzips auf das unbestimmte materielle Prinzip wird alles »generiert«, auch die Ideen, die vermeintlichen ontologischen Letztinstanzen der Dialoge. Ja, die Ideen sind nicht einmal das erste in dieser unzertrennlichen Erzeugung; »vor« ihnen kommen noch die idealen Zahlen; »nach« den Ideen hat Platon

die Objekte der Mathematik als einen Zwischenbereich mit eigenem ontologischen Status angesetzt – zwischen Ideen und Erscheinungswelt. Die besondere Affinität dieses Zwischenbereichs zum Bereich der Psyche wird auch an einer Dialogstelle (*Tymaios* 35ab) sichtbar: Der ontologische Dualismus der Dialoge (Ideenwelt – Erscheinungswelt) war in der mündlichen Prinzipientheorie ausgeweitet zu einer differenzierteren »Schichtung« der Seinsbereiche. Der in den Testimonien mehrfach belegte Gedanke der begrifflichen »Konstruktion« läßt es legitim erscheinen, von einem ontologischen »Ableitungssystem« zu sprechen (Theodor Gomperz).

Rhetorische Paideia

Während heute Platon, gemäß den Hinweisen in seinen eigenen Dialogen, vorwiegend in ideller Auseinandersetzung mit der Aufklärungsbewegung des 5. Jahrhunderts gesehen wird, die die Philosophie statt als kosmische Spekulation als Ausbildung zu ethischer und politischer »Füchtigkeit« verstand und sie so »vom Himmel herunterholte« – denn dies war gewiß nicht erst die Leistung des Sokrates, wie Marcus Tullius Cicero meinte –, stand er in seiner Zeit fast ein halbes Jahrhundert hindurch in sehr realer Konkurrenz mit einem unmittelbaren Nachfahren der Sophistik, mit Gorgias' Schüler Sokrates. Auch Sokrates hatte eine »Schule« in Athen, bildete Redner, Geschichtsschreiber und Politiker aus; auch er hatte ein ausgeleitetes Konzept von *φιλσοσοφία*, in dem allerdings das gesicherte theoretische Wissen (die *ἐπιστήμη*) keinen Platz hatte, da es der menschlichen Natur nicht erreichbar sei (*chitidais-Rede* 261–271), und das statt der vermeintlich kleinteiligen Genauigkeit der Wissenschaftlichkeit praktikable Vernünftigkeit, politische Weisheit und vor allem die Vollendung in der Kunst der Rede verhielt. Es ist nicht leicht nachzuvollziehen, daß für die gebildete Öffentlichkeit Griechenlands die rhetorische »paideia« und »philosophia« des Sokrates eine ernsthafte Konkurrenz zum platonischen Bildungsideal darstellen konnten. Doch ist dieses Denken heute eben vom schließlichen Sieg der Philosophie über die Rhetorik geprägt. Das ungleich größere prägende Potential der platonischen Schriften für Sprache, Denken und Empfinden der Griechen konnte sich aber erst im Lauf der Jahrhunderte zu voller Wirksamkeit entfalten. In der Mitte des 4. Jahrhunderts konnten Sokrates und sein Kreis noch hoffen, der Akademie den Rang abzulassen. Sokrates' politische Sendeschrei-

ben fanden jedenfalls Gehör; wie einst Gorgias forderte auch er den panhellenischen Krieg gegen die Perser, als dessen Anführer er zuerst Athen und Sparta, später Makedonien sah. Gleichzeitig waren aber Anhänger der Akademie als politische Berater, mitunter als Gesetzgeber in verschiedenen Städten tätig. Der Sturz der größten griechischen Militärmacht, der des Tyrannen Dionysios II. von Syrakus, war das Werk Dions, eines Freundes Platons. Während Athens Macht nach dem Zusammenbruch des Zweiten Seebundes gering blieb, war der geistige Einfluß der beiden so unterschiedlichen Vertreter athenischer φιλοσοφία auf das politische Denken von größter Bedeutung. Wenige Epochen der griechischen Geschichte zeigen eine so unmittelbare Wechselwirkung von Philosophie und Politik.

Aristoteles

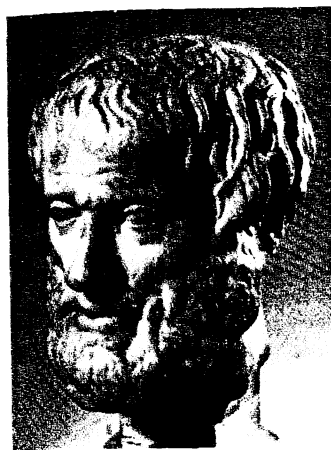
Noch zu Lebzeiten Platons und Isokrates' versuchte der junge Aristoteles, dem akademischen Ideal des geistigen Lebens auch vor dem Forum der Gebildeten zum Sieg über die isokrateische Konzeption zu verhelfen. Kurz vor 350 veröffentlichte er ein Sendschreiben an einen kyprischen Fürsten, den im Hellenismus und noch zur Zeit Ciceros viel gelesenen *Protreptikos*, der heute nur noch in Fragmenten (die sich vor allem aus Iamblichos' *Protreptikos* gewinnen lassen) faßbar ist. Diese Fragmente genügen, um die überlegene Antwort, die die Akademie durch ihr genialstes Mitglied dem Bildungsideal der isokrateischen *Antidosis-Rede* (353 v. Chr.) erteilen ließ, mit hinreichender Deutlichkeit hervortreten zu lassen. »Philosophia« als reine theoretische Forschung ist zwar »unnütz« im Sinne des banausischen Nützlichkeitsdenkens, indes ist sie die einzige Betätigung, die wirklich Selbstzweck sein kann – alles andere muß seinen Nutzen für sie ausweisen, sie selbst hingegen ist als die ἐνέργεια des Höchsten und Besten im Menschen, des Geistes, zugleich die Erfüllung des eigentlich Menschlichen und somit der dem Menschen durch seine Natur vorgezeichnete Weg zur Eudämonie. Diese anthropologische Grundlegung des Strebens nach Wissen um des Wissens willen blieb für Aristoteles nach dem Ausweis der *Metaphysik* (A2) und der *Nikomachischen Ethik* (X7) unverändert gültig in allen Perioden seines Schaffens.

