

Schmidt, Arno

Der Glanz des Logos. Die Philosophie der Klassiker

Berlin : Logos Verlag Berlin 2008, 220 S.



Quellenangabe/ Reference:

Schmidt, Arno: Der Glanz des Logos. Die Philosophie der Klassiker. Berlin : Logos Verlag Berlin 2008, 220 S. - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-349946 - DOI: 10.25656/01:34994;
<https://doi.org/10.30819/1734>; 10.30819/1734

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-349946>

<https://doi.org/10.25656/01:34994>

in Kooperation mit / in cooperation with:



<https://www.logos-verlag.de>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen sowie Abwandlungen und Bearbeitungen des Werkes bzw. Inhaltes anfertigen, solange sie den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen und die daraufhin neu entstandenen Werke bzw. Inhalte nur unter Verwendung von Lizenzbedingungen weitergeben, die mit denen dieses Lizenzvertrags identisch, vergleichbar oder kompatibel sind. Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-License: <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and transmit, adapt or exhibit the work or its contents in public and alter, transform, or change this work as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor. New resulting works or contents must be distributed pursuant to this license or an identical or comparable license.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

ARNO SCHMIDT
DER GLANZ DES LOGOS
DIE PHILOSOPHIE DER KLASSIKER

MIT RADIERUNGEN
VON ERNST MAROW

SOKRATES
PLATON
ARISTOTELES



ΛΟΓΟΣ

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/1734>

Arno Schmidt

Der Glanz des Logos

Die Philosophie der Klassiker

SOKRATES, PLATON und ARISTOTELES

mit Radierungen von Ernst Marow

_____λoγoς_____

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlag, Satz & Layout: Daniel Netz

©Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2008
Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-1734-2

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof ◊ Gubener Str. 47
10243 Berlin
Tel.: +49 030 42 85 10 90
Fax: +49 030 42 85 10 92
<http://www.logos-verlag.de>

Allen, die über den Tag
und den Konsum hinaus
denken und leben wollen.

Inhaltsverzeichnis

A VORWORT	7
1. Vorbemerkung	7
2. Handreichung für die Lektüre	8
3. Einleitung	9
B SOKRATES (469-399)	13
1. Zeit	13
2. Leben	14
3. Quellen	17
4. Die Haltung als Lehre	19
5. Wege Sokratischen Denkens	41
C PLATON (427-347)	63
1. Zeit	63
2. Leben	64
3. Werk	76
4. Die Kunst der Dialektik und die Ideen	85
5. Die Lehre von den Ideen	94
a) Der Höhlenmythos	94
b) Zusammenfassende Bemerkungen	104
c) Exkurs: PHAIDON	110
D ARISTOTELES (384-322)	131
1. Politische Geschichte	131
2. Leben	133
3. Schriften	141
a) Einleitung	141

Inhaltsverzeichnis

b) Überlieferung	142
c) Werk	144
4. Lehre (in Bezug auf den Menschen)	146
a) Sprache und Denken ein enger Zusammenhang (symplokē)	146
b) Denken und Sein	151
c) Sein und Bildung	152
d) Bildung und Erziehung	157
e) Erziehung und Menschenbild	159
f) Die Seele und die Dimensionen des Wissens und Handelns . . .	160
5. Anmerkungen zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte	164
E ANHANG	169
1. Werke und Literatur	169
2. Register	175
a) Namen; Personen, Gottheiten und geographische Bezeichnungen	175
b) Fachausdrücke	198
c) Sachindex	211

A VORWORT

1. Vorbemerkung

Jüngst erschien in Basel im Rahmen des Grundrisses der Geschichte der Philosophie von MICHAEL ERLER die große Monographie zu PLATON [ERLER in UEBERWEG, 2007]. Die Bibliographie umfasst insgesamt 6559 Titel.

Angesichts dieser gewaltigen und von einem Einzelnen nicht mehr zu überschauenden Literaturfülle erscheint es vermessen, mit einem Buch zu PLATON, dessen Lehrer SOKRATES und Schüler ARISTOTELES in die Öffentlichkeit zu gehen.

Es müssten schon ein besonderes Anliegen zu verzeichnen und Gesichtspunkte zu nennen sein, die in einer so bedeutenden, unter dem Anspruch der Systematik stehenden Abhandlung wie der von ERLER nicht ausführlicher behandelt werden können.

So bemüht sich denn das vorliegende Buch, das in der Mitte einer Trilogie zur antiken Philosophie steht, um die kursorische Darstellung der Philosophie des SOKRATES, des PLATON und des ARISTOTELES in dem Sinne, dass die Entwicklung menschlichen Erkennens und Wissens, insbesondere aber die **Bildung** des Menschen, wie man sie mit den Augen der drei Großen betrachten kann, in den Mittelpunkt treten.

Vor allem den zuletzt genannten Gesichtspunkt zum zentralen Anliegen eines Buches zu machen, scheint gerade in dieser Zeit notwendig zu sein, da man allenthalben in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat, in Schule und in einer durch Modularisierung gesprengten Universität nur noch dem Bedeutung zumessen möchte, das durch Haushalte, Bilanzen, Zahlen, Maße und Punkte ausgedrückt werden kann. Mit dieser Haltung werden die Bildung und der Geist selbst zu Grabe getragen. Die Totengräber sitzen in den Parlamenten, Amtsstuben, Kammern, Börsen, Konferenzen und Ministerien und diese sind auch noch stolz darauf, dass sie die Jugend, Substanz und Hoffnung der Völker, in das wohlfeile Korsett ihrer Maße spannen können und die Zukunftsfähigkeit unseres Landes im Höchstmaße gefährden – und das noch mit dem Stolz sog. Reformier.

Ihre Reue werden sie vielleicht selbst nicht mehr erleben können.

VORWORT

Dieses Buch möchte wachmachen. In diesem Sinne ist es didaktisch.

Wiederum ist es geschmückt mit Radierungen von Ernst Marow. Sie sollen, abgehoben vom Text und als eigenständige künstlerische Leistung, zum geistigen Auge führen und mit der lesenden Person den Aufstieg beginnen.

Wiederum sind Vorlesungen an der Marburger Philipps-Universität Hintergrund und Auslöser dieses Buches. Den Studierenden sei Dank für ihre Geduld, für ihren Freimut und Offenheit des Fragens. Nur auf diesem Wege gerät der konstruktive Dialog zur Erkenntnis.

2. Handreichung für die Lektüre

Das Altgriechische bietet dem Leser durch Akzente den Vorteil, dass man beim Lesen eines Wortes zugleich weiß, auf welcher Silbe es betont wird. Von diesen Akzenten wird im laufenden Text aber **nur** der **Akut** (acūtus) verwendet, wie er sich z. B. bei *philosophos*, *philía* oder *agathón* findet.

Dort, wo es aus Gründen der Aussprache oder der Betonung zweckmäßig erscheint, tragen lange Vokale einen Balkenstrich wie z. B. das letzte *e* bei *Periklēs*. Wenn in einem Wort nicht eine andere Silbe betont ist (´), liegt die Betonung auf der Silbe mit dem langen Vokal wie bei *Periklēs*. Wenn mehrere Silben einen langen Vokal haben, findet sich zusätzlich ein Balken unter der betonten Silbe, wie das z. B. *epistēmē* (= Wissen) der Fall ist. Balkenstrich oder acūtus finden sich bei lateinischen Wörtern nur in besonderen Fällen und ausnahmsweise wie eben bei acūtus.

Bei Namen (von Göttern und Menschen) sowie auch bei geographischen Bezeichnungen finden sich die beiden Zeichen für Länge ¯ und Betonung ´ nur im Register, nicht im laufenden Text.

Die Lebenszeiten vieler Personen können meistens nur näherungsweise angegeben werden. Abweichungen bis zu einigen Jahrzehnten sind möglich. Sie finden sich in aller Regel nicht im laufenden Text, sondern nur im Register.

Die Lektüre dieses Buches setzt Kenntnisse der alten Sprachen, insbesondere des Altgriechischen und Lateinischen, **nicht** voraus. Die ausgewählten Texte sind ausnahmslos übersetzt; es handelt sich um eigene Übersetzungen, wenn nichts anderes angegeben ist.

Unvermeidlich ist, dass in diesem Buch Fremdwörter und besondere Fachausdrücke verwendet werden. Diese Wörter und Ausdrücke sind am Ende des Buches im Register erklärt. Das Gleiche gilt für alle Namen und geographischen Bezeichnungen [Anhang E 2 a]. In den Sachindex [E 2 c] sind vorwiegend wichtige Begriffe aufgenommen. Der Sachindex kann zugleich Auskunft über die Entwicklung eines Wortes geben. Abkürzungen sind entweder unmittelbar einleuchtend (z. B.; v. a.; usw.), oder es wird bei griechischen Autoren das Lexikon von H.G. Liddle/R. Scott [Oxford, 1934 ff.; Anhang I–V] heran-

gezogen. Sonst sind Abkürzungen verwendet, die „Der Neue Pauly – Enzyklopädie der Antike“, herausgegeben von HUBERT CANKIK und HELMUT SCHNEIDER, Stuttgart/Weimar 1996 ff., Band I S. XII ff., insb. S. XXXVI ff., aufführt.

Im Literaturverzeichnis sind Werke und Sekundärliteratur zusammengeführt. Es handelt sich, wie immer, um eine kleine Auswahl. Aber jedes Buch ist für seinen Bereich signifikant und unter der Fragestellung ausgewählt, ob es sich eignet, eigenes Denken weiterzuführen.

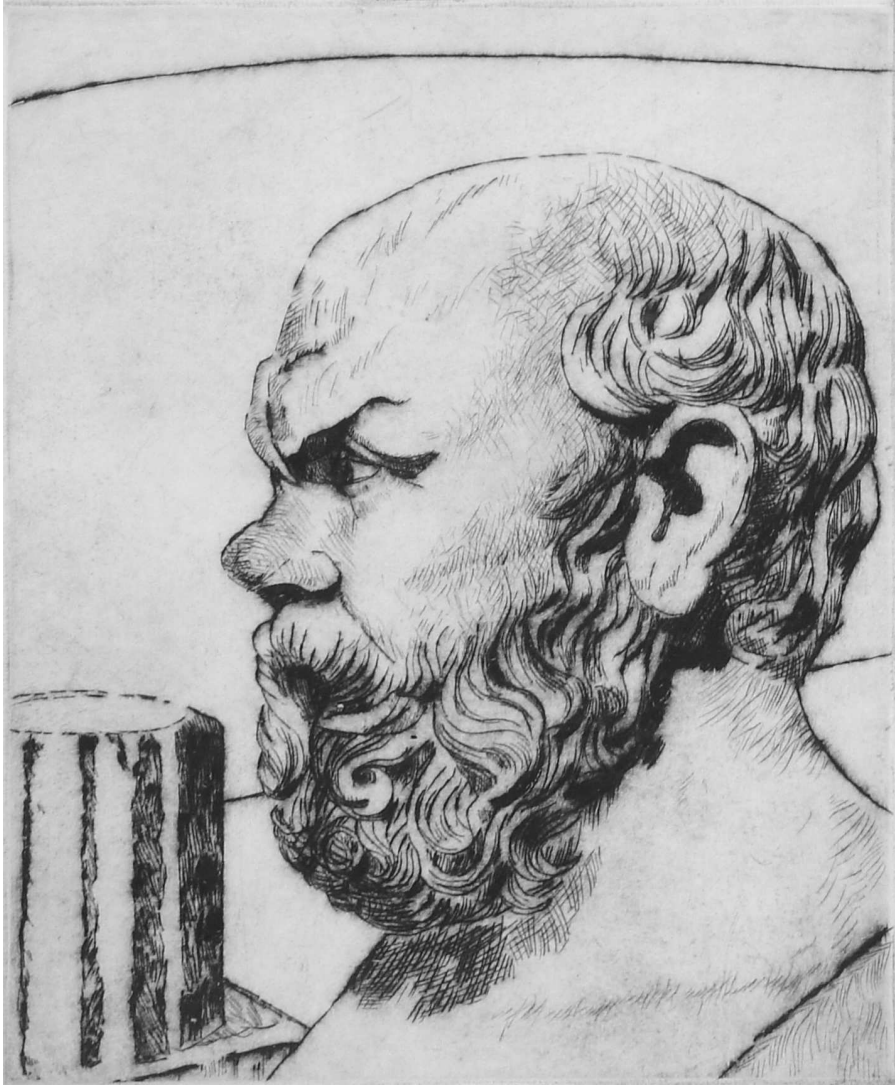
Ich möchte nicht nur einem guten Brauch folgen, sondern einem Herzensbedürfnis Ausdruck geben, wenn ich Frau Sabine Schlinke, die die Entstehung des Manuskripts von Anfang an begleitet hat, ganz besonders an dieser Stelle meinen Dank ausspreche.

3. Einleitung

Gegenstand der Darstellung sind die drei Denker der Griechen, die das Menschenbild Europas der folgenden Jahrtausende so stark und entscheidend geprägt haben, dass wir die Folgen in Forschung und Lehre in den Geistes- und Naturwissenschaften an den Universitäten und Schulen, vor allem aber in dem, was man nach ihrem Vorbild **Menschenbildung** nennt, auf Schritt und Tritt bis jetzt spüren können. Daher stehen dann auch ihre Gedanken zu dem, was man Bildung nennt, im Mittelpunkt dieser Darstellung:

SOKRATES, PLATON und ARISTOTELES.

Das Wirken dieser drei Philosophen fällt in Zeiträume, über die jeweils eingangs wenigstens kurz etwas gesagt werden muss.



SOKRATES Portrait

B SOKRATES (469-399)

1. Zeit

Seine Zeit ist durch die „politische“ Lebensform der **Polis** gekennzeichnet. HERMANN BENGTON [1969, S. 147 ff.] spricht auch vom „Zeitalter der griechischen Polis“ (500-360).

„Griechenland“, wie wir heute sagen, gab es noch nicht. Es gab nur einzelne Städte (póleis), die jeweils eigene Grenzen, eigene Verfassungen und Institutionen, sogar unterschiedliche Kalender und Münzen sowie sich unterscheidende Gewohnheiten in Sitte und Religion hatten; dazu kommen die verschiedenen Streitkräfte und Wirtschaftsformen. Jede Polis lebte für sich und achtete genau auf die **eigene Souveränität**; ein gesamtgriechisches Bewusstsein war noch nicht oder nur wenig, allenfalls in den großen Spielen (z. B. in denen zu Olympia) und Wettbewerben sowie in der Volksreligion entwickelt.

Und doch entfaltete sich auf griechischem Boden das **Geistesleben** zu einem **Höhepunkt**, der heute als der erste Europas genannt werden kann.

Zu nennen sind die **Philosophie**, das Drama, die Geschichtsschreibung und die bildende Kunst, auch die Technik. Alles wurde Vorbild für die folgenden Jahrtausende. Darum findet man in anderen Darstellungen [z. B. bei PLOETZ, 1968, S. 138] auch das Wort „die Blütezeit Griechenlands“ (510-404). Doch vor der geistigen Blüte galt es, einen **mörderischen Krieg** zu bestehen, den Krieg gegen die Perser. Diese hatten sich zu einer aggressiven Großmacht entwickelt und kontrollierten fast den gesamten Handel der griechischen Poleis.

Und sie wollten noch mehr – die Poleis selbst.

Hier ging es nicht nur um wirtschaftliche Macht, sondern auch um eine **Idee**:

In Athen hatte sich Ende des 6. Jahrhunderts (um 510) eine ausstrahlende politische Lebensform entwickelt, in der Entscheidungen an den Willen einer Mehrheit gebunden wurden:

die **Demokratie**.

Im Anfang des Kampfes trug (der David) Athen die Hauptlast und war erfolgreich: Es besiegte die Perser (den Goliath) durch großes taktisches Geschick bei Marathon (490) zu Land und bei Salamis zur See (480).

Das Bewusstsein, dass die griechischen Poleis gegen die Weltmacht Persien in einem Boote sitzen, führte von einem losen **Militärbündnis** zur Gründung des **Attischen Seebundes** (477) der Küsten- und Seestädte unter der Führung Athens. In die Bundeskasse flossen gewaltige Geldmittel, über die Athen unkontrolliert verfügte. Das war die Grundlage für die Entfaltung Athens zur politisch-militärischen, aber auch kulturellen Großmacht. Die rund 50 Jahre von 477-431 heißen **Pentekontaetie** (pentēkonta= 50, étos = Jahr). Sie haben als Ergebnisse

1. den Sieg über die Perser; sie dürfen das Ägäische Meer nicht mehr befahren;
2. den zum „Reich der Athener“ geratenen attischen Seebund: für alle gibt es jetzt ein einheitliches Münz- und Maßsystem;
3. Unterdrückung der Mitglieder des Bundes und Spannungen sowie Kämpfe mit Sparta;
4. großartige Höhepunkte u. a. in der **Philosophie**, Literatur und in der bildenden Kunst, deren Ergebnisse wir noch heute bewundern können;
5. einen Bruderkrieg von unvorstellbarer Grausamkeit: Gemeint ist der Peloponnesische Krieg (431 – 404), nach damaliger Einschätzung ein **Weltkrieg**;
6. und letztlich den Niedergang der Polis und eine Entartung der Demokratie, als deren prominentestes Opfer SOKRATES gelten kann. In die Pentekontaetie wuchs SOKRATES hinein (469 geboren). Er wurde ein Opfer der Gesellschaft und der Politik seiner Zeit.