Die als »Betrachtung der Wahrheit« (θεωρία τῆς ἀληθείας) verstandene φιλοσοφία umfaßt sowohl die Wissenschaften als auch das Nachdenken über die Prinzipien (ἀρχαί) des Seins und des Denkens. Über-

aus charakteristisch für das intellektuelle Selbstbewußtsein der Akademie und wohl auch des jungen Aristoteles selbst ist jenes Fragment des *Protreptikos*, in dem auf Grund des ungeheueren Fortschritts der letzten Jahre die Erwartung des baldigen definitiven Abschlusses der Wahrheitsbemühungen der φιλοσοφία geäußert wird (Fr. 8 Ross). Mit dem ungeahnten Fortschritt kann nur die Gesamtheit der philosophisch fundierten Einzelforschung gemeint sein, die in Platons Akademie von namhaften Gelehrten auf zahlreichen Gebieten – der Astronomie, Geometrie und Arithmetik ebenso wie in Botanik und Biologie – geleistet wurde. Aristoteles selbst hat im Laufe seines Lebens im naturwissenschaftlichen Bereich vor allem die Biologie in exemplarischer Weise zur Wissenschaft ausgebaut, sein Nachfolger Theophrastos tat die gleiche Arbeit für die Botanik; beide konnten an Speusippos' Werk *Homoia* anknüpfen. Weniger bekannt ist, daß Aristoteles auch für die Geschichtsforschung bedeutende Grundlagenarbeit leistete: Er erstellte eine Liste der Sieger bei den delphischen Spielen, was für die Chronologie wichtig war; er ließ die Verfassungen von einhundertneundfünfzig Griechenstädten aufnehmen, wovon allein die von ihm selbst geschriebene Verfassungsgeschichte Athens erhalten ist; vor allem aber zeigen die doxographischen Abschnitte seiner systematischen Werke, daß erst bei ihm so etwas wie eine quellenmäßig breit orientierte, trotz gewisser Gewaltsamkeiten auf Genauigkeit bedachte Erfassung der Ergebnisse früherer Denker, kurz der Ansatz zu einer ernstzunehmenden Philosophiegeschichtsschreibung, zu erkennen ist. Auch hierin führte Theophrast seinen Lehrer fort: Seine *Physikōn doxai* wurden die Grundlage aller späteren philosophischen Doxographien und bleiben damit weitgehend auch für das heutige Wissen von den Vorsokratikern bestimmend.

Und doch hätte Aristoteles selbst das bisher Genannte wohl nur als Beiwerk betrachtet, dazu vielleicht auch noch dieses: Er befaßte sich mit Rhetorik, und es entstand das bedeutendste Werk dieses an reflektierten Handbüchern reichen Wissensgebietes; er befaßte sich mit Dichtkunst, und es entstand die einflußreichste Poetik der Geschichte, die zugleich Bausteine für eine philosophische Ästhetik überhaupt enthält. Er arbeitete die Denkformen der reichentwickelten griechischen Disputierkunst auf und war sich des pionierhaften Charakters dieser Leistung auch bewußt (*Sophistische Widerlegungen* 34).

Von entscheidender historischer Bedeutung war aber seine Entdeckung und systematische Beschreibung der Struktur der gültigen Schlüsse – Kant konnte mehr als zweitausend Jahre nach ihm sagen, die formale Logik habe seit Aristoteles keinen Fortschritt



Aristoteles. Römische Marmorkopie eines Bronzeoriginals des späten 4. Jahrhunderts v. Chr. Wien, Kunsthistorisches Museum, Antikensammlung

gemacht. Das mag der stoischen Logik und der Logik des Hochmittelalters nicht gerecht werden, es zeigt jedoch das überragende Gewicht der grundlegenden Tat, die in der Formalisierung der Logik bestand. Den Späteren schien Aristoteles in seinen logischen Schriften, zu denen sie im weiteren Sinne auch die Theorie des wissenschaftlichen Beweises (in den *Analytika Posteriora*) zählten, ein umfassendes Werkzeug, Organon, des Denkens hinterlassen zu haben.

Auf das *Organon* folgen in der überlieferten Anordnung seiner Schriften die naturwissenschaftlichen Werke, von denen aber die *Physikvorlesung* und die Bücher *Von der Seele* nicht so sehr Naturwissenschaft als vielmehr deren philosophische Grundlegung bieten: die prinzipielle Reflexion der Begriffe, mit denen die Natur als das Bewegte überhaupt und die pflanzliche und tierische Natur als das durch »Seeler« Bewegte zu verstehen sind. Auch hier weiß Aristoteles, daß er zum Teil in Neuland vorstößt, so mit seiner berühmten Untersuchung über den Begriff der Zeit (*Physik* IV, 10–14).

Doch die Philosophie der Natur, mit der Aristoteles – über Platon hinweg die ältere Tradition aufgreifend – die Denkbemühungen der Vorsokratiker auf einem fortgeschrittenen Reflexionsniveau wiederbelebte und kritisch fortführte, war für ihn nur »zweite Philosophie« (*Metaphysik* Z11, 1037a, 15). Was er als »erste Philosophie« bezeichnete (E1, 1026a, 15 u. ö.), nennt man heute mit einem unaristotelischen Wort »Metaphysik«. Die »erste« und »ranghöchste« (τιμωτάτη A2,

983a, 5 u. ö.) ist diese Art von Philosophie, weil sie sich mit den ersten Prinzipien und Ursachen (ἀρχαί καὶ αἰτίαι) aller Dinge befaßt. Da diese philosophische Aitiologie der Erklärung aller Dinge (alles »Seiende«, aller ὄντα) dienen soll, ist sie zudem allgemeine Ontologie, Untersuchung des Seienden als solchem (ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν). Die alte Frage, was das »Seiende« ist, reduziert sich für Aristoteles auf die präzisere Frage, was die Substanz ist: Substanz (οὐσία) ist die primäre Art von Sein, deren Verständnis für das Verständnis der sekundären Arten (die in den übrigen »Kategorien« oder Ausdrucksweisen von »ist« zum Ausdruck kommen) Voraussetzung ist. So ist die Ontologie primär Usiologie. Und da es schließlich um erste und höchste Prinzipien geht, und Gott sowohl erste Bewegursache, erste Finalursache und höchste οὐσία unter allen οὐσίαι ist, ist die erste Philosophie vor allem auch Theologie (oder »Theologik«, θεολογική E1, 1026a, 19).