2. Leben

Das Erbe des SOKRATES ist von seinem tätigen Leben nicht zu trennen. Daher sei mit ein paar Anmerkungen begonnen:

SOKRATES war Sohn des SOPHRONISKOS und der PHAINARETE. Während der Beruf des Vaters, eines Steinmetzen, wenigstens seine Jugend prägte, hat der Beruf seiner Mutter, einer Hebamme, – jedenfalls im Bewusstsein seiner Schüler und aller Späteren – ihn auf Dauer stark beeinflusst.

Die **Hebammenkunst** muss sich wohl so ausgewirkt haben, dass PLATON [Tht. 149 a 2 ff; vgl. auch D.L. II 18] den SOKRATES sagen lässt, dass seine Mutter „blosyrā“, „Respekt gebietend“ sei und er eigentlich auf anderer Ebene ihren Beruf ausübe.

In seiner Jugendzeit soll er nach dem damals üblichen Schulbesuch viele **naturphilosophische Schriften** gelesen haben. Besonders stark war der Einfluss des ANAXAGORAS und der Sophisten. Doch hat er sich, wie PLATON [Phd. 96 a 6 ff.] sagt, schon sehr früh insbesondere von der Spekulation der Naturphilosophen (physikoi) ganz entschieden abgewandt. Die Darstellung

des PLATON ist in diesem Zusammenhange auch deswegen glaubhaft, weil er selbst keineswegs eine so große Distanzhaltung gegenüber den physikoí einnahm, sondern seine Schüler eher einen philosophischen Zugang zu diesen lehrte.

Die sehr ernste und auch mit Schärfe geführte Auseinandersetzung des SOKRATES mit den Sophisten seiner Zeit brachte ihn in der Fremdeinschätzung sogar selbst in die Nähe seiner Gegner, was schließlich zu seiner **Verurteilung** und zu seinem Tode führte (399).

Wie die Kinder seiner Zeit war auch er Soldat im Peloponnesischen Kriege und dreimal als Infanterist eingesetzt; an drei schweren Gefechten hat er teilgenommen. Er hat sich aber auch der Politik nicht entzogen, sondern war im Jahre 406 sogar Prytane und bekleidete somit das höchste Staatsamt, das Athen zu vergeben hatte.

Damals konnte er nicht verhindern, dass eine Reihe von attischen Offizieren der Kriegsmarine zum Tode verurteilt und hingerichtet wurde, weil diese nach der Seeschlacht bei den Arginusen Schiffbrüchige nicht gerettet hätten [X. H.G. I 7]. Die tobende Menge, die diese Verurteilung forderte, konnte ihn nicht dazu bewegen, seinen Einspruch gegen diesen Rechtsbruch zurückzunehmen.

Im siebten Brief des PLATON [324 d 6 ff.] wird sogar dargestellt, dass er es abgelehnt hat, an Verhaftungen missliebiger Bürger teilzunehmen – in diesem Falle des LEON von Salamis.

Die eben genannten **lebensgeschichtlichen** Daten sind uns höchstwahrscheinlich deswegen überliefert, weil sie besonders hervorzuhebende **Charakterzüge** und Überzeugungen des SOKRATES belegen sollen, also seine Praxisorientierung, seine Entschlossenheit, seine Tapferkeit und Prinzipientreue, seine Gesetzestreue und seine Furchtlosigkeit (er soll sogar dem ALKIBIADES in einem Gefecht das Leben gerettet haben, wie PLATON im Symposion [220 d 5 ff.] berichtet).

Er war ein sehr unbequemer Zeitgenosse, von seinen Schülern hoch verehrt, von seinen Gesprächspartnern, die er öffentlich „verhörte“ (ob sie auch wissen, wovon sie sprechen), gehasst.

Er galt als der große Elenktiker (abgeleitet vom griechischen Wort elénchein = prüfen, widerlegen). Die öffentliche Meinung war bis zum Hass gegen ihn eingestellt: Der Komödiendichter ARISTOPHANES hat den SOKRATES in seinem Stück „Die Wolken“ (423 aufgeführt) auf die übelste Art und Weise im Stile unserer Boulevardzeitungen verunglimpft, ihn als einen **geldgierigen Sophisten mit Geheimlehren** dargestellt, durch die die Jugend negativ beeinflusst und zur Gottlosigkeit geführt werden sollte. Daraus folgten eine lang andauernde Kampagne, der bekannte Prozess gegen ihn und schließlich seine Hinrichtung. Die Anklage lautete so [Pl. Ap. 24 b 9 f.]:

„SOKRATES tut Unrecht dadurch, dass er die Jugend verdirbt und nicht an Götter glaubt, an die die Stadt glaubt, vielmehr an andere neuartige Wesen.“

Es handelt sich also um zwei Anklagepunkte:

1. **Zersetzung** der Jugend und
2. **Missachtung** der Götter, die die offiziellen Götter der Stadt sind. Statt dessen:

Neben der Tatsache, dass den offiziellen Gottheiten die Verehrung versagt wird (asébeia), Einführung neuer göttlicher Wesen (daimónia), an die er glaube.

Zur Sprache kommt ein mehr **politischer** und ein mehr die **Religion** berührender **Vorwurf**.

Der Vorwurf der asébeia ist der schwerwiegendere und kann mit dem Tode geahndet werden. Doch SOKRATES hat sich vor allem um die Widerlegung des Vorwurfs bemüht, er übe wie die Sophisten einen zersetzenden Einfluss auf die Jugend aus.

Wie er in der Apologie des PLATON sagt, gehe es ihm bei allen Gesprächspartnern nur um die **Prüfung echten Wissens**. Dabei habe er z. B. bei den Sophisten, die er befragt habe, festgestellt, dass sie nur ein eingebildetes Wissen besäßen, sie wüssten in Wirklichkeit aber nichts – Handwerker hingegen besäßen wenigstens ein Wissen, das der Prüfung Stand halte, aber nur in dem engen Bereich ihres Berufs. Er gibt zu:

Das ständige Fragen kann die Menschen gegen ihn aufbringen – er ist wie eine Bremse, die sticht, oder wie ein Fisch, Kampfrochen genannt [Pl. Men. 80 a 4ff.; vgl. auch ARIST. H.A. 620 b 19 ff.], der elektrische Schläge austeilte und seine Beute lähmt. Aber nur so ist er in der Lage, junge Menschen über die Aporie in die **Selbständigkeit** zu führen, sie in den Stand zu versetzen, Wissende zu werden und den Sophisten standzuhalten.

Die Richter (teils von SOKRATES selbst geprüft und für zu leicht befunden) erklärten ihn mehrheitlich für schuldig. Danach konnten, wie es das Verfahren vorsah, seine Kläger und dann er selbst Strafmaße vorschlagen. Die Kläger schlugen die **Todesstrafe** vor, während SOKRATES seine Richter unglaublich provozierte, zunächst durch seinen Antrag auf Speisung wie ein Staatsgast, sodann durch den Ergänzungsantrag auf eine ganz geringe Geldstrafe, für die seine Schüler obendrein bürgen wollten, da er selbst bettelarm war.

So war die Todesstrafe, Tod durch den Schierling, unausweichlich. (Botanisch handelt es sich beim Schierling um *conium maculatum*, eine Staude, die als giftig beschrieben wird [DSC. IV 78, PLIN. Nat XXV 151]. Im Deutschen findet man auch die Bezeichnungen Herkulesstaude, Wüterich, Tollkerbel, Giftpetersilie.

Einen Monat (bis zum Monat Anthestēriōn, dem Frühlingsmonat) musste SOKRATES noch auf seinen Tod warten. In dieser Zeit führte er lange Gespräche mit seinen Schülern, doch lehnte er die vorbereitete Befreiung aus dem Gefängnis entschieden ab. Er starb bewundernswert gelassen, in Ruhe und Frieden im Jahre 399.

3. Quellen

Wir stehen vor bemerkenswerten Tatsachen:

1. SOKRATES hat uns nicht eine einzige Zeile hinterlassen. Er **wirkte nur mündlich**.
2. Über keine Persönlichkeit des 5. Jahrhunderts gibt es mehr Berichte als über den SOKRATES.

Über die Ursache dafür, dass er uns nicht eine einzige Zeile hinterlassen hat, kann man nur spekulieren oder darauf hinweisen, dass Buddha oder Jesus von Nazareth ebenfalls nicht eine einzige Zeile schriftlich hinterlassen haben.

Die spekulative Aussage besteht darin, dass **urlehrende Menschen** Personen des Dialoges und der praktischen Menschenführung gewesen sind und sind. Sie haben die persönliche Profilierung, wie sie im akademischen Bereich durch Aufsätzchen, Artikelchen oder gar dicke Bücher üblich und leider notwendig geworden ist, nicht nötig; selbst PLATON war der Meinung, nicht alles niederschreiben zu sollen und zu dürfen! Was ihm wichtig war, hat dieser sogar ganz bewusst nicht schriftlich fixiert; man spricht auch von seinen schriftlich nicht fixierten Lehrmeinungen (**ágrapha dógmata**) [vgl. KRÄMER bei KOBUSCH/MOJSISCH, 1996, S. 249 ff.].

Der Begriff ágrapha dógmata findet sich wohl zum ersten Male bei ARISTOTELES in seiner Physik-Vorlesung [209 b 15]. Später im 2. Jahrhundert n. Chr. schrieb NUMENIOS eine Monographie über das bei PLATON Ungesagte.

Wir müssen also, wenn wir über den historischen SOKRATES etwas wissen wollen, andere befragen; diese sind:

1. ARISTOPHANES in seinem Stück: „Die Wolken“;
2. XENOPHON in seinen : „Erinnerungen an SOKRATES“;
3. Schüler des SOKRATES, insbesondere
4. PLATON, der sich mit SOKRATES identifizierte und im Jahre 408 seine erste prägende Begegnung mit ihm hatte;
5. ARISTOTELES [vgl. OLOF GIGON, Mus. Helv. 16, 1959, S. 174 ff.];

6. auch CICERO könnte man noch nennen. An verschiedenen Stellen seines philosophischen Spätwerks hat er in guter Kenntnis der Entwicklung griechischer Philosophie die sokratische Lehre von der platonischen her dargestellt, z. B. in seinen *Tusculanae Disputationes* [I 57, I 71-72; I 97-99].

Angesichts der vielen Quellen, die auch widersprüchliche Mitteilungen machen, ist für uns die Frage nach dem **historischen SOKRATES** sehr schwer zu beantworten. Interessanterweise wurde diese Frage in der Antike überhaupt nicht gestellt, auch nicht, wie es zu divergierenden Äußerungen kommen konnte.

Erst seit dem 18. Jahrhundert wurde die Frage nach den **Quellen**, deren Wert und Gewicht, gestellt. Bis ins 19. Jahrhundert hinein wurde in der Forschung XENOPHON als der einzige glaubwürdige Zeuge bezeichnet [PATZER bei PESTALOZZI, 1999, S. 50 ff.]. Erst SCHLEIERMACHER hat mit der Xenophonhypothese gebrochen [MAIER, 1913, S. 10.] und die so genannte **kritisch-eklektische Methode** gegründet:

„Was kann SOKRATES noch gewesen sein, neben dem, was XENOPHON von ihm meldet, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, welche XENOPHON bestimmt als sokratisch aufstellt und was muss er gewesen sein, um dem PLATON Veranlassung und Recht gegeben zu haben, ihn so gut wie er thut in seinen Gesprächen aufzuführen“ [zitiert bei ANDREAS PATZER, 1987, S. 10].

Neben PLATON und XENOPHON nennt SCHLEIERMACHER als dritte Quelle von Gewicht den ARISTOTELES.

Hier setzte nun eine sehr intensive Diskussion ein, als deren Ergebnis schon 1920 DUPRÉEL [*Socrate ...*, Bruxelles 1920, bei A. PATZER, 1987, S. 160 ff.] der Auffassung war, dass der historische SOKRATES überhaupt nicht erkennbar ist. Neben diesem prinzipiellen **Agnostizismus** hält sich bis in unsere Tage der **kritische Eklektizismus** von SCHLEIERMACHER.

ANDREAS PATZER schließlich überzieht mit seinem Urteil dahingehend, dass XENOPHON überhaupt nicht als Quelle für den historischen SOKRATES [bei PESTALOZZI, 1999, S. 74] in Frage kommt.

Eine ebenso zutreffende wie schöne Bemerkung des Philosophen SENECA [ep. 6.6] soll diesen Abschnitt abschließen:

„PLATON, ARISTOTELES und auch die ganze Gruppe der <anderen> Philosophen haben größeren Gewinn aus der Haltung als aus den Worten des SOKRATES gezogen.“

Damit wird zugleich gesagt, was das für uns eigentlich Wichtige sein sollte.

4. Die Haltung als Lehre

Der Begriff „Lehre“ trifft eigentlich nicht das, was wir mit SOKRATES verbinden müssen. Nehmen wir daher aus dem soeben übersetzten Satz des SENECA das Wort „**Haltung**“, lateinisch: **mores**, auf. Der älteste Beleg für die mores des SOKRATES ist künstlerischer Art und findet sich in den „**Wolken**“ des ARISTOPHANES, einer Komödie, die 423 vor Christus aufgeführt worden war, allerdings in den Festspielen, die nach dem Gotte Dionysos Dionysien genannt sind, nur auf den 3. Platz kam und uns nun in einer noch nicht bühnenreifen Überarbeitung vorliegt.

Diese Komödie hat in der von PLATON nachempfundenen Verteidigungsrede des SOKRATES („apologia SOKRÁTŪS“) insofern eine Rolle gespielt, als der Angeklagte [Pl. Ap. 18 a 7 ff.] sich als Opfer einer Jahrzehnte währenden, großenteils anonymen und wahrheitswidrigen Hetzkampagne ausgesetzt sieht und in diesem Zusammenhange nennt er schließlich als ein publizistisches Beispiel [19 c 2] für die Kampagne gegen ihn die eben genannte Komödie des ARISTOPHANES.

In dieser Komödie wird SOKRATES als Forscher und Lehrer dargestellt, genau:

Ein **Zerrbild von Forscher und Lehrer** wird vorgeführt, angeberisch, geldgierig, geistig und charakterlich verkommen. Hockend wie ein eitler Geck in einer aus Weide geflochtenen über die Bühne als „Denkstube“ schwebenden Gondel, lehrt und forscht er über das Unterirdische [180 ff.], das Irdische und über das Himmlische und er verkündet zugleich auch die Abkehr von den alten Göttern:

„Es gibt keinen ZEUS“.

„Götter stehen bei uns nicht hoch im Kurs“ [247 f.].

Seine „mores“ zeigen sehr schön die Verse 218 ff., wo so ein altes, hoch verschuldetes, ein wenig einfältiges Bäuerlein mit dem Namen STREPSIADES, von einem Schüler in die Schule eingeführt, auf ihn trifft.

Er fragt den Schüler:

„Wer ist denn dort der Mann im Hängekorb?“

Sch.: „Der Meister selbst!“

Str.: „Wer, ‘er selbst’?“

Sch.: „Sokrates!“

Str.: „O Sokrates, o liebstes Sokraterchen!“

S.: „Was rufst Du mich, Du Eintagsfliege?“

Str.: „Zuerst sage mir, bitte, was Du da tust!“

S.: „In der Luft wandle ich und umdenke die Sonne.“

Str.: „Was? Im Weidenkorb denkst du über die Götter hinaus, nicht aber von der Erde aus, wirklich?“

S.: Ich hätt das Überirdische nicht richtig finden können, wenn ich nicht schwebend meinen Scharfsinn mit der verwandten Luft verbunden hätte. Wenn ich aber auf dem Boden stehend von unten die Welt da oben in den Blick nähme, hätte ich niemals etwas gefunden; vielmehr zieht die Erde an sich mit Macht die Nässe des Gedankens...”

„Nässe des Gedankens“ – so recht versteht das hoch verschuldete Bäuerlein den SOKRATES nicht; denn er möchte die Kunst des Redens [Vs. 239] lernen, so dass er seinen Gläubigern das Bewusstsein einreden kann, sie seien die Schuldner, nicht er.

Und SOKRATES steht in dem Ruf, auch diese Kunst zu beherrschen und zu lehren.

In der Folge tritt ein Frauenchor auf, der ein wunderschönes Lied auf das attische Land singt. Das Bäuerlein ist ein wenig gerührt und fragt nach den Sängerinnen. SOKRATES erklärt ihm, dass es sich bei diesen um die himmlischen Wolken handele, große, bedeutende Göttinnen mit ganz besonderen Fähigkeiten. Von diesen Göttinnen sagt SOKRATES [317-318]: „Diese gewähren uns

- **Aufklärung** (gnōmē)
- **Diskursfähigkeit** (diálexis)
- **Verstand** (nūs)
und auch [318]
- „Blenden mit Worten (terateía),
- Drumherumreden (perílexis),
- Totschlagsargumente (krūsis),
- Faszinationsfähigkeit (katálēpsis).“

Und die Kunden dieser Göttinnen und damit des SOKRATES, ihres Priesters und Interpreten, sind Schüler, jung an Jahren und auch ältere. Sie sind von der Lehre so begeistert, dass sie um dieser Lehre willen alles zu ertragen bereit sind.

Das mögen die folgenden Verse [439 ff.], die das Bäuerlein – selbst ein solcher Schüler – spricht, zeigen:

„Jetzt mögen sie durchaus mit mir tun, was sie woll’n,
meinen Leib da, gern biet ich ihn dar, dass sie mich
prügeln, Hunger und Durst
Hitze oder Kälte erleiden lassen, auch das Fell über die Ohren ziehen,
wenn ich nur aus meinen Schulden herauskommen werde.
Und die Welt nenne mich, wie sie will:
dreist, großmäulig, frech, unverschämt,
Stinkstiefel, verlogener Kotzbrocken,
Maulheld, Rechtsverdreher,



Mir ist alles recht – macht mit mir, was ihr wollt!

Lügenkittel, Schwätzer, Fuchs, Heuschrecke,
Schlitzohr, Heuchler, Schleimer, Aufschneider,
Spitzbube, attischer Schluchtenscheißer, Windhund, Hühnerficker,
Leckarsch –
Mit diesen Ausdrücken mag mich anreden,
wer mich trifft,
nur zu! ...
und wenn sie wollen
sollen sie mich als Darmgehacktes
den Philosophen vorsetzen!“

Um jeden Preis also möchte sich das Bäuerlein, der Empfehlung der göttlichen Wolken folgend [Vs. 437], dem SOKRATES und den anderen Lehrern in dieser Schule anschließen.

Mögen die Leute also denken und sagen, was sie wollen, Hauptsache: SOKRATES bleibt unser Lehrer! Denn er lehrt die Schüler, was sie erwarten und verfügt über das, was man heutzutage in der modernen Pädagogik „förderliche Dimensionen des Lehrerverhaltens“ nennt.

Obwohl diese Worte das Bild des SOKRATES nicht nur verzerren, sondern ihn so darstellen, dass nicht einmal er selbst – wie PLATON ihn sagen lässt – sich wiedererkennt, geben sie uns doch wichtige Hinweise auf Weg, Richtung und vielleicht auch Stil seines Denkens:

Ohne Zweifel gibt es eine Verwandtschaft zu den im Text als „Nichtstuer“ [Vs. 334] angesprochenen **spekulativen Philosophen** [Vs. 360] im weiteren Sinne und im engeren Sinne zu einer Gruppe, deren Schwerpunkte die Rede und das Wort sind. Letztere nutzen allerdings die Sprache so, dass sie für Geld andere geschäftlich [Vs. 469 ff.] beraten oder sie gegen Bezahlung [Pl. Ap. 19 b 4 ff.] lehren, im politischen Gespräch oder vor Gericht aus Schwarz Weiß oder aus Unrecht Recht machen zu können, d. h. die schwächere Rechtsangelegenheit zur stärkeren zu machen, eine auf schwachen Füßen stehende unbewiesene These mit einem Totschlagsargument durchzusetzen.

In beide Gruppen, insbesondere in die letztere (Rechtsverdrehler, Lügenkittel und Schlitzohren genannt), reiht der Text den SOKRATES ein.

Der tatsächliche Hintergrund ist aber wohl der, dass diese so negativ gezeichnete Gruppe, u. a. auch **Sophisten** genannt, ebenso wie SOKRATES in Bildung, Erziehung und in den Wissenschaften ein **neues Paradigma** vertreten, das mit der attischen Demokratie gewachsen ist und von den Vertretern und Wahrern der Konvention negativ gezeichnet und abgelehnt wird. Das ist es, was den SOKRATES in die Nähe der Sophisten bringt.

Die Trennungslinie aber zwischen SOKRATES und den Sophisten verläuft bei ARISTOPHANES ganz scharf zwischen den Versen 317 und 318:

SOKRATES sagt [317], dass die Göttinnen „**Aufklärung, Diskursfähigkeit** (diálexis) und **Verstand**“ gewähren und [318] eine Redefähigkeit, die jeden Gesprächsteilnehmer aufs Kreuz legen und umdrehen kann – durch alle möglichen rhetorischen Tricks.

Damit werden durch den Dichter für das Denken des SOKRATES wichtige Begriffe genannt, vor allen Dingen aber **diálexis**, mit der man sogar das gesamte Denken des SOKRATES umschreiben kann:

Mit der neuen Art der Lehre und des Denkens geht es dem SOKRATES nicht mehr um die monologische und kanonische Verkündigung von Wahrheit und Vermittlung naturwissenschaftlicher Inhalte oder naturphilosophischer Spekulation, sondern um Verständigung im Dialog und durch den Dialog.

Dazu gehört viel, vor allem **gnōmē** und auch **nūs**.

Dabei meint **gnōmē** so etwas wie ein Wissen, das alte durch Konventionen gezogene, unreflektierte Grenzen übersteigt, kurzum:

„**Aufklärung**“.

Das lässt sich im Sinne des ARISTOTELES [S. 161] als eine **ethische Tugend** fassen, die Ausdruck von Charakter ist; denn Aufklärungswissen ist durch harte Arbeit und Selbstüberwindung gewonnen.

Hingegen meint **nūs** die individuelle Verstandestätigkeit, eine dianoëtische Tugend [a. a. O.], bei der es darum geht, durch formales Denken (dianoein) in unwirtlichem Gelände des Geistes den Pfad der Wahrheit und das Ziel zu finden.

Nūs hat außerdem noch einen Hintergrund, den man **teleologisch** nennen kann, was gleich noch dargestellt werden wird.

ARISTOPHANES wollte natürlich, wie das auch seine anderen Kollegen (z. B. AMEIPSIAS) taten, den SOKRATES und seinen Kreis verunglimpfen, und zwar so, dass er den drei genannten positiv besetzten programmatischen Begriffen gleich die negativen Gegenstücke, wie sie den Sophisten vorgeworfen werden, zuordnet, nämlich:

terateía, perílexis, krūsis, katálēpsis.

Die **sokratischen Programmbegriffe** **gnōmē**, **nūs** in Verbindung mit **diálexis** führen ganz deutlich weg vom spekulativen Wissen der Naturphilosophie und vor allem von der bisher so gewohnten Methode der Verkündigung dieses Wissens durch einen autoritär sich gebenden Lehrer, auch weg von der sophistischen **Streitkunst**, der es nicht um die Ermittlung der Wahrheit geht, sondern allein darum, eine Mehrheit (im Gericht oder in der Volksversammlung) so zu formen, dass sie glaubt, sie sei im Besitze der Wahrheit. Lehren doch die Sophisten, den einzelnen Gesprächspartner aufs Kreuz zu legen und bloßzustellen.

Dafür gibt es übereinstimmende Zeugnisse z. B. von PLATON, ARISTOTELES, CICERO und SENECA. Diese Zeugnisse gehen wohl zurück auf feste und gesicherte Traditionen und Abhandlungen aus den Schulen des PLATON und des ARISTOTELES.

Letzterer trägt in seiner Metaphysikvorlesung [Metaph. 987 b 1 ff.] vor:

„SOKRATES beschäftigte sich mit den Gegenständen der Ethik, überhaupt nicht jedoch mit der Natur in ihrer Gesamtheit. In der Ethik jedoch suchte er das Allgemeine und als Erster richtete er sein Denken auf Definitionen...“

Der **dialogische** (nicht sophistisch-eristische) **Denkstil** ist das eine. Das andere ist die Frage nach dem Boden, auf dem sich bei SOKRATES der Denkstil entwickelt hat:

Bei CICERO [acad. 1, IV 15] finden wir den bezeichnenden Satz:

„Es besteht allgemeine Einigkeit darüber: SOKRATES hat, wie mir scheint, als erster die Philosophie von den verborgenen und von der Natur eingehüllten Dingen, mit denen sich alle seine Vorgänger befasst hatten, abgerufen und dem täglichen Leben zugeführt, indem er über die Tugenden und Laster und überhaupt über das Gute (die guten Dinge) und das Böse (die bösen Dinge) forschte, aber Vorgänge am Himmel entweder als fern von unserer Erkenntnisfähigkeit beurteilte, oder, falls diese doch voll erkannt seien, als bedeutungslos für ein Leben in Anstand.“

SENECA schließlich beschreibt [ep. 71.7] SOKRATES als einen, „der die gesamte Philosophie auf die Ethik bezog und das als Gipfelpunkt der Weisheit nannte, das Gute vom Bösen zu unterscheiden“.

Sein Gegenstand in der *diálexis* sind also die **Normen** und Maßstäbe, nach denen Menschen ihr Verhalten untereinander und der Gottheit gegenüber einrichten. Denkstil, Methode und Gegenstand zusammen ergeben, was man **dialektische Ethik** nennen kann. Man könnte auch von einer intellektualistischen, auf die Erhellung von Grundbegriffen bezogenen Ethik sprechen. THEODOR GOMPERTZ nennt den SOKRATES denn auch einen „Begriffsphilosophen“ und „seine Forschung insoweit dem Allgemeinen zugewandt“ [GOMPERTZ, 1896 ff., Band II, S. 46]

Hier wird eine erste Position entwickelt; wir bleiben stehen und besinnen uns:

Sokratische diálexis entfaltet sich am Gegenstand der Ethik.

Mit dem aber, was soeben dialektische oder **dialogische Ethik** genannt wurde, hebt sich die Kontur des SOKRATES scharf von den Sophisten ab, sowohl methodisch (das meint „dialektisch“) als auch inhaltlich (das meint „Ethik“). Die innere Schwierigkeit des Betrachters unserer Tage besteht darin, dass in „dialektisch“, vor allem aber in „Ethik“ eine über zweitausendjährige Geschich-

te mitschwingt. Daher müssen wir versuchen, am Ursprung zu verharren und beginnen mit dem sophistischen Hintergrund:

Die **sophistische perilexis** ist gekennzeichnet dadurch, dass ein beliebiger Sachverhalt oder eine beliebige Norm als gültig und wahr erklärt und erwiesen wird oder auch nicht und das im Verlaufe eines Gesprächs, das „der Meister“ mit dem/den Schüler/n führt. Dabei ist der Ausgangspunkt der sophistischen perilexis der gleiche wie bei SOKRATES:

Es wird etwas, von dem man der Überzeugung ist, dass es allgemein gültig und anerkannt ist, z. B. die Frömmigkeit, in Frage gestellt. Während Sophisten durch den von ARISTOPHANES so schön gekennzeichneten Sprachstil („Blenden“, „Herumreden“, „Totschlagsargumente“, „Einwickeln“) das Denken der Schüler manipulieren, bis hin zu einem beliebigen Ergebnis, ist sokratische diálexis Diskurs im eigentlichen strengen Sinne:

SOKRATES hilft durch seine vorantreibenden Fragen den Schülern und diese ihm, die Wahrheit zu finden, keine beliebige Wahrheit, sondern eine, die beide verbindet und auch bindet:

Dabei ist SOKRATES wirklich nur ein Fragender, nicht einer, der kanonisch Weisheiten verkündet oder seine Gesprächspartner, die Fragen stellen, einwickelt und am Boden zerstört.

Für SOKRATES ist das **Gespräch** als Ausdruck der **freien** und vielleicht auch schon durch die Demokratie geprägten **Lebensform** in Athen das **Mittel des Philosophierens**. Während nun der Sophist als Weisheitsmeister (sophistēs) von Anfang an die Autorität des Wissenden ins Spiel bringt, ist Ausgangsdevise des SOKRATES eine radikal andere: oída udén eidōs, d. h.: „Ich weiß <lediglich>, dass ich nichts weiß.“ Oder:

„Ich aber, wie ich nun kein Wissen habe, bilde mir auch nicht ein,
<Wissen zu haben>“ [Pl. Ap. 21d 5 f.].

SOKRATES geht also von einem prinzipiellen Nichtwissen aus und glaubt, nur so ein wissender Mensch werden zu können; denn wer glaubt, etwas zu wissen, ohne das Wissen zu haben, kann auch keine Fragen stellen, deren Beantwortung allein zu Wissen und zur Wahrheit führt.

KARL JASPERS sagte das einmal sehr schön:

„SOKRATES ist das Auf-dem-Wege-Sein im Denken mit dem Wissen
des Nichtwissens“ [1964, S. 83].

So halten wir als besonderes Merkmal sokratischen Denkens das vor jeder Untersuchung eingestandene bewusste Nichtwissen oder die geistig und verbal bekannte **Aporie** fest.

PLATON lässt an anderer Stelle [Men.80 a 1-2] einen Gesprächspartner zu SOKRATES sagen: „Du selbst bist in der Verlegenheit <des Unwissens> und die anderen bringst du in dieselbe Verlegenheit.“ Das wäre eine erste Position.

Dem folgt zwangsläufig eine zweite Position – zwangsläufig deswegen, weil ohne diese die Ausgangsthese in die Resignation einmünden müsste: Es ist die des festen Vertrauens, etwas zu finden. Der Weg besteht in der beständigen élenxis, dem dauernden Prüfen, woher man denn auch den SOKRATES einen Elenktiker (= Prüfer) nennt. PLATON [Ap. 38 a 5-6] legt ihm sogar den Satz in den Mund:

„Das Leben ohne prüfende Fragen ist nicht lebenswert für einen Menschen.“

Damit ist zunächst der Zustand permanenter Selbstprüfung gemeint und dann die Tatsache, dass im Umgang mit SOKRATES andere permanent geprüft werden; die Prüfung aber bezieht sich nicht auf spekulatives, naturphilosophisches Wissen, sondern auf die Lebensführung und deren Normen, und zwar auf die individuelle aretē, die ethischen Normen des Einzelnen [Pl. Ap. 38 a 3]:

„... jeden Tag über das gute Handeln Gespräche führen ...“

Es hat Folgen, wenn man in diesem Sinne nicht lebt. BERT BRECHT nennt sie im „Verwundeten SOKRATES“:

„... keine Gnade mehr mit denen, die nicht geforscht haben und doch reden.“

Nun gehört es zum Prüfer, dass er selbst nichts in der Hand hat als das zu prüfende Objekt (also sich und andere, seine eigene oder anderer Vorstellungen). SOKRATES ist einer, der etwas durch prüfende Fragen an den Tag bringt, wie die Hebamme ein Kind mit der Entbindung an den Tag bringt, vor allem bei seinen Gesprächspartnern:

„Zu entbinden zwingt mich der Gott, doch zu zeugen hat er mich gehindert.“ [Pl. Tht. 150 c 7-8].

Seine beständige élenxis ist also der Tätigkeit seiner Mutter vergleichbar, einer Hebamme, die auf die Wehen achtet und wartet, bis sie das Kindlein holen kann. Das Wichtige an der Metapher ist, dass Erkenntnis und Wissen nicht zu jeder Zeit und beliebig „geholt“ werden können, sondern nur, wenn jemand (wie eine in den Wehen liegende Frau) im Geiste so weit ist, dass er gebären kann:

„Du liegst ..., mein Lieber ..., in den Wehen, weil du nicht leer, sondern schwanger bist“ [a. a. O. 148 e 6 – 7]. Abgesehen davon, dass der Lehrer die rechte Zeit erkennt, da Bildung aus Wissen werden kann, ist Bildung etwas, was „herausgeholt“ wird, nicht etwas, was gegeben wird:

Wissen, was durch die Hilfe des Lehrers ins Bewusstsein gehoben wird, kehrt als Bildung zurück.

Eine dritte Position ist zu nennen; sie wird dem SOKRATES immer wieder vorgeworfen, es ist das eirōneúesthai [Ap. 38 a 1], die eirōneía. Wir sprechen von der **sokratischen Ironie**. Damit ist weniger gemeint, dass sich jemand verstellt, schon gar nicht eine feinere Form des Spottes, sondern die sprachliche Erscheinung, dass mit einem Satz etwas anderes gemeint ist, als dieser gesprochen wird. CICERO [ac. 2, 15] hat das fein erklärt:

„In einem Gespräch machte SOKRATES sich selbst gering und ließ denen den Vorrang, die er widerlegen wollte. Da er dabei sich anders sprachlich äußerte, als er meinte, nutzte er gewöhnlich diese Art der Verstellung, die die Griechen eirōneía nennen ...“

Das muss noch näher erläutert werden, da die Ironie nicht wie heutzutage in der Politik eine verletzende Waffe, sondern die spezifisch-sokratische Form der Wahrheitsfindung ist.

Spott kann bei der Wahrheitsfindung nicht hilfreich sein; Spott verletzt und hat den Effekt, dass das Opfer des Spottes eher uneinsichtig auf der Richtigkeit seiner Ansicht besteht oder niedergestreckt resigniert. Spott bewirkt Trotz und Aggression oder Zerstörung der Person.

Über SOKRATES könnte man sagen, er sei ein **dialektischer Ironiker**. In der diálexis stellt er sich auf den Gesprächspartner so ein, dass er sich dessen Thesen oder Sätze zu eigen macht. Das heißt nun nicht, dass er sich nach außen auch noch damit identifiziert; er nimmt nur die Worte und Sätze des Gesprächspartners auf (wie im kontrollierten Dialog), um sicher zu sein, dass er ihn auch richtig verstanden hat:

„Du bist also der Meinung, dass ...“ „Ich möchte aber von dir noch dazu wissen, ob ...“. Der Gesprächspartner fühlt sich so ernst genommen und empfindet den fragenden (nicht den seine eigene Weisheit wie ein Evangelium verkündenden) SOKRATES als den, der ihm und sich selbst bei der Suche nach Wahrheit hilft.