Wie sich diese vier Kennzeichnungen der »ersten Philosophie« zueinander verhalten, ist nicht ohne weiteres ersichtlich. Vor allem nahm man Anstoß daran, daß die gleiche Disziplin allgemeine Seinslehre, mithin »metaphysica generalis« oder Ontologie im Sinne der neuzeitlichen Terminologie, und Theorie eines besonderen Seinsbereichs, des göttlichen, mithin »metaphysica specialis« sein soll. Man sprach von einem offenen Widerspruch und suchte ihn in einer von zwei Weisen zu beseitigen: Für die einen gibt es so etwas wie eine allgemeine Seinslehre bei Aristoteles nicht, »das Seiende als Seiendes« bezeichne nichts anderes als das reine Sein der unsinnlichen, geistigen Substanz – die aristotelische Metaphysik ist wesentlich Theologie (Philip Merlan, Joseph Owens); für die anderen kann die Theorie des göttlichen Seinsbereichs nur eine Teilaufgabe der »ersten Philosophie« sein, daher bemühen sie sich, das Kapitel E1, das gerade der Theologik eine Art von ontologischer Allgemeinheit zuschreibt, zu entschärfen (Paul Natorp, Karl Bärthlein, Walter Leszl).

Beide Interpretationsansätze dürften verfehlt sein. Selbstverständlich gibt es die ontologische Frageweise in der *Metaphysik*, und das war von vornherein zu erwarten: Sie setzt die Universalontologie der platonischen »Dialektik« fort. Die Reduktion dieser »allgemeinen« Frageweise auf die scheinbar eingengere der Theorie der unbewegten und nicht wahrnehmbaren Substanz ergibt sich unmittelbar aus dem aristotelischen Seinsbegriff – das sich in den Kategorien zeigende »Sein« ist uneinheitlich, ungleich; was es eint, ist die gemeinsame Zuordnung auf die erste Kategorie, die Substanz; alles »Seiende« wird »auf eines hin«, auf die Substanz als ἀρχή, ausgesagt (πρὸς ἓν λέγεται):

auch das, was nur in dieser (zugegebenermaßen lockeren) Form geeint ist, ist Gegenstand einer Wissenschaft (F2, 1003b, 12–15). Die Substanzen sind aber ihrerseits ungleich, die »erste« unter ihnen ist die einfache und von Potentialität freie geistige Substanz, der sich selbst denkende Geist, als den Aristoteles Gott definiert (A7, 1072b, 13–30). Der Seinscharakter dieser ersten Substanz ist in irgendeinem Sinne bestimmend für den Seinscharakter der nachgeordneten Substanzarten. In welchem Sinne, wird gerade in ontologischer Hinsicht nicht restlos klar – es wird nirgends durchgeführt oder auch nur unmißverständlich ausgesprochen, daß der Seinssinn der übrigen οὐσίαι in eben der Weise vom Seinssinn der ersten οὐσία abhängt, in der die übrigen Kategorien ohne die Substanzkategorie sinnlos wären. Es bleibt sogar fraglich, ob sich dieser Gedanke durchführen ließe. Und doch scheint die Vollendung des unvollendet gebliebenen Baus der aristotelischen *Metaphysik* – nach der Begründung der »Allgemeinheit« der Theologik in E1 und nach der Andeutung einer doppelten Reduktion in A7 (1072a, 30–32) zu schließen – in dieser Richtung geplant gewesen zu sein.

Während die *Metaphysik* in dieser entscheidenden und in anderen wichtigen Fragen Leerstellen aufweist, hat Aristoteles seine reife Sicht des Bereichs der Ethik in einem stilistisch ausgefeilten Buch zu einer abschließenden Darstellung gebracht. Die *Nikomachische Ethik* – benannt nach seinem Sohn Nikomachos – ist in gewissem Sinne Aristoteles' persönlichstes Buch. Nicht daß es Bekenntnischarakter hätte – es handelt sich weder um Confessiones noch um eine Genealogie der Moral. Vielmehr gibt Aristoteles ein ruhig beobachtendes, überlegen wertendes Gesamtbild der menschlichen Verhaltensweisen und ihrer Vollendung (der »Bestheiten« oder ἀρεταί), die er strukturell als »Mitte« zwischen gegensätzlichen Formen des Fehlverhaltens bestimmte. Da der Mensch seine ἀρετή nur in Gemeinschaft verwirklichen kann, ist die Ethik die Erfüllung der »Politik«. Der Selbstgenügsamkeit nahe kommt allein der geistig Tätige. Persönlich wirkt diese distanzierte Sicht des zwischenmenschlichen Verhaltens durch die unzweideutigen Wertungen, die ein vornehmes und humanes Menschenideal erkennen lassen, und durch den Geist der Gelassenheit und Freiheit, der sich gerade in der überlegenen Distanziertheit der Wertungen verrät.

Die distanzierte Gelassenheit des innerlich Freien ist überhaupt das hervorstechendste Merkmal aristotelischer Geisteshaltung. Da er trotz naher Beziehungen zum makedonischen Königshof – er war der Erzieher Alexanders und stand Antipatros nahe, dem Verwalter makedonischer Macht in Griechenland seit

334 – nicht monarchistisch dachte, darf man vermuten, daß er diese Freiheit auch den Mächtigen gegenüber wahrte. Die Distanziertheit des im Sichselbstdenken seligen Gottes ist symbolisches Leitbild der anzustrebenden Existenzform: »Seine Lebensweise ist aber von der Art wie die beste, die wir für kurze Zeit erreichen« (*Metaphysik* A7, 1072b, 14).

Hellenismus

An der Seligkeit weltabgewandter Götter orientierte sich auch Epikur: Ihr Freisein von Sorge und Leid dient dem Menschen, der sich die innere Ruhe gegen Furcht, Leidenschaft, Not, Krankheit und Todesangst erkämpfen muß, zum Trost und zur Hilfe. Doch der Platz, der den Göttern im epikureischen Weltbild zukommt – sie sind nicht transzendente Bewegte der Welt, sondern sitzen funktionslos in den Räumen zwischen den zahllosen selbstbewegten Welten –, zeigt entgegen der scheinbaren Ähnlichkeit die grundlegend veränderte geistige Atmosphäre der hellenistischen Epoche. Das Gefühl der Bedrohung und Ausgesetztheit des einzelnen scheint rapid überhand genommen zu haben: Die Philosophie ist fortan in erster Linie Ethik und in zweiter Linie, in ihren theoretischen Aspekten, dogmatischer Materialismus; in beiden Funktionen aber zielt sie darauf ab, das noch erreichbare Maß an Sicherheit und Unabhängigkeit zu gewährleisten. Dies gilt nicht nur für den Epikureismus, sondern gleichermaßen für die beiden anderen neuen Philosophien: den Stoizismus und den Skeptizismus.

Wie Aristoteles bereits den Rückgriff auf Vorplatonisches eingeleitet hatte, so haben die hellenistischen Philosophen ihre Wurzeln jenseits der attischen Begriffsphilosophie, deren Reflexionshöhe sie freilich im Gegensatz zu Aristoteles verlassen – fast will es scheinen, als geschähe dies bewußt. Epikur greift auf Demokrits Atomismus zurück und ersetzt dessen Ethik der »Wohlgemutheit« (εὐθυμῖη) durch eine solche der »Lust« oder »Freude« (ἡδονή); die Stoiker knüpfen an den Monismus Heraklits an, der göttliche Logos ist auch für sie nicht unkörperlicher Natur, und mit dem Ideal des autarken »Weisen« (σοφός) scheinen sie den strengen und verschlossenen Denker von Ephesos selbst zum Leitbild erhoben zu haben. Die philosophische Skepsis war vorbereitet im theologischen Agnostizismus und erkenntnistheoretischen Relativismus des Protagoras sowie in Gorgias' drei radikalen Thesen, daß erstens nichts ist, daß zweitens, wenn etwas wäre, dieses nicht erkannt werden könnte und drittens,

wenn etwas erkennbar wäre, dieses nicht mittelbar wäre. Alles in allem präsentiert sich die Philosophie des Hellenismus als Sieg der altgriechischen Tradition über den idealistischen Ausbruchversuch der Akademie und die nahe verwandte Geistphilosophie ihres kongenialen Widerparts Aristoteles. Erst der Neuplatonismus hat mit der Überwindung der hellenistischen Grundhaltungen den platonischen Idealismus und, in ihm aufgehoben, die aristotelische Begrifflichkeit zur bestimmenden Kraft auch des künftigen abendländischen Denkens werden lassen.

Daß der Skeptizismus primär eine Philosophie der Sicherheit ist, ist evident: Wer nichts für gesichert ansieht, braucht den Verlust keines Glaubens zu fürchten und ist gefeit vor Jenseitsängsten, wie sie noch in den Mythen Platons geweckt werden. Um so seltsamer ist es, daß die Skepsis von den großen »Schulen« allein in der Akademie Fuß fassen konnte; die Anknüpfung an das Nichtwissen des platonischen Sokrates



Lehrer der skeptischen Akademie beim Vortrag. Marmorskulptur, aus dem Apollon-Heiligtum in Delphi, um 250 v. Chr. Delphi, Museum

war sicher mehr äußerlich. Im übrigen soll nicht geleugnet werden, daß die prinzipielle philosophische Skepsis ein bedeutendes theoretisches Interesse hat – zumindest ist ihre Widerlegung eine schwierige (vielleicht unmögliche) Aufgabe, die bedeutende Denker von Augustinus bis Schopenhauer gereizt hat und die Interpreten heute wieder in vermehrtem Maße beschäftigt. Im 3. Jahrhundert bedeutete die skeptische Akademie eine harte Herausforderung für die dogmatische Erkenntnistheorie der Stoa. Später milderte sich ihr Standpunkt zu einer Philosophie des Wahrscheinlichen, der noch Cicero anhing, auch wenn er mehr und mehr dazu neigte, sich zum bewunderten »Dogmatiker« Platon zurückzuwenden.

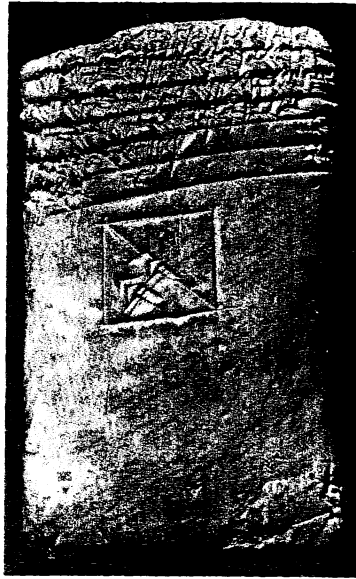
Die unerreichbar gewordene Sicherheit versprach die Stoa von vornherein nur dem »Weisen«: Der Mensch, der seine Affekte vollkommen beherrscht und ohne die geringste Abweichung der Vernunft folgt, erlangt die Autarkie; seine bloße ἀρετή macht ihn glücklich, günstiger äußerer Umstände bedarf er nicht, ja selbst ungünstige Umstände, Folter und Qualen können seine Eudaimonie nicht beeinträchtigen. Die Wirklichkeitsferne dieses Ideals tut seiner Wirkung als Ideal keinen Abbruch: Die stoische Ethik und Gesellschaftstheorie war die beherrschende Weltanschauung der Jahrhunderte nach Alexander und bestimmte auch weitgehend das Denken der römischen Nobilität bis in die Zeit des Kaisers Marcus Aurelius, der die Herrschaft mit dem Verantwortungsbewußtsein des stoischen Weisen zu führen versuchte.

Das Verantwortungsbewußtsein des Stoikers ist der ethische Ausdruck seiner Überzeugung, Teil eines Ganzen zu sein. Dieses Ganze umfaßt nicht allein die menschliche Gesellschaft, sondern Natur und Weltall gleichermaßen. Der Kosmos ist ein lebendiger Organismus, dessen Teile in einer alles umfassenden Wirkungs- und Empfindungsgemeinschaft – das stoische Wort hierfür ist »sympatheia« – verbunden sind. Der Glaube an die Göttlichkeit des Kosmos (den die Stoa mit Platon und Aristoteles teilt) trägt sich gut mit dem Festhalten an der Volksreligion: Zeus ist nur ein anderer Name für die den Kosmos lenkende Weltvernunft (den Logos). Der Logos durchdringt und bestimmt alles: Während Epikur die existentielle Unanfechtbarkeit in der Vorstellung der reinen Zufälligkeit und Ziellosigkeit und damit Irrelevanz des Weltgeschehens suchte, gewinnt der Stoiker Halt in der Bejahung eines durchgehenden Determinismus. Damit war jedoch das nicht befriedigend zu lösende Problem gestellt, wie die Entscheidungsfreiheit gewahrt sein kann; denn daß der »Weise« – und nur er – frei ist, gehört mit zu den stoischen Grundüberzeugungen.