Naturgemäß entsteht der Eindruck, dass der Fragende derjenige ist, der Wissen nicht hat. Oft genug muss sich bei PLATON SOKRATES wie ein kluger Lehrer seiner Klasse gegenüber ganz zurücknehmen, obwohl er den Gesprächspartner sofort widerlegen könnte. Er hat eben so etwas wie den untrüglichen Sinn für ursprüngliches und echtes, in Bildung umsetzbares Wissen und für das, was dem Bereich bloß überlieferter und ungeprüfter Meinung zugerechnet werden muss.

Doch zu der Auffassung, dass etwas nur eine ungeprüfte Meinung und Scheinwissen ist, muss der Dialogpartner selbst kommen. Sokratische Ironie betrifft immer oder vorrangig den SOKRATES selbst, nicht den Gesprächspartner. Es gibt dabei kein Opfer. SOKRATES ironisiert nur sich selbst, indem er sich selbst durch entsprechende Fragen aus dem Stadium der Unwissenheit herausbringt bzw. herauszubringen versucht oder Entsprechendes behauptet.

In seinen Reden (das in der Dichtung übliche griechische Wort für „reden“ ist εἰρεῖν), die immer die Beiträge der Gesprächspartner aufnehmen, darf er eigene Gedanken verbergen, sich auch als Nichtwissenden gering machen, insofern auch sich selbst verstellen, um dann später im Dialog und durch den Dialog zur Wahrheit zu finden, von der er möglicherweise am Anfang des Diskurses selbst noch keine präzise Vorstellung hatte. Dieses Stück Untertreibung wird für den Gesprächspartner tolerabel sein, wenn er dahinter den Willen zur diálexis und zu der in der diálexis zutage tretenden Verständigung über die Wahrheit weiß oder vermutet:

Die dialektische Situation präsentiert beide Gesprächspartner als Diener an der Wahrheit.

Nach diesem Umweg, auf dem drei Merkmale sokratischen Denkens benannt worden sind, entsteht die Frage, woran (d. h. an welchen Inhalten) sokratischer Stil sich bewähren soll. Eine substantielle Antwort auf diese Frage kann niemand geben; denn es geht dem SOKRATES nie um ein festes Ergebnis, sondern stets um die Sicherung eines bestimmten Weges. Wer Philosophie nur als Lehre von bestimmten Inhalten wie Lehrsätzen oder methodischen Repertoires versteht, darf SOKRATES nicht zu den Philosophen rechnen.

Das macht ARISTOTELES, der zweite hier aufzuführende Zeuge, mit der Beantwortung der Frage nach dem Boden sokratischen Denkens klar, naturgemäß in seiner eigenen Fachsprache. Wir dürfen ihm aber (wie indirekt dem ARISTOPHANES) um so mehr vertrauen [vgl. de Strycker bei PATZER, 1987, S. 346 ff.], als er sich als langjähriger Schüler des PLATON und der Akademie ernsthaft mit der Akademie und in der Akademie mit sokratischen Gedanken täglich auseinandergesetzt hat. SOKRATES spielt hier naturgemäß eine große Rolle; denn die Akademiediskussion wurde noch intensiv von Zeitzeugen (welche ARISTOTELES gehört und gesehen hatten) getragen.

ARISTOTELES berichtet [Metaph. 1078 b 27-29]:

„Zwei Dinge nämlich sind es, die jemand mit Recht als **sokratisches Gedankengut** ausweisen könnte, die **Induktionsbeweise** und die **Allgemeindefinition**.“

Wenn es sich hierbei auch um die Terminologie des Aristoteles handelt, kann doch der Vorstellungshintergrund hinreichend deutlich gemacht werden:

ARISTOTELES meint mit den „Induktionsbeweisen“ (epaktikoi lógoi) Beweis oder Beweisverfahren, kurzum: die „**Zuwegung**“, die „**vom Besonderen**“ ausgeht und „**zum Allgemeinen**“ führt [Top. 105 a 13 ff.].

Der Weg führt vom signifikanten Einzelbeispiel [Rh. 1393 a 26 f.] zum allgemeinen Begriff. In der Fachsprache spricht man von **Induktion**, was die lateinische Übersetzung des griechischen Wortes epagōgē (=Hinzuführung) ist.

ARISTOTELES beschreibt [z. B. Top. 108 a 38 ff.] das Verfahren der Wahrheitsfindung so, dass wir Einzelfälle aus unserer Erfahrung studieren und dabei auf Spezifisches (also auf das Einzelbeispiel Bezogenes) und auf Gemeinsames stoßen:

„Was aber mehreren gemeinsam ist, ist **das Allgemeine**“ [Metaph. 1038 b 11].

Nur darf man einen Fehler nicht machen:

Man darf das Ganze nicht mit dem Teil, das Einzelne nicht mit dem Allgemeinen, das Beispiel nicht mit dem verwechseln, wofür dieses steht oder mit dem, was gesucht wird.

ARISTOTELES benennt das gesamte induktive Verfahren (die epagōgē) als spezifisch sokratisch, PLATON lässt es den SOKRATES in seinen Dialogen immer wieder anwenden, wobei SOKRATES die Gespräche führt, das heißt: vorantreibt. Also können wir mit hoher Sicherheit vermuten, dass wir mit dem genannten Satz aus der Metaphysik (über die Induktionsbeweise) wirklich die Methode des SOKRATES beschrieben finden, wenn auch mit dem Vokabular des ARISTOTELES.

Wenn dann das Allgemeine vor uns steht, nichts Beliebiges, Zufälliges, Vorübergehendes, sondern das Wesentliche [Metaph. 1038 b 1 ff.], kann das Einzelne besser verstanden werden, weil man es besser einordnen kann.

Das Ziel der Induktion ist die Wesensdefinition; das ist mit „Allgemeindefinition“ (tó kathólu horizesthai) gemeint. Erst hier kann man überhaupt von „Wissen“ sprechen.

Zur Präzisierung dieser Verbindung ziehen wir noch eine Stelle aus der Metaphysikvorlesung des ARISTOTELES heran [987 b 1-4]:

„SOKRATES aber beschäftigte sich mit den Gegenständen der Ethik (überhaupt nicht mit der Natur insgesamt); in diesen suchte er das Allgemeine und er richtete als erster sein geistiges Bemühen auf Definitionen. . .“

Der Satz des ARISTOTELES umfasst also in Bezug auf SOKRATES sowohl die Methode der Induktion als auch die angestrebte Wesensdefinition. Was von SOKRATES gefunden wird, ist – platonisch gesprochen – tó **eídos**, das heißt dasjenige, was den Einzelfällen zugrunde liegt, „ein und dieselbe Gestalt“ [Pl. Men. 72 c 7 und d 8].

Mit dieser eben aufgezeigten Methode der Induktion und der angestrebten Wesensdefinition, von SOKRATES nur im Bereiche der Ethik angewandt, stehen wir am Anfang jeglicher Wissenschaft. Daher ergänzt ARISTOTELES den eben übersetzten Satz durch die Bemerkung [Metaph. 1078 b 29 f.]:

„Dieses beides begründet Wissenschaft.“

Zur weiteren Erläuterung könnte gesagt werden:

Bei der zuerst aufgeführten Erkenntnis handelt es sich nämlich nicht nur darum, dass man durch die Untersuchung von Einzelbeispielen zu sicherem Wissen kommen wird; es geht vielmehr darum, wie ein Lehrender überhaupt sicheres Wissen vermittelt:

Bis SOKRATES erfolgte nämlich die Vermittlung durch monologische Verkündung des Lehrenden. SOKRATES aber gelangte zu der Erkenntnis, dass Wissen im Schüler/Gesprächspartner nur durch ein in Frage und Antwort geführtes Gespräch gewonnen werden kann. Das ist bis zum heutigen Tage die Situation vor allem in den Schulen, aber auch in den Seminaren der Hochschulen, wenn diese ihren Namen verdienen. **Wissen ist Wissen, das im Dialog gewonnen worden ist.** Die Unterrichtsform nennt man das **gelenkte Lehrgespräch**.

Bei der zweiten Erkenntnis geht es um die Beschaffenheit des gewonnenen Wissens: Wissen ist nicht beliebiges Wissen vom Einzelnen, sondern **Wesenswissen**, das für SOKRATES im Bereich des Ethischen zeitlos ist und für jeden Einzelfall gilt. Wissen ist durch Frage und Antwort im Dialog gewonnenes und außerhalb jeglicher Zeit stehendes Wesenswissen, an das herangeführt (epágein) wird, indem es vom Einzelding abgehoben wird.

Mit Recht könnte man sagen, dass das Leben des SOKRATES für die Definition und das von PLATON so genannte **eídos** steht; und damit begründet er Wissenschaft als Wissenschaft. Es geht ihm nicht um Gewinnung von beliebigem Wissen, wie es die ionischen Naturphilosophen taten, sondern um ein durch einen gesicherten Erkenntnisweg methodisch gesichertes, zuverlässiges Wissen, das im Bereiche des Ethischen nicht zufällig, beliebig und veränderlich sein kann.

SOKRATES ist damit der erste europäische Wissenschaftstheoretiker; er begründet Wissenschaft als Wissenschaft. Der eigentlich für die platonische Philosophie tragende Begriff **eídos** (und **idéa**) leuchtet bei SOKRATES bereits auf (sei es nur als Vorstellung oder schon als Begriff) und das wohl zum ersten Mal in der Entwicklung abendländischer Philosophie. Er ist das Ergebnis der Suche nach dem Unveränderlichen, das das Einzelne übersteigt und das den einzelnen Gegebenheiten gemeinsam ist:

Damit überwindet SOKRATES die subjektivistischen, relativistischen und utilitaristischen ethischen Konzepte der Sophisten.

Die Wirkungsgeschichte sokratischen Denkens können wir bis in die neuzeitliche Didaktik verfolgen:

Eine der Grundfragen der sog. **didaktischen Analyse** [KLAFKI, 1985, S. 87 ff., S. 214 ff.; MEYER, 2007, S. 200 ff.] ist z. B. die Frage des den Unterricht vorbereitenden Lehrers danach, welche exemplarische Bedeutung der ins Auge gefasste Unterrichtsinhalt hat. Exemplarisch heißt, dass ein einzelner Inhalt

als spezielles Beispiel das Verständnis für andere Inhalte liefert und dass die Besonderheit des Einzelfalles so gestaltet ist, dass er zu einer allgemeinen Einsicht führt.

Trotz des bereits genannten Vorbehalts wollen wir nun nach dem, was man bei SOKRATES Lehre nennen könnte, suchen. Bisher fanden wir mit Hilfe des ARISTOPHANES und des ARISTOTELES eine Menge Material, das den geistigen Nährboden des SOKRATES, sein Methodenbewusstsein und sein geistiges sowie wissenschaftliches Ziel – die Wesensdefinition – betrifft.

Jetzt stellt sich die Frage nach den **Forschungsgegenständen** selbst.

Soeben wurde aus der Metaphysik [987 b 1-4] des ARISTOTELES zitiert; dort heißt es, des SOKRATES eigentliches Thema seien die **Werte** gewesen, also das, was unter den Menschen und zwischen den Menschen und Göttern (oder Gott) an Verhaltensnormen gültig ist. Es geht jetzt an dieser Stelle also nicht um Formales oder Methodisches, sondern um die materiale Seite seines Schaffens und hier wiederum

- um die Themen einerseits und um
- die Zuordnung der Themen zu einer Fundamentalanschauung vom Menschen andererseits.

Wir haben dazu zwei sehr instruktive Stellen in den „Erinnerungen an SOKRATES“ des XENOPHON (auch „Memorabilien“ genannt).

Es heißt zu den Dialogen und Gesprächsthemen, die ihn als ethischen Begriffsphilosophen und sein definitiorisches Verfahren bezeugen [Mem. I, 1, 11 ff.]:

„Er führte nicht, wie es die meisten anderen <Philosophen> tun, Gespräche, indem er Betrachtungen darüber anstellte, wie es um den von den Sophisten (Philosophen) so bezeichneten Kosmos bestellt ist und mit welchen Notwendigkeiten jegliche Himmelsphänomene verlaufen; vielmehr zeigte er, dass diejenigen, die darüber nachdenken, nicht richtig im Kopfe sind... Er hingegen führte stets Gespräche über das, was die Menschen betrifft, indem er nachdachte, was fromm, gottlos, schön, hässlich, gerecht, ungerecht, was Selbstbeherrschung, Zügellosigkeit, Tapferkeit, Feigheit, was eine Polis, ein Politiker, was Herrschaft über Menschen, was ein Herrscher über Menschen ist und über das Sonstige, von dem er glaubte, dass die sich darin Auskennenden **schön** und **gut** seien, dass aber die sich darin nicht Auskennenden zu Fug und Recht Sklavenseelen genannt werden dürften.“

An diesem Satz ist bemerkenswert, dass die Auseinandersetzung mit den genannten Themen selbst als Fundament der Bildung angesehen wird („**gut** und **schön**“ bedeutet „**gebildet**“). Von vornherein geht es dem SOKRATES (nach Meinung des XENOPHON und/oder seiner Gewährsmänner) also nicht um Philosophie als Philosophie, sondern um die mit geistiger Strenge durchge-

fürhte Prüfung (élenxis) als Grundlage und Ausdruck von Bildung, Bildung als Kultur des Körpers (das meint „schön“) und der Seele (das meint „gut“); andererseits geht es aber auch darum, überhaupt erst Bildung zu entfalten.

Insofern wird SOKRATES als jemand verstanden (als Pädagoge), der durch Philosophie Bildung ermöglicht und zu ihr führt.

Der soeben vorgelegte Text (und die gesamte Schrift, der der Text entnommen ist) gab und gibt Anlass zu philologischer Auseinandersetzung [PATZER bei PESTALOZZI, 1999, S. 55 ff.; auch PATZER 1987]. Dabei ist hier nicht die Sicherung des Textes das Problem, sondern die Frage, ob und wie weit diese Stelle und andere überhaupt hinreichend sichere Quellen für die Lehre des historischen SOKRATES sind: Als gesichert darf gelten:

Die Schrift des XENOPHON ist wohl etwa 30 Jahre nach dem Tode des SOKRATES verfasst und schöpft aus einer Gattung Literatur, die schon ARISTOTELES [PATZER a.a.O.] *lógoi Sōkratikoí* (= sokratische Literatur) [auch Gudemann, 1934, S. 88] nennt [Arist.Po. 1447 b 11]. Er meint damit eine Literatur, die stilistisch zwischen Poesie und Prosa [D.L. III 37] steht und nicht die Gespräche mit SOKRATES, wie sie tatsächlich stattgefunden haben, darstellt, sondern die so stattgefunden haben könnten [Po. 1451 a 37]. Also: Fiktionale Literatur, aber nicht „fiktionale Prosaliteratur“ [PATZER bei PESTALOZZI, 1999, S. 51].

Diese Literatur bietet nicht Fakten, sondern das, was im Sinne des SOKRATES hätte geredet, gedacht und getan werden können.

Abgesehen von den eigenen Begegnungen mit SOKRATES schöpft XENOPHON aus diesen *lógoi Sōkratikoí*, wie ANDREAS PATZER nachgewiesen hat [PATZER bei PESTALOZZI 1999, S. 50 ff.].

Für den Zusammenhang wichtig ist, dass der aufgeführte Text die Tatsache belegt, dass SOKRATES mit der Naturphilosophie nicht (mehr) das Geringste zu schaffen hat, sondern sich mit dem befasst, was die Menschen (untereinander, miteinander, gegeneinander) angeht – also mit der Ethik.

In welchem Umfang nun XENOPHON sein Wissen aus der fiktionalen sokratischen Literatur geschöpft hat oder aus eigenen Begegnungen mit SOKRATES, ist ebenso wenig für unseren Zusammenhang von Bedeutung, wie die Überlegung, ob er sokratisches und platonisches Fragen (elenktisches des SOKRATES und definitorisches des PLATON) auseinanderhalten konnte.

Diese Bemerkung gilt auch für die Grundlegung einer **philosophischen Anthropologie** in den Memorabilien III, 9. 4 – 5 (in Umschreibung):

„Bildung und sittliche Haltung (*sophía*, *sōphrosýnē*) unterschied er nicht, sondern er hielt <als Kriterium> für wirkliche Bildung und Haltung die Tatsache, dass derjenige, der gebildet ist, auch wie ein Gebildeter handelt und andererseits, dass derjenige, der das Unsittliche kennt, dieses auch meidet ... Sowohl Gerechtigkeit als auch jeglichen anderen

sittlichen Wert erklärte er als <Ausdruck von> Wissen (sophía)... Wer Wissen (im Sinne von Bildung) besitzt, wirkt das Schöne und Gute.“

Die Grundlage sittlicher Werte und ihrer Verkörperung im Menschen ist also Wissen. Wer sich ernsthaft um das Wissen bemüht hat (und damit ein Gebildeter ist, weil er – danach geprägt – um das Schöne und Gute weiß), wird dann auch richtig handeln. PLATON [R. 350 b 3-5] sagt daher auch:

„Der Wissende ist gebildet (sophós), der Gebildete (sophós) ist gut.“

Daraus dürfen wir folgern, dass der Wissende gut ist – SOKRATES folgert an der entsprechenden Stelle außerdem, dass der Unwissende (amathēs) schlecht (kakós) ist.

Menschliche Handlung ist also in dem Maße als menschlich qualifiziert, als diese auf Wissen beruht.