Zur Freiheit des Stoikers gehört die Möglichkeit

des Freitodes, wenn die äußeren Umstände die Wahrung der $\alpha\pi\epsilon\tau\eta$ unmöglich zu machen drohen. Weniger großartig wirkt die Haltung Epikurs, in der jedoch vielleicht mehr wirkliche Größe steckt: Von schwerer Krankheit gedrückt, versuchte er, die innere Ruhe und Freudigkeit des Gemüts bis zu seinem Tod zu bewahren. Seine Philosophie der $\eta\delta\omicron\nu\eta$ war nicht Hedonismus im vulgären Verstand, sondern entschlossene Kontrolle der Reinheit und Ungetrübtheit seines Inneren. Freundschaft war die leitende Tugend, und sie konnte jedem gewährt werden, der die gleiche innere Freudigkeit anstrebte – zu Epikurs Freundeskreis gehörten auch Sklaven. Bildung hielt er dem Erreichen des einen Zieles der Seelenruhe eher für hinderlich. Was er als Naturphilosophie betrieb, diente vor allem dazu, die Angst vor den Naturerscheinungen und den Jenseiterwartungen zu zerstreuen: Blitz und Donner sind physikalische Vorgänge, nicht Warnungen der Götter; wie jede andere Atomverbindung wird sich auch die Seele auflösen; der Mensch lebt nicht ewig; der Tod geht ihn nichts an.

Es ist ohne weiteres zu verstehen, daß diese programmatisch anspruchslose, im existentiellen Bereich jedoch differenzierte Philosophie eine Art Außenseiterreligion blieb, zumal sie sich an Wissenschaft und Forschung bewußt nicht beteiligte. Abgesehen von der Grammatik, Sprachphilosophie und Logik der Stoiker hatte sich im übrigen die Fachwissenschaft weitgehend der philosophischen Bindungen entledigt und florierte in ihrer neuen Selbständigkeit nicht weniger als im 4. Jahrhundert. Für Biologie und Botanik, Geographie und Ethnologie hatte der Zug Alexanders in den Osten lange nachwirkende Impulse gebracht; in der Medizin machte man erste Schritte in Richtung auf das wissenschaftliche Experiment, entdeckte neue anatomische und physiologische Zusammenhänge; schließlich fallen viele der reifsten Leistungen der Griechen in den mathematischen Wissenschaften einschließlich der Astronomie, Harmonielehre und Mechanik in die ersten beiden Jahrhunderte des Hellenismus – sie auch nur aufzählen zu wollen, würde den Rahmen dieser Skizze sprengen. Am Ende des Hellenismus steht mit Poseidonios ein Mann, der zugleich Universalgelehrter und Geschichtsschreiber ist, der sein umfassendes Wissen wieder eindeutig an einer philosophischen Richtung, der Stoa, orientiert und zugleich in souveräner Weise die Leistung des Archegeten einer anderen »Schule« zu würdigen weiß: In der Naturwissenschaft nimmt er Platons *Timaios*, in der Ethik dessen *Nomoi* auf.



Altbabylonische Grunderkenntnisse zur Berechnung von Länge und Breite eines Rechtecks bei gegebener Diagonale und Fläche. Text mit geometrischer Zeichnung, eine der Quellen für die pythagoreische und euklidische Lehre. Tontafel, vom Tell Dhira'i, 18. Jahrhundert v. Chr. Bagdad, Iraq Museum

Eklektizismus

Die Zeit der kleinlichen Abgrenzung der »Schulen« gegeneinander war vorbei. Der Akademiker Antiochos von Askalon ging weiter und verkündete die tiefere philosophische Übereinstimmung der drei Hauptrichtungen, Platonismus, Aristotelismus und Stoizismus, in allen wesentlichen Fragen. Der Epikureismus wurde als bloß auf das Individuum bezogene Heilslehre der Aufnahme in den »consensus« der drei spekulativen Systeme nicht gewürdigt. Es ist nicht verwunderlich, daß die Propagierung des umfassenden Konsenses der Philosophen gerade aus der Akademie kam: Von allen »Schulen« hatte sie die markantesten dogmatischen Umorientierungen durchgemacht (die von Platon bekämpfte Misologie, die Angst vor dem umstürzenden neuen Argument, hatte in seiner Schule in der Tat am wenigsten Fuß fassen können). Das brachte für die historisch Orientierten in der Akademie die Aufgabe mit sich, die Kontinuität im Wandel, die Einheit der ver-

schiedenen »Akademien« – Cicero zählte deren fünf – nachzuweisen. In diesen innerakademischen Konsensus fremde Ansätze einzubeziehen bedeutete dann nur, ein bewährtes Interpretationsschema sozusagen selbsttätig weiterwirken zu lassen. Ohne Gewaltsamkeiten ging das nicht ab, weder innerhalb der Akademie – die Wahrheitsauffassung der skeptischen Akademie war und blieb ein unplatonischer, ja antiplatonischer Entwurf – noch in der Harmonisierung mit Stoa und Peripatos. Die erste Gewaltsamkeit bestand in der »Auswahl« dessen, was sich in den einzelnen Systemen für die angestrebte Harmonisierung etwa eignen könnte – das Wort »Eklektizismus« hat heute noch einen schlechten Klang. Dabei wird zu leicht vergessen, daß die »Auswahl« aus dem Angebot der Tradition unerlässlich ist für jede spätere Kultur und daß es folglich ein nicht zu unterschätzender Gewinn für die Reflektiertheit der Bildungstradition war, daß diese Grundkategorie der geistigen Aneignung prinzipiell ins Bewußtsein gehoben wurde. Nur nebenbei sei erwähnt, daß selbst der Begriff »ursprünglicher« Kulturen nur aufkommen konnte, weil die Bereiche, aus denen diese ihrerseits ihre »Auswahl« zu treffen hatten, aus dem Blickfeld verschwunden waren. Die heilsamste Wirkung des Eklektizismus war die Entwicklung des komparatistischen Blicks für das wahrhaft Große. So meinte Cicero, obschon er sonst dem Skeptizismus verhaftet blieb, er wolle lieber mit Platon irren, als mit anderen die Wahrheit besitzen (*Tusculanae disputationes* 1,39), ja, der Skeptiker stuft den »Dogmatiker« Platon als »eine Art Gott der Philosophen« ein. Hier drückt sich neben der Tendenz zur Vereinigung des bisher Unvereinbaren auch die klassizistische Haltung der verehrenden Überhöhung außergewöhnlicher Gestalten aus. In einer ganz unklassizistischen Form zeigt sich die nüchterne Rationalität und intellektuelle Liberalität des Eklektizismus, wenn Lucius Annaeus Seneca mehrfach eingesteht, auch von Epikur gelernt zu haben – die Wahrheit ist offenbar doch nicht Alleinbesitz des stoischen »Weisen«.