Die Richtigkeit des Handelns steigert sich im Maß des Wissens. Je besser ich weiß, umso richtiger, d. h. besser handle ich. Richtiges Handeln ist Handeln in Übereinstimmung mit dem, was man als richtig erkannt hat und weiß.

Das hat nun aber nichts mit der vereinfachten Formel der deutschen Aufklärung „Tugend ist gleich Wissen“ zu tun. Vielmehr entspringt dieser Gedanke dem griechischen téchnē – Denken [HIRSCHBERGER, 1948 ff., I 65]:

Wer sein Handwerk (téchnē) versteht, wendet seine Kenntnisse angemessen an und schafft ein gutes Produkt, ein gutes Brot, eine leckere Torte, einen stabilen schönen Tisch – eben gut! Wer das Gute als das den Menschen zum Menschen tauglich Machende, also das spezifisch Menschliche erkannt hat, handelt auch gut und das in seinem eigenen Interesse und er wird eher Unrecht hinnehmen als Unrecht tun, d. h.: Er kann gar nicht anders handeln, wie das Beispiel des Handwerks (téchnē) zeigt.

Das bezeugte übrigens SOKRATES durch Annahme seines Todes in Ergebenheit.

Aber damit sind mehrere bei PLATON und SOKRATES diskutierte Interpretationsmodi des Guten ausgeschlossen. Nicht Lust und Neigung können Kriterien des Guten sein. Wie schnell schlägt Lust in Ekel, Neigung in Überdruß um. Es gibt auch die Lust am Ekelhaften, z. B. wenn ein an Krätze Erkrankter sich kratzt; auch die Neigung zu Gewalt gibt es, wobei andere an Gesundheit und Leben angetastet werden. Auch das Brauchbare oder das Nützliche können Kriterien nicht sein, da diese unter höheren Zwecken stehen, etwa Recht als das, was dem Stärkeren nützt.

So sind denn **Hedonismus** und **Utilitarismus** überwunden und es bleibt die sophía, das Wissen im Sinne von Bildung, als Kriterium des Guten.

Und daraus folgt, dass Werte lehrbar sind, so wie die téchnē des Arztes oder Schuhmachers lehrbar ist. Wert, aretē, ist also ein Wissen von dem, was in der jeweiligen Situation zu tun ist, sei es das Wissen des Arztes, der einen Arm

oder Kiefer einrenkt, oder eines Bildhauers, der die Skulptur eines Menschen fertigt. Wissen und Wert sind die Größen, die in der Ethik des SOKRATES vereint sind.

Wenn wir den Ursprung dieser engen Verbindung bedenken, dann sind ethische Sachverhalte wie handwerklich-künstlerische Sachverhalte aufzufassen. HIRSCHBERGER [a. a. O. I. S. 65] und UEBERWEG/PRÄCHTER [1953, S. 130] sprechen nicht ganz unzutreffend vom „sokratischen Intellektualismus in der Ethik“. Gemeint ist damit, dass auch der ethische Diskurs eine Frage der *téchnē* ist.

Also:

So wie der gute Bauhandwerker gut bauen wird, handelt der gute Mensch gut – er muss (besser: beide müssen) nur das jeweils Gute in richtiger Weise und ganz gelernt haben. Von daher kann der gute Mensch nichts Böses tun, jedenfalls nicht freiwillig [Pl., Ti. 86 d 7 f.; Grg. 468 e 6 ff. auch sonst an vielen Stellen, z. B. Sph. 228 c 1 ff.] und er wird eher Unrecht erleiden als Unrecht tun.

Insgesamt dürfen wir also von einer **intellektualistischen**, stark vom Verstande, von Einsicht und vom Technedenken geprägten **Ethik** sprechen. Unsere Beobachtung deckt sich in der Feststellung des ARISTOTELES, wonach im sokratischen Sinne [NE 1144 b 19 f.], „alle sittlichen Vorzüge Ergebnis sittlicher Einsichten seien“ und erst unter den genannten Voraussetzungen wird der Satz, dass Tugend Wissen sei, richtig eingeordnet.

Der sokratische Gedanke von der Einheit sittlichen Handelns und sittlichen Bewusstseins hat auch PLATON, XENOPHON und auch ARISTOTELES fasziniert; letzterer freilich hat ihn dahingehend modifiziert, dass er die Gleichsetzung von Einsicht und Handeln (wer gut ist, handelt gut), kritisierte, aber auch betonte, dass das sittliche Bewusstsein schon eine notwendige (wenn auch nicht immer hinreichende) Voraussetzung für sittliches Handeln sei.

Man kann auch sonst dem genannten missverständlichen Satz mit aristotelischen Vorstellungen näher kommen:

Dieser spricht nämlich, sokratische Ethik differenziert in seine Psychologie einbeziehend [s. u. S. 152ff.], nicht von *epistēmē* = Wissen, sondern von **phrónēsis**. Das ist sein terminus technicus für ein **besonderes Wissen**.

ARISTOTELES unterscheidet nämlich zwei Seelenteile, den, der

- *lógos* hat und den, der
- *lógos* nicht hat (= *álogos*).

Ersterer wiederum gliedert sich in den **lógos theōrētikós** und **lógos praktikós** [s. u. S. 160f.].

Dem *lógos theōrētikós* zugeordnet ist das Wissen höchster Seinsgründe, Wissen aus dem Bereich der Naturphilosophie, also Wissen im materialen Sinne. Der aristotelische Fachausdruck dafür ist „*epistēmē*“.

Dem handlungsorientierten *lógos praktikós* zugeordnet ist der Bereich der *téchnē* und der *phrónēsis*, also der Bereich des Handelns, wie ein Spezialist oder Fachmann handelt, und der Bereich sittlich guten Handelns aus Einsicht. Diese beiden Bereiche sind Ausdruck der ethischen *aretē* (praktisches Handeln und Verhalten in der Gemeinschaft), in deren Besitz wir im Prozess der Erziehung durch Gewöhnung (*ēthos*) gelangen.

Auf ethischer *aretē* gründen Einsicht und Verstehen, ein Wissen, das durch den Umgang mit Inhalten zu beidem reift; man könnte hier für beide gut den bei ARISTOPHANES [nu. 317] aufgeführten Begriff „*gnōmē*“ anwenden, das sokratische Programmwort oder auch den Schlüsselbegriff des SOKRATES:

Denn bei **gnōmē** handelt es sich um etwas individuell mit dem jeweiligen Träger Gewachsenes, das nur zu einem geringen oder kleinen Teil in die Wiege gegeben wird. Es wächst durch eigenes Bemühen um Wissen, insbes. durch Belehrung und Gewöhnung im Prozess der Erziehung und ist Grundlage menschlicher Handlung. Dieser Begriff macht das deutlich, was spätere Zeiten „**Aufklärung**“ nannten; nicht unsere Aufklärung ist gemeint, durch die wir (nach KANT) aus der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ befreit werden sollten. **Sokratische Aufklärung** (*gnōmē*) heißt:

Reflexion über die gewachsenen sittlichen Werte (*aretai*), Klärung der Vorstellung mit dem Ziel, Wissen (und nicht Scheinwissen) zu erwerben und Umsetzung des als richtig Erkannten in Handlung.

In diesem Sinne gibt es die sokratische Einheit von Wissen und Handeln. Diese ist das Ergebnis eines langen Erziehungsprozesses, der zur *gnōmē* führt.

Gnōmē in diesem Sinne ist Aufklärung als Einheit von Wissen und Handeln.

Zum **Begriff „Wissen“** müsste noch einiges gesagt werden:

Das deutsche Wort erscheint in sprachlichem Austausch als einfach und so, als gäbe es keine unterschiedliche Arten des Wissens. Im Griechischen sieht das ganz anders aus. Da lernt man für unser Wort Wissen viele andere Wörter kennen, je nach dem, was gemeint ist:

- Begonnen sei gleich mit dem eben genannten Verbum „lernen“.

Da gibt es ein Wort für ein Wissen, das man durch bewusstes Lernen erwirbt: **máthēsis**. Man könnte an den Vokabeln lernenden Schüler denken oder den Grundbegriffe der Anatomie lernenden Studenten.

- Es gibt auch ein Wort für Wissen, das durch Erfahrung gewonnen wird: **empeiría**
- oder für ein Wissen, über das ein Spezialist (z. B. ein Schreiner) oder ein älterer, gesetzter Mensch verfügt: **sophía**.
- Man findet auch einen Wissensbegriff, der auf den Ursprung des Wissens aus der sinnlichen Wahrnehmung hinweist: **eidénai** (= wissen).

- Das schriftlich niedergelegte Wissen – **grámmata** – gehört zum Wort *graphein*, was schreiben heißt.
- Das im Prozess der Erziehung und Unterrichtung gewachsene Wissen heißt **paideía** und **paideuma**. Letzteres meint sowohl den Prozess als auch dessen Ergebnis bis zum Inhalt, der vermittelt wurde, also:

Unterrichtsgegenstand oder Fach, sofern es für die Bildung kanonisch ist.

- Wenn man nicht nur den mechanischen Lernprozess als Voraussetzung des Wissens (*máthēsis*), sondern den oft beschwerlichen, den Charakter fordernden und prägenden Denkprozess meint, dann verwendet man **gnōsis** oder **gnōmē**.
- Meint man ein Wissen mit dem Charakter der Zuverlässigkeit, dann findet sich im Griechischen **epistēmē**. Das Wort hängt mit „stehen“ zusammen: Worauf man stehen kann.

Vielleicht war das der Hintergrund, der den ARISTOTELES zur Entscheidung für seinen Fachausdruck *epistēmē* führte.

Aber es gibt nicht nur die genannten (sondern noch mehr differenzierende) griechische Begriffe für „Wissen“; darum ist es wichtig, das Griechische selbst zu lernen, wenn man sich eine eigene Meinung bilden will. Eine Übersetzung, so gefällig sie auch sei, kann da nicht weiterhelfen.

Nun könnte man fragen: Warum handelt der Gute gut, der Gerechte gerecht, der Fromme fromm usw.? Es ist die Frage nach dem **universalen Handlungsmotiv**.

Mit der Antwort beginnen die Sophisten, doch erst SOKRATES eröffnet eine Debatte, die bis in unsere Tage reicht:

SOKRATES nennt die „**eudaimonía**“ als **universales Handlungsziel** (und zugleich Handlungsmotiv), also das, was man mit „Glückseligkeit“ übersetzt.

Auch hier gibt es Fragen und Beobachtungen. KANT z. B. lehnt dieses Handlungsmotiv rigoros ab, weil es mit seinem kategorischen Imperativ unvereinbar ist:

Das Gute muss um seiner selbst willen im Sinne von Pflicht getan werden. Andere (MARX oder AUGUSTINUS) sehen das Glück des Menschen in der Aufhebung seiner Unvollkommenheit oder in der dauerhaften Lust (EPIKUR oder J. LOCKE) und in dem, was zur Lust reizt (also das „Reizvolle“ [W. Schmid, 1998, passim]) oder im Glück anderer (möglichst vieler) Menschen (J. BENTHAM).

Die sokratische Auffassung meint das innere Gutsein, die *eudaimonía* als Zustand, der eintritt, wenn man im Sinne der eigenen Tauglichkeit handelt, also zum Handeln keines materiellen Anstoßes von außen, keiner äußeren Güter und Werte bedarf. Bezeichnend dafür ist eine von XENOPHON mitgeteilte Geschichte:

Da ruft SOKRATES angesichts eines üppig mit Waren gefüllten Marktes aus, jetzt endlich sei er glücklich, denn er wisse, wie vieler Dinge er nicht bedürftig sei!

Für die sokratische *gnōmē*, wie sie ARISTOPHANES als Schlüsselbegriff nennt, ist noch ein Gesichtspunkt wichtig. Er berührt weniger das sittliche Handeln, sondern die Sicht der Welt. Man könnte auf diesen Gesichtspunkt kommen, wenn man neben *gnōmē* und *diálexis* den dritten Begriff bedenkt, den ARISTOPHANES nennt:

nūs.

Damit ist nicht nur der individuelle Verstand gemeint, der Dreiecke zu konstruieren hilft und philosophische Systeme baut, sondern auch das Ergebnis, das sich aus einer frühen Phase des Lebens des SOKRATES präsentiert: Da beschäftigte er sich noch mit den Naturphilosophen, insbesondere mit ANAXAGORAS.

SOKRATES hat zwar für sich die materialen/inhaltlichen Ergebnisse naturphilosophischen Denkens verworfen, aber es ist ein Denkstil aus dem geistigen Erbe des ANAXAGORAS geblieben, der aller Bewegung auf den Grund geht und an das Ziel denkt.

nūs steht nämlich bei ANAXAGORAS für eine geordnete geistige Bewegung, die wie jede Bewegung Ausgang und Ziel hat – *nūs* ist noch nicht Gott, aber eine hochdynamische Größe [vgl. 59 B 12 DK = II S. 38.3 und 11 – 12]:

„Der *nūs* besitzt von allem vollkommene Kenntnis...“

11-12: „Alles, was jetzt ist und wie es sein wird, alles ordnet der *nūs*...“

Von hier hat wohl SOKRATES seine **Teleologie**:

Alles, was ist, hat ein **télos**, ein **Ziel** und dieses Ziel ist vorgegeben, von wem auch immer. Ausgeführt findet sich dieser Gedanke wiederum bei XENOPHON. Dieser sagt das so [Mem. I 4,4 ff.]:

„Die zweckhaften Gegenstände sind Produkte der schöpferischen Vernunft“ (*gnōmēs erga*).

In der Folge des Textes wird dann die Zweckbestimmung der menschlichen Organe dargetan und zusammenfassend gesagt:

„Diese gleichen ganz und gar dem künstlerischen Handeln eines weisen und Lebewesen liebenden Schöpfers...“

Die bei XENOPHON aufgeführte Erörterung des SOKRATES endet mit der interessanten, in eine Frage gekleideten Bemerkung [4–8]:

„Du weißt doch wohl auch dieses, dass du in deinem Körper

- einen kleinen Teil der weiten Erde hast und auch
- ein wenig vom <Element des> Feuchten, das weithin sich findet

- und dass dein Körper sich im Kleinen aus den im Großen sich findenden anderen <Elementen> zusammenfügt!“

SOKRATES steht hier in einer festgefügtten Traditionslinie griechischen Denkens. Schon früh haben griechische Philosophen zwischen dem Menschen als Ganzem und dem Kosmos enge Verbindungen gesehen; zu denken ist z. B. an die Vorsokratiker und frühen Mediziner. „Was im Weltall ein Element, das <ist> im Lebewesen ein Saft, wie denn auch in der Zeit ein Zeitabschnitt.“ So heißt es dazu in einem späten unter dem Namen des GALEN überlieferten Kommentar zur Schrift des HIPPOKRATES „Über die Säfte“ [Schmidt, 1964, S. 78].

Auch in dieser Hinsicht ist die Beschäftigung mit der Naturphilosophie in den frühen Jahren nicht spurlos an SOKRATES vorübergegangen, nur hat SOKRATES andere Schlüsse aus dem Material gezogen.

Während Naturphilosophen Ergebnisse in einem naturwissenschaftlichen Sinne fanden und aufbereiteten, ging es dem SOKRATES um Rückschlüsse auf Gott und überhaupt um das Nachdenken über Gott, insbesondere über die Beziehung zwischen Gott und Mensch:

Wie SOKRATES im Kosmos eine ordnende Vernunft als Gottheit vorfindet, so findet er im Menschen die Seele als Spiegel des Göttlichen. Sie hat Anteil am Göttlichen [X.Mem. IV 3].

Wenn das so ist, sind die aretaí, die im Seelischen liegen, Ausdruck des Göttlichen. Umso wichtiger ist es dann, die Seele rein zu halten, sie nicht verunreinigen zu lassen. Sittliches Verhalten ist also nicht Verhalten, das sich an beliebigen Normen orientiert, sondern Ausdruck der Verehrung Gottes. Indem ich meinen Mitmenschen mit Achtung und Respekt begegne, drücke ich Gottesfurcht aus.

Unversehens sind wir von der Teleologie in die **Theologie** des SOKRATES übergeglitten; es gibt da keine exakt zu ziehenden Grenzen. Vielleicht verstehen wir auch von der sokratischen Theologie her seine befremdlich wirkende Ethik:

Zwar hat sich SOKRATES von der Naturphilosophie abgewandt; das heißt aber nicht, dass diese ohne Einfluss geblieben ist. Den engen Zusammenhang, den SOKRATES zwischen Makrokosmos (für ihn insbesondere die Gottheit) und Mikrokosmos sieht, macht er dadurch deutlich, dass er die gemeinsame geistige Substanz, das Band zwischen beiden Bereichen, mit einem Wort bezeichnet:

gnōmē.

Ursprünglich war er wohl von dem sehr beeindruckt, was ANAXAGORAS über den Ordnungsstifter des Makrokosmos – den nūs – lehrte und nahm wohl auch, wie wir bei ARISTOPHANES sehen, den nūs als programmatischen Grundbegriff für sich auf. Doch später fand er einen Begriff, der über das

Intellektuelle hinausgeht und schon immer im Griechischen mehr bezeichnete als nur die Denkkraft und dessen Produkt, den Gedanken.

Es war **gnōmē**.

Dieser Begriff meint über *nūs* hinaus auch, dass es etwas gibt, was die Seele als Ganzes charakterisiert, nicht nur wie *nūs* partiell den intellektuellen Bereich des Seelischen. *gnōmē* bezeichnet auch das in die Person eingewachsene und die ganze Person im Charakter erfassende Wesenswissen, das handlungsorientiert ist und in personaler Handlung sich äußert [s. o. S. 35]:

gnōmē zeigt sich am Mikrokosmos Mensch im sittlichen Handeln, bei dem es letztlich ja auch um **Ordnung** geht, bis hin zu einer Ordnung, deren kodifizierte Form das **Gesetz** ist.

Das Gesetz des Staates, der *pólis*, zu achten, so proklamiert SOKRATES immer wieder in seinen Gesprächen, ist der Weg gottgefälligen Lebens [X. Mem. IV 3, 16].

SOKRATES hat nicht mit den Göttern Athens gebrochen. Sie waren für ihn das, was für viele von uns heute z. B. das Glaubensbekenntnis ist, ein in gewachsener Sprache vordergründig sich äußerndes Kleid um einen Wesenskern, der nicht anders als in diesem historischen Grund sich ausdrücken und uns ansprechen kann. Sie sind ein Zeichen auf Dahinterliegendes.

So ist für den Griechen SOKRATES die Generation der olympischen Götter mit all ihren zum Teil amüsanten Geschichten die geschichtliche Entfaltung der Gottheit, die nach Belieben alles lenkt und alles weiß und sieht [X. Mem. I 4, 17]. Religion ist also so etwas wie eine im Geschichtlichen sich entfaltende Mode, die auf einen Kern hinweist und nicht mit diesem zu verwechseln ist.

Wir finden in den Zeugnissen der griechischen Literatur über SOKRATES immer wieder den Wechsel „Gott“ und „Götter“, [X. Mem. IV 3, 13], ohne dass man sagen könnte, dass SOKRATES Polytheist oder Monotheist war; beide Begriffe sind Ergebnis wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins [GADAMER]; sie sind aber dem SOKRATES nicht angemessen. Dieses Problem ist vielleicht nicht so wichtig, wie eine Besonderheit, auf die noch aufmerksam gemacht werden soll:

SOKRATES betont bei vielen Gelegenheiten seinen sehr persönlichen Zugang zu Gott, man könnte auch sagen Verhältnis zur Gottheit, wie wir Moderne es bei unseren kleinen Kindern beobachten – oder bei uns selbst, wenn wir zum Sterben kommen oder in einer Krankheit Grund zu der Annahme haben, dass der Tod bevorsteht.

Gott wird dann unmittelbar **Dialogpartner**, man bedauert, dass es nicht schon viel früher, abgesehen von der Kindheit, zu diesem sehr persönlichen Dialog gekommen ist.

SOKRATES nun war Zeit seines Lebens in der Lage, dieses Verhältnis zu haben. Er spricht immer wieder vom **daimónion**. Dieses ist wohl auch der

Grund für den Passus seiner Anklage, er führe andere neue daimónia ein (abgesehen davon, dass er die Staatsgottheiten nicht mehr als gültig ansehe).

Unser psychologisierendes Zeitalter machte daraus z. B. ein „subjektives Unlustgefühl“, weil *tó daimónion* immer dann sich bemerkbar machte, wenn SOKRATES etwas nicht tun sollte. Es hat also abgeraten – XENOPHON [Mem. IV 3, 12] interpretiert dahingehend, es habe angezeigt, „was zu tun und nicht zu tun notwendig ist“.

Es gibt eine Menge Beispiele für das Wirken des *daimónion* und dafür, dass SOKRATES gehorcht hat, z. B. hat er die Befehle der Behörden seines Staates, den missliebigen LEON aus Salamis zu verhaften, auf Anraten seines *daimónion* nicht befolgt. Richtig sieht es wohl XENOPHON [Mem. IV 8, 6 und IV 3, 12], der im *daimónion* die Stimme Gottes oder der Götter sah, so wie Gott und Götter schon immer zu Menschen gesprochen haben, in Delphi indirekt der Gott APOLLON oder auf dem Sinai Gott unmittelbar zu MOSES. Aber hier gibt es noch eine Besonderheit:

Gott äußert sich (in aller Regel abratend) in einer ganz speziellen Lebenssituation zu einem einzigen Menschen.

Aber es gibt immer zwei Wege – der Weg von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott. SOKRATES kannte beide Wege; denn die Kenntnis des einen ist die Voraussetzung für die Kenntnis des anderen. Das ist Grundlage für das Wissen um einen persönlichen Gott. Für viele sind die Wege verloren gegangen. Die Bibel spricht dann von denen, die hören und doch nicht hören. Das von SOKRATES so genannte *daimónion* war seine persönliche Weise der Offenheit Gott gegenüber: Er ließ sich von Gott ansprechen. Gott kam zu ihm.

Und SOKRATES ging zu Gott und gehorchte.

Aber er wandte sich auch als betende Person an Gott (oder Götter) und erlebte so in seinem Gebet und in der Antwort seines Gottes die Zwiesprache und beide Wege.

SOKRATES zahlte für seinen Gehorsam einen hohen Preis – er zahlte mit seinem Leben. Nichts konnte ihn von seiner Haltung, es sei besser Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun und gottgefälliges Leben vollziehe sich in der Achtung der Gesetze der Polis abbringen,

- nicht der Hinweis auf seine trauernde Familie und seine betrübten und verlassenen Freunde,
- nicht der Hinweis auf den billigen Triumph seiner Gegner:

Die Gelegenheit zur Flucht aus dem Gefängnis (sogar die attischen Behörden hätten dieses gern gesehen, da sie sich des Urteils gegen SOKRATES schämten), nutzte er nicht, sondern er trank, ruhig und gelassen, seinen Blick fest auf seinen Henker richtend, den Schierlingsbecher, starb in Frieden und Würde.

SOKRATES setzte den Gehorsam gegenüber dem Gesetz höher als seinen eigenen subjektiven Eindruck, unter einem nicht angemessenen Urteil zu stehen; denn die konkreten Klagepunkte hat er insgesamt entkräftet:

Er zersetzte nicht die Jugend, er führte auch keine neuen Götter ein und kehrte sich auch nicht von den Staatsgöttern ab. Was seine Mitbürger irritierte, waren seine ganz andere Art zu denken und zu reden, die Art, seinen Mitbürgern lästig zu werden wie eine Bremse, die Inkarnierung eines neuen geistigen Paradigmas, das das gültige Normensystem der Polis neu beleuchtet, vielleicht sogar mit dem Ziel, dieses System auf neue Füße zu stellen.

So kam es zu diesem Konflikt. HEGEL nannte ihn im eigentlichen Sinne tragisch. Der Ausgang dieses Konflikts beeinflusste das Denken der folgenden Jahrtausende und wirft seine Schatten auf den Anfang.

Ausgang und Anfang sind eine Einheit. Diese Einheit zu verstehen, dazu allerdings bedarf es nicht der Haltung des Historismus, der nach dem historischen SOKRATES fragt und nur die Quellen sprechen lassen möchte. Wir haben bei PLATON und ARISTOTELES einen philosophisch gestalteten Zugang zu SOKRATES greifbar und stehen mitten in einer ungeheuren Wirkung, die dieser entfaltete. Das ist viel mehr für jeden, der sich mit SOKRATES beschäftigt. Jeder hat die Chance, SOKRATES über diesen Zugang in seine Bildung, d. h. seine personale Selbstdefinition, einzubeziehen. Das ist mehr und wichtiger, als die Analyse und Bewertung von Quellen, die SOKRATES als einen Geschichtlichen erhellen sollen.

Der historische SOKRATES ist tot, der philosophische lebt und der pädagogische wirkt bis heute in jeder guten Unterrichtsstunde an den Gymnasien und Universitäten Europas.

5. Wege Sokratischen Denkens

Bisher musste die Darstellung dessen, was SOKRATES dachte und tat, allgemein und an der Oberfläche bleiben. Wir sahen dabei, dass man den historischen SOKRATES, wenn man das für wichtig hält, nur ganz schwer aus den vielen Darstellungen u. v. a. aus der nach seinem Tode einsetzenden fiktionalen Literatur des SOKRATIKÓS diálogos herauschälen kann.

Wir fanden zudem, dass andere Zugänge als die quellenkritischen für uns noch wichtiger sein können – gemeint ist damit zum Beispiel der philosophische Zugang, den uns PLATON, der wohl bedeutendste Schüler des SOKRATES, ermöglicht.

Den horizontalen, sich um die Oberfläche und das Ganze bemühenden Weg werden wir jetzt verlassen und uns vertikal in die Höhe führen. Unser Helfer soll PLATON sein und zwar mit einem Dialog, der nach übereinstimmender Auffassung [vgl. UEBERWEG/PRÄCHTER, 1953, S. 218; PATZER bei

PESTALOZZI, 1999, S. 57 f.] zu den Frühschriften, vielleicht an deren Ende, gehört, also um 390 v. Chr. entstanden, noch vor seiner ersten Reise nach Unteritalien (389), von der wir noch hören werden.

Der Dialog, der uns mit Hilfe des PLATON den SOKRATES öffnen soll, trägt den Namen EUTHYPHRON. Seine Handlung spielt im Todesjahr des SOKRATES, also 399 v. Chr.

Gesprächsteilnehmer sind:

- SOKRATES – philosophischer Lehrer in Athen,
- EUTHYPHRON – Theologe = „Seher“ und Priester in Athen
- Erwähnt wird außerdem: MELETOS; dieser hat den SOKRATES wegen „Gottlosigkeit“ angeklagt.

Gegenstand des Gesprächs zwischen SOKRATES und EUTHYPHRON:

Die **Frömmigkeit**. Es geht um die Definition des ethischen Begriffs.

SOKRATES hofft, vom Theologen und praktizierenden Pfarrer etwas lernen zu können und verspricht sich Hilfe für den von MELETOS gegen ihn in Gang gebrachten Prozess.

PLATON wählte als Rahmen für seine Abhandlung die Begegnung dieser beiden Männer, des eben genannten EUTHYPHRON und des SOKRATES. Beide bekunden einander ihre Überraschung über die Begegnung an ungewohntem Orte:

Es ist das Staatsgebäude der Athener, in welchem öffentliche Klagen wegen Mordes bzw. Totschlags und wegen, wie es heißt, Gottlosigkeit schriftlich eingereicht werden. Beide Verbrechen auf schriftlichen Antrag zu verfolgen, liegt im öffentlichen Interesse; sie fallen also sozusagen als eine *causa publica* (öffentliche Angelegenheit) in den Bereich des **árchōn basileús**.

In dessen Amtsräume gehört SOKRATES nun ganz gewiss nicht. Sein Platz ist das gymnásion Lýkeion im Osten Athens bei der Jugend, mit der er in geführten Dialogen spricht.

Jetzt aber ist der Menschenbildner Opfer einer Anklage wegen eines Tatbestandes, den die Griechen „**asébeia**“, ein Verbrechen, nennen. Das Wort meint nicht Gottlosigkeit, sondern lediglich die Tatsache, dass z. B. SOKRATES nicht die Götter verehren soll, die die Stadt verehrt; es wird ihm unterstellt, dass er statt dessen andere neue Götter einführen wolle. Und damit verderbe er, wie sein dichtender Ankläger namens MELETOS so schreibt, „der Jugend Wachstum“ [3 a 1].

Mit ganz wenigen Worten führt PLATON in die Gesprächssituation ein – eine scheinbar ganz einfache Angelegenheit – doch SOKRATES wird hier schon vorgeführt als das Opfer (nicht nur als Gesprächsteilnehmer).

Und EUTHYPHRON? Er ist eine Art Priester und stellt sich als solcher eher neben SOKRATES, auf dessen daimónion er hinweist. Er beurteilt die Klage gegen SOKRATES als Ausdruck des Neides oder Hasses seines Anklägers MELETOS, wie ja auch er selbst, EUTHYPHRON, als Priester Verkünder des Göttlichen und der Zukunft in der Öffentlichkeit der Volksversammlungen Gegenstand des Neides und Hasses der Mitbürger sei:

„Aber darum darf man sich nicht kümmern; wir müssen dagegen angehen“ [3 c 4-5].

Er fühlt sich also mit SOKRATES in einem Boote sitzend.

Auffällig ist, dass SOKRATES auf die Erläuterungen des EUTHYPHRON zum daimónion als Ausdruck einer besonderen Nähe zum Göttlichen [3 b 5 ff.] nicht eingeht. So liegt die Frage des SOKRATES nahe, in welchen Prozess denn EUTHYPHRON verstrickt sei. Er ist höchst entsetzt, als er hört, EUTHYPHRON verklage seinen eigenen Vater wegen Mordes an einem Arbeiter, der auf dem Landgut der Familie (auf der Insel Naxos) alkoholisiert einen Sklaven getötet hatte. Etwas langatmig erläutert EUTHYPHRON den Fall und kommt auf den Punkt, als er von der Kritik der Familie an seinem Vorgehen spricht:

„Sie werfen mir vor, ‚es sei an $\acute{\alpha}$ hósion‘ (=,unfromm‘), wenn der Sohn wegen Mordes (Totschlags) gegen den Vater gerichtlich vorgehe; dabei wissen sie selbst nur schlecht darüber Bescheid, wie sich das Göttliche im Hinblick auf das hósion und das an $\acute{\alpha}$ hósion verhält“ [4 e 1-3].

Das Adjektiv „hósios“ wird zur Kennzeichnung des Verhaltens der Person verwendet, die sich aus ihrem „Wesen“ (esse) heraus mit Respekt und Scheu dem Göttlichen nähert.

Was man im zwischenmenschlichen Verkehr höflich nennt, heißt im Umgang mit Gott fromm (= hósion) – das Gegenteil davon ist aber keineswegs „gottlos“, oder „ruchlos“ (SCHLEIERMACHER), wie man das Wort oft übersetzt, sondern meint nur diejenige Haltung, die einem Gott Respekt und Verehrung versagt; wenn man nicht das Wort „unfromm“ nehmen möchte, bietet sich eher noch die inzwischen umgangssprachlich gewordene Bezeichnung „respektlos“ an.

Der soeben mitgeteilte Satz, der vom Göttlichen her einen Bezug zum menschlichen Verhalten herstellt, bewegt den SOKRATES sehr, sich dem, wie er meint, wissenden EUTHYPHRON als Schüler anzubieten; denn jetzt könne er aus dem lernenden Umgang mit EUTHYPHRON selbst ein „rechtgläubiger“ Mensch werden (orthós nomítsein) [5 b 1] und seinem Ankläger mit Erfolg gegenüber treten. Implizit kommt hier also seine schon genannte Grundhaltung zum Ausdruck:

„Ich weiß, dass ich nichts weiß.“

Indem er sich jetzt in die Rolle eines Schülers begibt, verstellt er sich im Sinne seiner Ironie. Er tut so, als ob er von dem, dessen priesterlicher Beruf die Frömmigkeit ist, lernen kann, was denn wirklich inhaltlich in den Bereich der Frömmigkeit fällt.

Die Frage des SOKRATES lautet [5 d 7]:

„Sage mir nun, was **nennst** du fromm und was unffromn?“

Die Frage ist höchst interessant, nicht wegen ihres, wie es scheint, einfachen Charakters, sondern wegen ihrer sprachlichen Form – es ist nicht mehr ganz die sokratische Form, wie sie ARISTOPHANES in seinen „*Wolken*“ [1174] spöttisch vortragen lässt und noch nicht ganz rein die platonische Form.

Das muss etwas erklärt werden:

SOKRATES ärgerte oft – wie bereits dargestellt – seine Gesprächspartner mit seiner Bemerkung: „**Was meinst du damit**, wenn du (das und das) sagst?“ Sein Gesprächspartner musste dann annehmen, dass SOKRATES eine Redewendung oder einen Satz nicht verstanden hat und war gezwungen, seine Gedanken noch einmal anders und vor allem klarer auszudrücken.

Oft genug gelang die gewünschte Präzisierung nicht, vielleicht weil dem Gesprächspartner die zur Sprache gebrachten Gedanken selbst noch nicht klar waren. Und überführt zu werden, dass man etwas mit Überzeugung und Bestimmtheit vorgetragen hat, was eigentlich noch nicht durchdacht war, ist ärgerlich und schafft im Wiederholungsfalle zunächst Ärger, dann Hass und Feindschaft, zumindest aber Verärgerung.

Was nun von SOKRATES als eine Methode der Klärung beabsichtigt war, kann ein anderer im Gespräch als äußerst wirksame Waffe einsetzen; denn die Last der Argumentation wird stets dem anderen aufgebürdet; der Gesprächsführer ist immer aus dem Schneider. Er kehrt die Beweislast um und erreicht sogar, dass aus dem Täter das Opfer wird, wie uns ARISTOPHANES den STREPSIADES triumphierend sagen lässt [nu. 1175]:

„Man gibt sich den Schein erlittenen Unrechts, wo man doch selbst Unrecht tat.“

Die platonische Form hebt sich von der eben genannten Formel („Was meinst du damit?“) ab: PLATON erstrebt eine Definition, deren Ausgangsfrage aber lautet (z. B.):

„Was ist Frömmigkeit?“

Und dann ringt man im Gespräch um die Definition.