Aristoteles-Kommentierung

Etwa gleichzeitig mit dem Versuch, die »klassische« und die hellenistische Philosophie als Einheit zu sehen, setzten in der Aristoteles- und der Platon-Philologie Entwicklungen ein, die schließlich zur Überwindung des Eklektizismus führten. Folgenreich war vor allem die Wiederentdeckung der aristotelischen Pragmatien. Noch Cicero kannte Aristoteles nur aus seinen

veröffentlichten Schriften, vor allem dem *Protreptikos* und dem Dialog *Über die Philosophie*; die Texte, die Aristoteles seinem philosophischen Unterricht zugrundegelegt hatte, wurden erst jetzt kritisch ediert und in Umlauf gebracht. Als Gebrauchstexte für den Vorlesungsbetrieb waren sie reich an Überarbeitungen, Umstellungen und Einschüben, zudem stilistisch nicht ausgefeilt und vor allem in schlechtem Zustand überliefert. Dies alles stellte ungewöhnlich hohe Anforderungen an die Restaurationsarbeit der Editoren und Exegeten. Doch diesmal hatten die Pragmatien ein besseres Schicksal als in der Generation nach Aristoteles' Tod: Seit Andronikos von Rhodos entwickelte sich eine außerordentlich anspruchsvolle Kunst der philologischen und philosophischen Textauslegung, die schon sehr bald ein beachtlich hohes Niveau erreichte – die Spuren der frühesten Phase finden sich in Zitaten späterer Kommentatoren, vor allem des Simplicios im 6. Jahrhundert –, zur vollen Reife aber erst zweihundert Jahre später bei Alexander von Aphrodisias, dem »Exegeten« schlechthin, gelangte. Der Wert der hier geleisteten Arbeit zeigt sich eindrucksvoll im Vergleich mit den Resten der griechischen Dichterauslegung: Während diese hauptsächlich für sprachliche und sachliche Einzelheiten von Nutzen ist und häufig auch auf diesen Gebieten in die Irre führt, für die literarische Interpretation aber selten Nennenswertes hergibt, enthält etwa der Kommentar Alexanders zur aristotelischen *Metaphysik* weder in der Einzelerklärung noch in der Gesamtdeutung etwas, was nicht zumindest ernsthafter Überlegung wert wäre.

Die entschlossene Hinwendung zu den problemreichen Pragmatien des Aristoteles hatte freilich zur Folge, daß die bisher viel gelesenen veröffentlichten Schriften immer weniger Beachtung fanden und schließlich untergingen. Alexander scheint noch manches mehr von Aristoteles besessen zu haben als heute vorhanden ist; vermutlich wären vor allem die Probleme der Entwicklungsgeschichte des aristotelischen Denkens, die die Forschung des 20. Jahrhunderts allzu lange beherrschten, besser zu lösen, wenn von diesen Schriften mehr als nur Fragmente überliefert wären. Man mag sich mit dem Gedanken trösten, daß die Nachwelt, wenn es ihr schon nicht gegönnt war, den ganzen Aristoteles zu besitzen, durch das Verdienst der Kommentatoren die bedeutendere Hälfte überliefert bekam.

Über den Weg der Exegese wurde der Aristotelismus wieder zu einer bedeutenden Kraft in der weiteren Entwicklung des griechischen Denkens. Alexander zeigt in seinen kommentierenden wie in seinen selbständigen Werken eine philosophische Orientierung,

die vom platonischen Idealismus noch weiter entfernt scheint als es Aristoteles selbst war. Gleichwohl wurde er wichtig für den aufkommenden Neuplatonismus, nicht nur als Erklärer des *Organon*, an dem ernsthafte Philosophie ohnehin nicht mehr vorbeikam, sondern auch durch seine Auslegung der von Aristoteles unvollendet gelassenen Lehre vom »aktiven Geist«. Das Zustandekommen des Denkens und die Verbindung des menschlichen Geistes mit dem als Geist konzipierten Ursprung der Dinge waren Fragen, auf die weder Platon noch Aristoteles erschöpfende Antworten gaben und die doch von beiden Ansätzen her als entscheidend betrachtet werden mußten.

Porphyrus bestätigt denn auch in seiner Biographie Plotins, daß dieser im Kreis seiner Hörer auch die Schriften der Aristoteliker des 2. Jahrhunderts studierte. In Plotins eigenen Schriften findet sich zwar kein expliziter Hinweis darauf, doch spricht dies gewiß nicht gegen Porphyrios' Behauptung: Plotin bezog sich so unmittelbar auf Platon, daß er auch von den Platon-Erklärern keinen einzigen namentlich erwähnen wollte. Und doch steht fest, daß sich im Platonismus seit Antiochos ebenfalls eine beachtenswerte exegetische Tradition herausgebildet hatte, der auch Plotin verpflichtet war.

Mittlerer Platonismus

Die Probleme der Platon-Erklärer waren anderer Art als die der Aristoteliker. Die unsystematische, direkten Zugriff nicht leicht fahrbaren Dialoge wurden auf geeignete Antworten auf die von der stoischen und aristotelischen Systematik diktierten Fragen hin durchsucht. So ergab sich etwa auf die Frage nach dem τέλος der Ethik als standardisierte platonische Antwort: »Angleichung an Gott nach Maßgabe des dem Menschen Möglichen«. Nicht alle Fragen konnten jedoch auf diese einfache katechetische Weise gelöst werden. Seit Aristoteles die Ewigkeit der Welt zur Grundlage seiner Kosmologie gemacht hatte, waren auch die Platoniker zu einer Entscheidung dafür oder dagegen aufgerufen, was auf die alte Kernfrage der *Timaios*-Exegese hinausläuft: Ist das dort beschriebene »Werden« der Welt als zeitliche Entstehung oder nur als begriffliche Analyse zu verstehen? Auch die Bestimmung der höchsten άρχή der Welt als »Nus« blieb für sie ein nicht eindeutig aus den Schriften des Schulgründers lösbares Problem. Schließlich ergab sich die Notwendigkeit, der aristotelischen Kategorienlehre eine entsprechende Theorie aus den

Tafel VIII Die Sieben Weisen Griechenlands mit Thales von Milet bei der Erleuchtung des Himmelsglobus. Mosaic nach einem Vorbild der hellenistischen Zeit, aus Pompeji, 1. Jahrhundert n. Chr. Neapel, Museo Archeologico Nazionale

platonischen Dialogen entgegensustellen, die für die ontologische Analyse Gleiches leisten würde. Hierbei stellte sich die Frage, ob der aristotelische Substanzbegriff – nach der Kategorienschrift ist das aus Materie und Form zusammengesetzte sinnliche Einzel Ding die Substanz oder das eigentlich Seiende, nach dem Buch Z der *Metaphysik* ist es die in der Definition erfaßte Form oder das Wesen des Einzel Dinges – mit dem platonischen Ideenbegriff vereinbar sei.

Die genaue, nicht mehr mehr eklektische Lektüre der platonischen Grundtexte hatte zwar nicht das Verlangen nach Harmonisierung der Lehren der beiden großen Metaphysiker beseitigt, wohl aber die unüberwindlichen Schwierigkeiten eines solchen Unterfangens gezeigt. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. existierte so etwas wie eine platonische Orthodoxie. Eine Gruppe von Interpreten wider setzte sich dem stetig wachsenden Einfluß der aristotelischen Denkformen und behauptete die prinzipielle Unvereinbarkeit der beiden Positionen. Die Fragmente des Attikos, eines der letzten Vertreter der heute als Mittlerer Platonismus bezeichneten Epoche zwischen Antiochos und Plotin, zeigen ein erstaunliches Maß an Engstirnigkeit im Kampf gegen alles Aristotelische. Erklärbar ist diese unerwartete Heftigkeit wohl nur daraus, daß der Platonismus in starkem Maße zur Religion geworden war – eine Entwicklung, die in jeweils anderer Weise auch zwei weitere Zeugen des »mittleren« Platonismus belegen: In Plutarchs Essays ist eine persönlich getönte und dennoch eindeutig platonische philosophisch-religiöse Ethik erkennbar, die durch ein spekulatives Element und ein reges Interesse für die Dämonenlehre des Xenokrates ergänzt wird; und der ideologische Kampf des Platonismus (der bei Plutarch auch die Bekämpfung von Epikureismus und Stoa einschließt) wurde durch Keisos um eine Auseinandersetzung mit der christlichen Lehre bereichert. Erstmals wandte sich hier die philosophische Religion der Spätantike der neuen Offenbarungsreligion zu, der sie schließlich zwar nicht geistig, aber politisch unterliegen sollte.





Alt- und neutestamentliche Szenen mit der Darstellung eines sie interpretierenden Weisen. Relief auf einem Marmorsarkophag, aus Rom, um 270. Rom, S. Maria Antiqua

Plotin. Neuplatonismus

Vorerst erlebte der Platonismus aber noch einen ungeahnten Aufschwung in der Bewegung, die heute Neuplatonismus heißt. »Neu« wollte diese Bewegung allerdings nicht sein, weder bei Ammonios, dem Lehrer Plotins in Alexandria, der wie Pythagoras und Sokrates nichts schrieb, sondern nur durch die mündliche Weitergabe seiner Lehre wirkte, noch bei Plotin, der seit Platon der erste bedeutende Denker ist, dessen Schriften vollständig erhalten sind. In diesen wie in seinem philosophischen Unterricht wollte er nichts bieten als die Wiederbelebung der platonischen Impulse. Heute jedoch ist das Neue am Neuplatonismus unschwer zu erkennen. Es besteht in der Einführung der »unio mystica« mit dem transzendenten Ursprung der Dinge, dem Einen, als geradlinige Fortsetzung und höchstes Ziel der philosophisch-begrifflichen Arbeit. Daß Plotin selbst Mystiker war, geht aus seinen Schriften hervor – bemerkenswert vor allem der stark persönlich wirkende Bericht über den »Abstieg« aus der Vereinigung in 4,8,1 – und wird durch biographische Angaben bei Porphyrios bestätigt. Wenn Porphyrios aber hinzufügt, daß ihm selbst die »unio« nur einmal, im Alter von achtundsechzig Jahren, zuteil wurde, so zeigt er damit zunächst doch wohl, daß er seinerseits nicht wirklich Mystiker war, zweitens aber, daß nach Plotin auch Nichtmystiker die Möglichkeit und Notwendigkeit des Überstiegs vom bloßen Denken zur unmittelbaren überintellektuellen Erfahrung des Ursprungs anerkannten. Hierin hat sich bis Proklos, bei dem die neuplatonische Systematik ihre scholastische Übersteigerung erfuhr, und bis Dionysios Areo-

pagites, der die proklische Metaphysik ins Christliche transponierte, nichts geändert, und so galt diese Auffassung denn auch in der Philosophie des Mittelalters.