Die in PLATONS EUTHYPHRON formulierte Frage lautet [5 d 7]:

„Sage <mir> nun, was **ist**, wie du behauptest, das Fromme und das Unfromme?“

Hier wird also das sokratische „Was meinst du...?“ in das platonische „Was ist ...?“ langsam übergeleitet, ohne dass es sich bereits um die platonische Definitionsfrage handelt. Man darf wohl mit Recht daran denken, dass PLATON dem SOKRATES noch sehr nahe ist, dass also der Dialog EUTHYPHRON in die frühe Schaffensphase fällt.

Die Situation sollte noch klarer hervorgehoben werden:

SOKRATES muss ganz offensichtlich in das Gerichtsgebäude hinein, um seine Einrede gegen die Klage schriftlich und mündlich der zuständigen Amtsperson, dem *árchōn basileús* oder dessen Beauftragtem, vorzubringen.

EUTHYPHRON kommt gerade aus dem Gebäude heraus. Er hat seine Klageschrift überreicht und wohl auch erläutert. Ersterer ist Opfer, letzterer ist Täter, wie übrigens auch der bereits genannte MELETOS Täter ist.

Nicht ausdrücklich, wohl aber zwischen den Zeilen von PLATON vorgebracht ist es, dass nicht EUTHYPHRON dem SOKRATES, sondern dass eigentlich die beiden Täter, ohne es zu wissen, einander nahestehen, eben als diejenigen, die – im Besitz des „rechten Glaubens“ – die religiöse Konvention der athenischen Gesellschaft verteidigen zu müssen überzeugt sind, indem sie Menschen mit Klagen verfolgen, die sich nach ihrer Auffassung „ins Aus gesetzt“ haben. Die kurze Einleitung nimmt also zwischen den Zeilen eine Typisierung der Personen vor.

PAUL FRIEDLÄNDER [1964, II 76 f.] weist, was für diesen Zusammenhang wichtig ist, auf neun im Phaidros vorgetragene Lebensformen hin; danach gehört EUTHYPHRON, der Theologe und Priester, in die Mitte, der Ankläger und „Volksverführer“ MELETOS aber – man könnte ihn auch „tyrannisch“ nennen – an das Ende. SOKRATES jedoch gehört als Philosoph und Freund der Schönheit an die erste Stelle. Wir hätten dann sogar eine zweifache Typisierung – zum einen die Typisierung in die Maßeinheit Opfer/Täter, zum anderen in die Lebensformen Philosoph, Seher und Demagoge. Beiden aber, dem theologisierenden Seher und dem dichtenden Demagogen, eignet ein bestimmtes Wissen und ein bestimmter Wille, das Wissen um religiöse, gesellschaftsstabilisierende Güter und Werte und der Wille, jeden an diese – notfalls – auch mit Gewalt zu binden oder sich durch Hinrichtung von ihm zu trennen.

So erscheinen denn, wenn auch nicht ausdrücklich, SOKRATES als Opfer, EUTHYPHRON als der Ideologe und MELETOS als der dümmliche und brutale Macher, der Wünsche anderer umsetzt; je weniger er sprachlich auftritt, um so stärker ist seine Wirkung.

Für das Drama, das PLATON vor uns ablaufen lässt, ist diese Einleitung aber eine künstliche Größe, ein Artefakt – denn PLATON komponiert zwei zeitlich getrennte Ereignisse in einen Akt:

Die Klage des EUTHYPHRON liegt nämlich eine ganze Reihe von Jahren vor der Klage gegen SOKRATES; denn die Insel Naxos, auf der der Vater des

EUTHYPHRON als Kleruchos ein Gut bewirtschaftete, ging schon vor 404 verloren, SOKRATES stand aber erst 399 vor Gericht.

Doch eines scheint wichtig zu sein:

Der kleine und einfache, scheinbar einfache Vorspann bietet ein Stück sokratischen Erbes:

Es ist SOKRATES, der sich redlich um Wissen und klare Vorstellungen bemüht und sich hintansetzt. Seine Unwissenheit, die ihn in die Schülerrolle spielen lässt, ist gewiss Ausdruck seiner Ironie; denn er untertreibt, macht sich gering und lässt seine Unwissenheit heraus. Das ist natürlich keine Unwissenheit in einem absoluten Sinne, sondern eine relative:

Sie bezieht sich stets auf das, was man schon weiß, aber bei sich lässt, weil man um die engen Grenzen seines Vorwissens weiß und weil man den Gesprächspartner an seiner Entfaltung nicht hindern möchte.

Das zweite Stück sokratischen Erbes zeigt sich in dieser Einleitung darin, wie PLATON den SOKRATES zum Begriff führen lässt.

Der Begriff, vor allem der ethische – da liegt das sokratische Urinteresse –, ist kein Selbstzweck. Ziel „**sokratischer Begriffsethik**“ [THEODOR GOMPERZ] ist die Sicherung eben dieses Begriffes im Rahmen der diálexis. Dieses bestätigt uns übrigens ARISTOPHANES in seinen 423 aufgeführten „*Wolken*“ [317 ff.] und viel später ARISTOTELES [Metaph. 1078 b 27-29], wenn er das **induktive Verfahren** und die **Wesensdefinition** als das sokratische Erbe bezeichnet. Sehr schön kann das auch noch die bekannte Stelle des ARISTOTELES [Metaph. 987 b 1 ff.] deutlich machen:

„SOKRATES beschäftigte sich mit den Gegenständen der Ethik (überhaupt nicht mit der Allnatur); in diesen suchte er das **Allgemeine** und er richtete sein geistiges Bemühen als erster auf **Definitionen**.“

Und so endet die Einleitung in der bereits genannten Frage: „Was nennst du fromm und was dessen Gegenteil?“

Zuvor aber gibt SOKRATES noch einen Hinweis. Dieser überrascht weniger durch die Tatsache, dass er überhaupt erfolgt, als vielmehr durch die verwendeten Begriffe.

SOKRATES möchte wissen, was das Fromme ein für alle Mal ist, in jeder Handlung mit sich selbst identisch und

„habend eine einzige Gestalt“ (míān idéān) [5 d 3-4].

Er präzisiert später noch, indem nach dem gefragt wird, wodurch alle frommen Handlungen fromm [6 d 10-11] sind. SOKRATES möchte die **idéa** kennen lernen [6 e 3 ff.] und diese soll ihm ein **parádeigma** sein, ein Muster, das man in den Blick nehmen kann, um dann das Fromme (oder welchen Sachverhalt der Ethik immer) als solches zu identifizieren. Das sokratische Erbe, das sich um die Sicherung des Allgemeinen ein für alle Male bemüht, wird nun sehr



Ohne Chance

unvermittelt [LEISEGANG, 1950, 2406] übergeleitet in ein signifikantes Stück PLATON.

Es folgt im Dialoge nun eine Reihe von **Definitionen**, mit Unterdefinitionen sind es je nach Standpunkt ihrer neun, wobei die neunte auf die erste zurückgeführt ist.

Sie lauten:

1. Fromm ist, was ich gerade jetzt mache.
2. Fromm ist das den Göttern Angenehme.
3. Fromm ist, was alle Götter lieben.
4. Fromm ist das Gerechte.
5. Fromm ist der Teil des Gerechten, der sich auf die Pflege des Göttlichen bezieht.
6. Fromm sind Gebete und Opfer.
7. Fromm ist, zu wissen, wie man Götter um etwas bittet und ihnen etwas schenkt.
8. Fromm ist ein Handelsgeschäft zwischen den Menschen und den Göttern.

Die drei ersten Definitionen [5 d 8 ff.; 6 e 10; 9 e 1–3] werden von SOKRATES allesamt widerlegt, nachdem er sie durch entsprechende Fragen dem EUTHYPHRON entlockt hat:

1. Fromm ist, was ich in dieser Situation – jetzt also – tue [5 d 8 ff.].
2. Fromm ist das, was Götter lieben bzw. was ihnen angenehm ist [6 e 10].
3. Fromm ist, was alle Götter lieben bzw. was allen Göttern angenehm ist [9 e 1–3].

Zunächst soll jede einzelne der drei Definitionen ein wenig erläutert werden.

Zu der **ersten Definition**:

Zweierlei könnte man hier beanstanden; zum einen die sophistische Eigenheit, das eigene Denken zum Maß der Dinge zu machen und nicht den Dingen selbst das Maß zu entnehmen.

SOKRATES ist höflich genug, seinen Gesprächspartner nicht auf diesen Mangel, vielleicht handelt es sich sogar um einen Charaktermangel, aufmerksam zu machen. Denn dann wäre das Gespräch beendet, bevor es richtig begonnen hat. So kann SOKRATES nur sagen, dass EUTHYPHRON einen Einzelfall vorträgt, indem er sein eigenes Handeln als Muster nennt, aber keine Wesensaussage macht. EUTHYPHRON nennt ein Beispiel, erklärt aber nicht das, wofür dieses steht. Aber gerade danach wird gefragt. Gegenstand und dessen Abbild, platonisch gesprochen, werden verwechselt, bzw. es werden nur eine zufällige Eigenschaft („páthos“) oder ein zufälliges Abbild genannt.

Das zufällige oder beliebige Abbild aber vom Gegenstand X könnte auch, wenn man die Perspektive wechselt, durch ein anderes ersetzt werden.

Über den Gegenstand ist also nichts ausgesagt. Die erste Definition würde in Orientierungslosigkeit und Beliebigkeit enden [vgl. R. 479 a 5-b 2] und nicht weiterführen. Sowohl nach den Maßstäben des sokratischen Erbes als auch der platonisch-akademischen Schuldiskussion ist diese Definition erledigt; denn sie klärt nicht den Gegenstand und die Beziehung, die zwischen dem Beispiel und dem besteht, wofür das Beispiel eingesetzt ist.

Grundlage der **zweiten Definition** ist die Theologie des EUTHYPHRON oder sagen wir vorsichtiger: sein Denkstil. Er ist Vertreter, vielleicht ein etwas einfältiger und daher gelegentlich belächelter Vertreter der überkommenen und offiziellen Einstellung der attischen Gesellschaft zu dem, was uns Menschen transzendiert, zur Religion und damit zu den historisch gewachsenen Entfaltungen des Heiligen, welche letztere den Griechen bei HOMER vollendet präsentiert werden.

Das Paradigma des Mythos, für das EUTHYPHRON der theologische Repräsentant schlechthin ist, zeigt den Menschen (auch noch) der damaligen attischen Gesellschaft die Entstehung des Kosmos und der Urgewalten des Kosmos sowie die gesellschaftlichen und zwischenmenschlichen Beziehungen in sprachlichen Bildern und weist den Phänomenen und vor allem deren Ursachen bildhaltige *mýthoi* zu.

Dieses Paradigma manifestiert sich auch in einer religiösen Grundhaltung, einer Frömmigkeit, die alles Geschehen, das äußere im Vogelflug, Gewitter, Wachstum und Ernte, das innere im Traum und in den Gefühlen auf das Wirken von Götterpersonen wie ZEUS, POSEIDON, HERA usw. zurückführt.

Nicht nur EUTHYPHRON, sondern auch MELETOS, der dichtende Ankläger des SOKRATES, ist im ästhetischen Sinne ein Vertreter dieses Denkstils und über diesen Denkstil gibt es zwischen beiden eine für SOKRATES tödliche Nähe.

Beide, insbesondere EUTHYPHRON, nehmen den Mythos und seine Bilder, so wie sie überliefert sind, wörtlich. EUTHYPHRON ist als Theologe des Mythos in seiner gedanklichen Durchdringung des mythischen Denkparadigmas nicht einmal so weit gekommen wie rund 200 Jahre vor ihm schon THALES oder ANAXIMANDROS, die beispielsweise Naturphänomene ohne jede mythische Attribuierung allein aus sich selbst erklären wollten, aber ohne auf den Gedanken an Gott zu verzichten [SCHMIDT, 2002, S. 128].

Er war in seinem Denken auch dahin nicht gelangt, dass er die Göttermythen als historisch gewachsene Bilder für das Numinöse [RUDOLF OTTO], verstand, als Metaphern für das sprachlich unausdrückbare Göttliche, geschweige denn als längst überholte oder gar falsche Metaphern für die Gottheit.

SOKRATES hat diese Phasen theologischer Aufarbeitung der Volksreligion längst hinter sich (ohne sie zu verachten) und steht erneut, jetzt als Theologe, zuvor als Logiker, vor einer falschen Definition.

Zwei Paradigmata stoßen also aufeinander, das durch den Theologen EUTHYPHRON und durch MELETOS repräsentierte offizielle und traditionelle (eben das mythische) einerseits und das kritisch-rationale des SOKRATES andererseits.

SOKRATES ist wiederum taktvoll genug, um den EUTHYPHRON dort abzuholen, wo er steht. Er weist auf die als moralische exempla in sich widersprüchlichen Göttergeschichten hin und fragt [6 b 3-4]:

„Glaubst du wirklich, dass diese so geschehen sind?“ Vielleicht könnte durch diese Frage EUTHYPHRON sich der Metaphorik der Geschichten um Entmannung, Entmachtung, Entfremdung, Feindschaft und Krieg der im Mythos beschriebenen Gestalten wie ZEUS oder APHRODITE bewusst werden.

Doch EUTHYPHRON bleibt an der Unmittelbarkeit des Bildes, seiner Bilder, haften, die Tiefendimension des philosophischen Erbes seit THALES oder auch nur des sokratischen Erbes ist ihm fremd – die Zeit und die philosophische Diskussion sind an ihm und seinen Zeitgenossen, wie MELETOS, vorbeigegangen; darum musste SOKRATES auch sterben.

Überhaupt macht dieser zweite Definitionsversuch, aber auch dieser Dialog als Ganzes die Tragik des Todes dieses Mannes deutlich:

Er fällt eben nicht einem Verbrechen zum Opfer, einer verbrecherischen Intrige, sondern einer gutgläubigen, aber brüchig gewordenen Gesellschaft, die glaubt, durch den **kritischen Rationalismus** des Philosophen ihrer Grundlagen beraubt zu werden.

Die Unklarheit der dem mythischen Denkparadigma entstammenden Definition versucht EUTHYPHRON nun zu beseitigen, indem er eine **dritte Definition** versucht; er fügt der zweiten Definition ein Wort hinzu:

„Fromm ist, was **alle** Götter lieben“.

Die Kluft der beiden Paradigmata wird hier, ohne dass sie direkt angesprochen sind, besonders deutlich. EUTHYPHRON hat nicht begriffen (und kann es auch nicht), dass zuvor das Wesen der Gottheit überhaupt in den Blick genommen werden muss, bevor man sich auf die Übereinstimmung aller Götter in den mýthoi zurückzieht. Wer aber die Frage nach dem Wesen der Gottheit stellt, wird auf den Gedanken, etwas könnte den Göttern lieb sein, nicht kommen. Denn ein solcher Gedanke weist darauf hin, dass die Gottheit mit menschlichem Maße, nicht aber mit dem dieser innewohnenden Maße gemessen wird.

Indirekt weist PLATON hier noch auf anderes hin:



ein Greis im Denken

Es ist die attische Gesellschaft seiner Zeit, die aus einer zutiefst „unfrommen“, orthodoxen Haltung heraus im Höchstmaß der Frömmigkeit widersprechende Verhältnisse und Maßlosigkeiten zulässt und auch erlaubt, dass ein Wichtiger wie der Ankläger MELETOS, jung an Jahren, aber ein Greis im Denken, das Schicksal eines Mannes bestimmt, der dem Glauben der Hellenen ein neues Fundament zu geben versucht und auch geben kann.

SOKRATES nun geht seine Aufgabe nochmals als schülerzentrierter Logiker an, indem er sich auf den Rahmen des mythischen Paradigmas einstellt; der Pädagoge holt seinen Schüler dort ab, wo er steht.

Und so muss er untersuchen, welchen Zusammenhang es zwischen „fromm“ und „gottgeliebt“ gibt; denn der Priester sieht den Zusammenhang so, dass zwischen beiden ethischen Begriffen das Verhältnis der Identität besteht. Sokrates muss also nachfragen und lässt den Priester feststellen [10 d 1 ff.]:

Das Fromme ist etwas, was von den Göttern geliebt wird. Und es wird geliebt, weil es das Fromme ist (in Paraphrase).

Aber SOKRATES sucht (sogar innerhalb des mythischen Paradigmas) nach einer eigenständigen ethischen Größe und kann nicht nur dasjenige das Fromme nennen, das von den Göttern geliebt wird. Denn es gibt auch noch anderes (jenseits des Frommen), was die Götter lieben, z. B. gutes Essen und Trinken, die Freuden der Liebe, Lug und Trug oder gar, was wir nicht wissen können oder was zu wissen uns nicht ansteht. Kurzum:

Fromm und gottgeliebt sind nicht das Gleiche.

SOKRATES kommentiert noch ein wenig – das sind vielleicht schon einige Vorstellungen PLATONS, die dem SOKRATES unterlegt sind:

Die Definition hat, logisch gesehen, nur einen Aspekt genannt, einen beliebigen Zustand – páthos – [11 a 8], nicht aber das Wesen – usía – [11 a 7]. Dieser Kommentar, der die Definition beurteilt, ist wohl insgesamt schon Fachsprache der platonischen Akademie, wie die zuvor aus der Definition genannte Schlussfolgerung, beide Begriffe seien nicht identisch, sokratisches Erbe darstellt.