Wie weit hingegen das Denken in Hypostasen – in ontologisch klar unterscheidbaren Seinsbereichen, die in gestufter Abfolge auseinander und somit letztlich alle aus dem gemeinsamen Ursprung hervorgehen – als spezifisch neuplatonisch zu gelten hat, ist umstritten. Die platonische Prinzipienlehre, von der Aristoteles und Theophrast sprechen, und die Prinzipienentwürfe der Nachfolger Platons, Speusipp und Xenokrates, scheinen zumindest ein vergleichbares Modell einer Stufenfolge von Seinsbereichen mit dem Einen (dem $\epsilon\nu$) an der Spitze gegeben zu haben, auch wenn der ontologische Sinn der »Reduktion« der »späteren« Schichten auf die »früheren« und der zugehörigen Deduktion vom Ursprung nicht geklärt ist und sich möglicherweise vom neuplatonischen Emanationsgedanken wesentlich unterschied. Der Monismus des plotinischen Hypostasensystems dürfte allerdings ein Ergebnis des Bemühens sein, den Gehalt der platonischen Dialoge getreulich zu bewahren: Da in der *Politeia* nur von der Idee des Guten als transzendtem Ursprung die Rede ist, entfernt Plotin das von Aristoteles erwähnte gleichursprüngliche Gegenprinzip von der Spitze des Systems und weist ihm einen Platz erst in der Entstehung der zweiten Hypostase, des »Nus«, an – und dies, obschon er andererseits die Gleichsetzung der Idee des Guten mit dem Einen, von der die Dialoge gleichfalls nichts wissen, von Aristoteles übernimmt. Die Hypostasenfolge versteht Plotin als ein unzeitliches »Überfließen« der unendlichen Dynamis des Ursprungs; aus der absoluten Einheit wird in der Hypostase des Geistes die totale Vielheit, die jedoch den höchstmöglichen Grad von Einheit in der Vielheit dadurch wahr, daß im Ideenkosmos alles in überzeitlicher gegenseitiger Durchdringung und Spiegelung existiert. Die weitere Entfernung von der einenden Kraft des Ursprungs erzeugt die Hypostase der Seele, deren Seinsweise durch die Zeitlichkeit geprägt ist:

Das Nacheinander des zeitlichen Ablaufs wird verstanden als Schwächung und Zerlegung der Simultaneität der Ewigkeit des Geistes. Doch ist auch auf dieser Stufe noch ungeahnte Einheit: Die Seele entgeht nicht nur der Zerstreuung im Raum, Plotin glaubt überdies an die wesensmäßige Identität von allem, was Seele ist.

Mit der räumlichen Aufsplitterung der Vielheit schwindet das ›Leben‹, das für Plotin ein grundlegendes Merkmal des Intelligiblen ist: ›Unter‹ der Seele liegt als eine Art vierte Hypostase (von Plotin jedoch nicht als solche bezeichnet), die tote Materie. Die Seele, die mit ihr im Körper verbunden ist und ihr vorübergehend Leben verleiht, ist in Gefahr, durch eine am Diesseits orientierte Existenzweise zu ihr hinabgezogen zu werden. Als totale Negation der Einheit und Lebendigkeit des Einen und als Hindernis für die Seele in ihrem Streben zum Ursprung ist die Materie zugleich Prinzip des Bösen – der von der ›Spitze‹ des Systems verbannte Dualismus der platonischen Prinzipienlehre kehrt so in anderer Form wieder zurück.

Von unbestreitbarem Interesse ist aus heutiger Sicht neben Plotins Philosophie der Zeit vor allem derjenige Teil seiner Seelenlehre, der die Möglichkeit des intelligiblen Aufstiegs zum Einen begründen will. Hier entwickelt Plotin eine überaus originelle Theorie des ›höheren Selbst‹: Was seine eigentliche Identität ausmacht, ist dem Menschen für gewöhnlich verborgen; seine Seele ragt mit ihrem reinsten Kern in den Bereich des ›Nus‹ hinein, oder auch umgekehrt: Reiner ›Nus‹ ist stets im Menschen gegenwärtig und ist stets unbewußt in überzeitlicher noetischer Denktätigkeit begriffen. Dank dieser mit dem Wesen des Menschen vorgegebenen Verbindung zum Intelligiblen kann er sich über den Horizont der Zeitlichkeit erheben. In der ›unio mystica‹ überwindet der Mensch vollends sein begrenztes Ich und entdeckt als sein wahres Selbst seine Teilhabe am Ursprung.

Die Originalität dieser Theorie, die das Unbewußte erstmals als konstitutiven Teil des Menschen versteht, kann nicht bestritten werden. Der Detailvergleich mit Carl Gustav Jungs Theorie des kollektiven Unbewußten durch Hans Rudolf Schwyzer brachte erstaunliche Übereinstimmungen zutage. Hierüber sollte man nicht übersehen, daß Plotin auch für diese Einsicht keinerlei Originalität beansprucht hätte: An den Texten zeigt sich, daß er sie Schritt für Schritt aus der Exegese der platonischen Lehre vom verborgenen geistigen Kern der Seele (*Politeia* 611/612 u. ö.) entwickelt. Die potentielle Kreativität des exegetischen Philosophierens läßt sich selten so klar erkennen wie hier.

Die vielfach verzweigte Entwicklung des Neuplatonismus nachzuzeichnen, ist hier nicht der Ort. Im

wesentlichen blieb man auf den von Plotin gewiesenen Denkwegen, und wo gänzlich anderes hinzukam, wie bei Iamblichos die Theurgie (eine ritualistische Technik zur Erreichung der Verbindung mit dem Göttlichen), da bleibt der philosophische Wert der Neuerung fraglich.

Der Hang zur Vermehrung der Hypostasen durch das Ersinnen geeigneter Zwischenbereiche erklärt sich aus dem religiösen Bedürfnis, die Kluft zur Transzendenz zu überbrücken. Am Ende ist bei Proklos auch das ›Hen‹ noch vervielfältigt zu einem System von Henaden, über deren Eigenschaften und Stufung in streng beweisender Manier doziert wird. Gemessen am sokratischen Wissen des Nichtwissens oder auch gemessen am Philosophiebegriff der aristotelischen *Metaphysik* mag dies als ein befremdlicher Schlüsselpunkt erscheinen. Indes gilt es zu sehen, daß das geistige Bemühen, das als ›Weisheit‹ begonnen hatte, sich in der attischen Begrifflichkeit zur ›Philosophie‹ gewandelt hatte, um im Hellenismus dann vorwiegend der Orientierung der Lebensbewältigung des zunehmend seine Unfreiheit fühlenden Menschen zu dienen, mit der steigenden Daseinsangst des spätantiken Menschen gewollt oder ungewollt zur theologischen Spekulation werden mußte. Trotz aller befreienden Kraft des Aristotelismus, der erst über Arabien wieder in den lateinischen Westen gelangte, blieb die Philosophie auch im Mittelalter nur Magd der Theologie. Die Endphase des Neuplatonismus zeigt, daß sie dies nicht allein durch das Diktat der Kirche, sondern ebenso aus eigenen Zwängen heraus werden konnte.

IN ERSTER BAND

DIE WELT DER
ANTIKE

1200 v. Chr. - 600 n. Chr.