PLATON unterwirft [10 e 9 ff.] das erzielte Ergebnis, dass fromm und gottgeliebt nicht identisch, also verschieden, sind, im Rahmen einer **vierten Definition** einer weiteren Untersuchung; dabei erweist sich SOKRATES insofern als wissender Führer der Diskussion, als er Schlüsselwörter einbringt und um deren Überprüfung bittet.

Doch hier wird ein Bruch deutlich:

EUTHYPHRON weiß nicht weiter; er empfindet – vielleicht vor Anstrengung schwitzend – das Gespräch als eine fortwährende Kreisbewegung [11 b 6 ff.].

„Sokrates, ich weiß nicht, wie ich dir ausdrücken soll, was ich denke. Denn, was immer wir im Gespräch hervorbringen, das dreht sich im Kreise um uns herum und will nicht bleiben, wohin immer wir es gestellt haben.“

Es geht also nicht weiter und SOKRATES verweist auf DAIDALOS. Von dessen Kunstwerken heißt es, sie stünden niemals still. Und so gehe es, meint EUTHYPHRON, mit den **lógoi** (den in Sprache gesetzten Gedanken) des SOKRATES; sie seien die Bewegung schlechthin.

SOKRATES leidet ein wenig unter diesem Gang des Gesprächs. Auch ihm wäre es lieber, dass die **lógoi** fest und unbeweglich am Platze stünden [11 d 7-8]. Doch wenn sein Wunsch in Erfüllung ginge, würde er von dem abrücken, was PAUL FRIEDLÄNDER „Abzielen auf das ewig Seiende“ [1964, II S. 83] nennt.

Natürlich ist die Kreisbewegung kein Selbstzweck. Am Ende der intensiven Kreisbewegung als Bewegung des Denkens steht die bis an die Wurzel gehende Wandlung der Person und der Ausbruch aus dem Kreise.

Aber so weit ist das Gespräch noch lange nicht.

SOKRATES muss nun, wie gesagt, verstärkt sich selbst und sein auf Selbstvertrauen beruhendes Wissen einbringen und er ergreift mit einer auf die **vierte Definition** zielenden Frage die Initiative [11 e 4-5]:

„Sieh, ob es dir nicht als notwendig erscheint, dass im vollen Umfang das Gerechte im Frommen aufgeht!“

EUTHYPHRON gesteht, dass er nun nicht mehr folgen kann; der Zuordnung des Gerechten zum Frommen vielleicht, nicht aber, in welchem Umfang, ganz oder teilweise, beide Begriffe aufeinander zu beziehen sind. Diese Stelle ist philosophiegeschichtlich der wohl älteste Beleg für das Definitionsverfahren, das den Weg vom Gattungsbegriff zur spezifischen Differenz (*differentia specifica*) geht:

„*definitio fit per genus proximum ac differentiam specificam*“, sagt der an ARISTOTELES geschulte Scholastiker. Die Begriffe werden in ihrer Wertigkeit untersucht und hierarchisch aufeinander bezogen. Man sucht also den nächst gelegenen **Oberbegriff** (= *proximum genus*, z. B. für Löwe „Tier“) und das, was ihn von anderen Tieren abhebt, die **spezifische Differenz** genannt (also Raubtier).

Kommentatoren wie BONITZ, NATORP, APELT, LEISEGANG und PAUL FRIEDLÄNDER sind sich einig, dass für einen Hellenen das Fromme seit jeher eng mit dem Gerechten zusammenhängt.

„Das ist für den antiken Menschen nicht so fremdartig, wie es uns scheint“ [FRIEDLÄNDER, 1964 II S. 80]. Denn als moderner Leser ist man natürlich ganz überrascht, dass im Verlaufe der vielen Definitionsversuche nun plötzlich die Frage nach dem Verhältnis von „fromm“ zu „gerecht“ aufgeworfen wird.

Verwunderlich ist, dass der argumentativ und theologisch gewiss nicht ungeschulte EUTHYPHRON in diesem Gesprächsprozess versagt, wo er sich doch sonst in den Abschnitten, die dem von ihm selbst vertretenen Denkparadigma entstammen, als verständnisvoll und wortreich erweist. Offensichtlich ragt eben hier, wo schon stärker differenziert wird, der **neue lógos** hinein, der sokratisches Erbe mit dem Definitionsdenken in der platonischen Akademie vereint.

Was hier geschieht, ist zweierlei:

Zum einen wird für den Begriff „fromm“ ein diesen überragender ethischer Wert gesucht, ein Begriff, der in vollem Umfang als Maßstab für „fromm“ dienen kann: SOKRATES nennt – jetzt unbestrittener Gesprächsführer – als den umfassenderen Begriff den des Gerechten. Das ist der Schlüsselbegriff, der auch sonst auf die Natur und Gesellschaft, Menschen und Götter universal anwendbar wird.

So heißt es denn weiter:

Wo Frommes ist, findet sich in jedem Fall Gerechtes, doch nicht in jedem Fall, wo sich Gerechtes findet, findet sich auch Frommes.

Doch aus dem Umfeld des mythischen Denkparadigmas, wie es EUTHYPHRON vertritt, kann ein übergeordneter ethischer Maßstab für fromm nicht gefunden werden; dazu ist die herkömmliche Götterwelt zu ordnungs- und maßlos, eben nicht gerecht.

Zweitens leuchtet ein anderer Gottesbegriff auf und zwar in der ersten Entfaltung der neuen Prozessdefinition, die man auch als den **fünften Definitionsversuch** begreifen kann:

So sagt denn EUTHYPHRON:

„Der Teil des Gerechten, der sich auf die Pflege an den Göttern bezieht, ist das Fromme.“ [12 e 5 ff.]

Doch schnell bringt SOKRATES diese Entfaltung ins Wackeln, da es bei der Pflege an Jemandem (z. B. des Jägers am Hunde, des Stallmeisters am Pferd) immer um eine Verbesserung geht. Die jeweilige aretē wird nach dem ihr eigenen Maß vom Pflegenden entfaltet.

Nun kann man Gott nicht verbessern – denn Gott ist in seiner aretē bereits entfaltet; er ist „gut“.

Wie sich das mythische und das kritisch-rationale Denkparadigma bezüglich der theologischen Perspektive voneinander unterscheiden, kann man hier sehen:

EUTHYPHRON bewegt sich auf der **anthropozentrischen** Ebene. Er kann Gott nur vom Menschen aus sehen und vermessen.

Anders SOKRATES oder PLATON:

Ihr Verständnis geht von der Gottheit aus; sie denken **theozentrisch**. Doch der neue *lógos* sagt durch SOKRATES und PLATON den neuen Gott noch im Bilde des Überkommenen an; sonst würde sie niemand verstehen. Daher bemerkt SOKRATES so nebenbei:

„Es gibt nichts Gutes, was uns die Götter nicht schenken“ [15 a 1-2];
und:

„Wir dienen ihnen, in der Form, dass sie uns als Helfer gebrauchen [13 e 10-11].“

Wir sind also Instrumente des Göttlichen. Aus der Pflege wird im Verlaufe des sokratischen Gesprächs ein Dienen. **Das Wirken des Göttlichen zeigt sich in dem, was wir Menschen tun.**

Die Götter sind also Handelnde und Wirkende durch uns; wir Menschen haben die uns einende Eigenschaft, „Diener“ zu sein. Aus dieser Grundauffassung des SOKRATES und auch der platonischen Schule wird dann die Vorstellung vom Einzelmenschen als einem Wesen, das „mit anderen Knecht Gottes“ [PHAIDON 85 b 4 ff.] ist.

Diese Vorstellung hat das Denken der Folgezeit stark beeinflusst:

In den Mysterienreligionen des Hellenismus findet sich der Begriff „Knecht Gottes“ wieder [R. REITZENSTEIN, 1927, S. 192] und PAULUS [Röm. 1.1; Gal. 1.10] bezeichnet schließlich sich selbst als „Knecht Gottes“ bzw. „Knecht des Christos“.

Aus dem bereits ausgeführten Technedenken des sokratischen Erbes heraus ergibt sich die Frage danach, worin denn nun der Kern dessen besteht, was die Götter mit unseren Händen bewirken. EUTHYPHRON bleibt die Antwort schuldig und sagt ausweichend, dass es sich um „Vieles und Schönes“ handelt.

Bevor die letzten Gesprächsbeiträge des EUTHYPHRON in eine geradezu traurige Platttheit verkommen, soll hier ein wenig eingehalten und gefragt werden:

Was an Visionen steckt hinter den Fragen, die PLATON den SOKRATES fragen lässt und hinter den Antworten, die SOKRATES nun selbst geben muss?

Betrachten wir die beiden bereits genannten Schlüsselbegriffe (gerecht und gut und deren Verbindung) des neuen *lógos*, auf die EUTHYPHRON nicht kommen und mit denen er auch nichts anfangen konnte; sie bewirkten in EUTHYPHRON, dass er sich dauernd im Kreise bewegt bzw. dass er sich von des SOKRATES Denken fortwährend im Kreise geführt fühlt. Er kann aus dem Kreis nicht ausbrechen. Indirekt wird damit gesagt, dass dieses den geistigen Tod bedeutet und andererseits, dass der Ausbruch aus dem Kreise als geistige Wandlung ein Leben auf anderer, neuer Ebene eröffnet.

Die beiden Begriffe aber sind „gerecht“ und „gut“ und deren Verbindung.

Diese Verbindung bringt eine Entwicklung zum Höhepunkt, die in höchster Abstraktion endet.

Mit dem Gerechten, das auch, aber nicht einmal vorwiegend der Sphäre des Rechts und der Gesetze zuzuordnen ist, verbinden sich Maß und Ordnung im weitesten Sinne, wo auch immer.

Wenn SOLON [frg. 11 DIEHL] vom „allergerechtesten Meer“ spricht, dann meint er, dass die unberechenbare Gewalt sturmgepeitschten Wassers einer Ordnung und einem Maße weicht, die Leben überhaupt erst möglich machen. SOLON stellt schon sehr früh den Zusammenhang von Mikrokosmos und Makrokosmos, Gesellschaft und Natur her. Deshalb kann auch in der akademischen Schuldiskussion „Gerechtigkeit“ (*dikaíosynē*) nicht nur eine mehr oder weniger subjektive oder auf Recht und Gesetz bezogene Größe sein. Es handelt sich vielmehr um einen schwer übersetzbaren physikalischen Fundamentalbegriff, der bei philosophischer Betrachtung umschlägt in „das Gute“.

In einer solchen Ordnung, wo das Gerechte vollendet wird, findet der Mensch seine Heimat. Im späten Werk PLATONS erfahren wir noch mehr über diese Heimat und über die Gottheit, die die Welt schafft und für uns gerecht, d. h. heimisch macht, nämlich, dass diese (d. h. die Gottheit) selbst gut ist und nichts anderes als das Vollkommene schaffen kann.

Wenn diese Gottheit gut ist, setzt sie, da sie sich der Menschen bedient, das Maß für die Menschen. PLATON stellt das in den „Gesetzen“ plastisch dar.

Es heißt [716 c 4-5]:

„Der Gott dürfte für uns im eigentlichen Sinn Maß aller Dinge sein.“

Dann aber ist die Götterwelt des mythischen Paradigmas ohne Maß – aus der Sicht des sokratischen Erbes eben maßlos. Für den neuen *lógos* jedoch kann es ohne ethisches Fundament keine Religion und keine angemessene Aussage über Gott geben.

Daher kann auch EUTHYPHRON die Frage des SOKRATES nach den Werken [13 e 11-12] der Götter nicht verstehen.

Zunächst weicht er aus und spricht von den „vielen schönen Werken“. Die verrichten Generäle und Bauern auch, muss SOKRATES erwidern [14 a 1 und a 5]; er möchte mehr erfahren und den Schwerpunkt des Wirkens der Götter in den Blick nehmen. Er fragt also nach dem Wesen göttlichen Wirkens – sozusagen nach dem, worin dieses Wirken seinen Höhepunkt findet und von wo aus alles Einzelne verständlich wird.

Doch EUTHYPHRON versagt mit seiner Bestimmung dessen, was die Götter verrichten. Er müsste schon ein anderes Gottesbild haben, so dass er mehr beitragen könnte als nur dieses selbst aus dem mythischen Denkparadigma heraus Falsche.

Und ganz unvermittelt reicht EUTHYPHRON mit seinem **sechsten Definitionsversuch** Hinweise auf das dar, was Menschen mit frommen Werken hauptsächlich tun:

„Schlicht und einfach sage ich dir nun Folgendes:

Immer, wenn jemand es versteht, den Göttern das, was ihnen gefällt, zu sagen und zu tun – in Gebet und Opfer -, so ist das fromm und solches Verhalten rettet sowie erhält das private und das allen gehörende Staatseigentum.“ [14 b 2–5]

EUTHYPHRON nennt also religiöses Verhalten, so, wie er es versteht, die notwendige Voraussetzung für den Erhalt der bestehenden politischen Daseinsordnung. Daraus dürfen wir schließen, dass derjenige, der das so verstandene religiöse Verhalten bzw. die entsprechende Ansicht nicht vertritt, an der Zerstörung der gegenwärtigen politischen Ordnung arbeitet.

Aber EUTHYPHRON hat nicht begriffen, worauf SOKRATES hinauswollte und was er deutlich machen musste, nämlich:

Wer will, dass die Gesellschaft bleibt, wie sie ist, will nicht, dass sie bleibt!

Wiederum geht SOKRATES auf seinen Gesprächspartner ein und definiert in dessen Sinne (das ist nun die **siebte Definition**) Frömmigkeit als ein Wissen darum, wie man Götter um etwas bittet und ihnen etwas schenkt [14 d 1-2].

Indem ich aber so definiere, hebe ich meine eigene Definition auf; denn ich bitte vor allem um das, dessen ich bedarf und ich gebe, dessen ein anderer bedarf. Folge dieser Anthropozentrierung des Göttlichen wäre die Definition, dass Frömmigkeit eine Art Handelsgeschäft zwischen Göttern und Menschen ist (**achte Definition**).

Mit dieser Absurdität aber stehen wir wieder am Anfang. Denn ich gebe im vernünftigen Sinn nur das, was jemandem lieb ist – in diesem Fall, was den Göttern lieb ist; diese Definition aber war bereits am Anfang des Dialoges von SOKRATES zurückgewiesen worden, weil fromm und gottgefällig oder dem Gotte lieb nicht identisch sind.

Zu dem bisher Gesagten ist eine Anmerkung noch nachzutragen. Hinter dem Text steckt die Vorstellung, dass nicht nur wir der Götter bedürfen, sondern dass auch die Götter unser bedürfen. Diese Vorstellung, dass Gott uns benötigt, ist durch die nun 2000 Jahre währende Entwicklung christlichen Denkens in uns so ausgelöscht, dass wir die Vorstellung als absurd oder lästerlich empfinden müssen. Wir können uns nur vorstellen, dass wir Gott benötigen, nicht aber, dass er uns nötig hat.

Und doch liegt da eine zutiefst früh-griechische, im Paradigma des Mythos [Schmidt 2002, S. 27 ff.] wurzelnde Vorstellung zugrunde, nämlich, dass Götter allein schon deswegen uns benötigen, weil sie großes Vergnügen und Genugtuung darüber empfinden, dass wir zu ihnen beten, ihnen opfern und ihnen Angenehmes tun sowie Freude machen.

Völlig befremdlich ist uns die Vorstellung des HOMER, dass die Götter auf dem Olymp keine größere Tafelfreude kennen, als Erzählungen von menschlichem Leid. Sie weiden sich daran, von menschlichen Irrungen, Wirrungen, Leid und Tod zu hören.

Vorstellungen dieser Art sind von der christlichen Theologie völlig unterdrückt worden.

Erst in der neueren Zeit haben Dichter und Denker wie Nietzsche und Hölderlin, die aus dem mythischen Paradigma geradezu gelebt und dieses als Quell ihres Denkens empfunden haben, den Hintergrund dessen, was der im mythischen Paradigma lebende EUTHYPHRON gesagt hat, in ihrer Weise ausgeleuchtet.

Als Beispiel sei ein Stück aus dem Gedicht „Der Rhein“ von Friedrich Hölderlin hier mitgeteilt:

„... Es haben aber an eigener
Unsterblichkeit die Götter genug und bedürfen
die Himmlischen eines Dings,
so sind's Heroen und Menschen
und Sterbliche sonst. Denn weil
die Seligsten nichts fühlen von selbst,
muss wohl, wenn solches zu sagen
erlaubt ist, in der Götter Namen
teilnehmend fühlen ein anderer,
den brauchen sie ...“

Bei allem, was Götter und Menschen voneinander unterscheidet, sind auch die Götter auf etwas, wenn nicht angewiesen, so doch verwiesen – auf Menschen. Diese Verwiesenheit wird auch nicht durch die Sterblichkeit der Menschen unterdrückt. Obwohl die Menschen sterblich sind, sind sie sogar Gegenstand des Neides der Götter; denn sie unterscheiden sich von ihnen nicht nur durch ihre Sterblichkeit (das wäre sicherlich kein Grund, sie zu beneiden), die Götter beneiden die Menschen um ihre Existenz, weil sie nämlich etwas können, was Götter nicht können, und weil sie etwas haben, was Götter nicht haben:

Sie können huldigen und sich an etwas wenden, das noch über ihnen steht; dieses können sie preisen. Sie fühlen einfach das sie Übersteigende, das Transzendente und drücken es im Worte des Epos, des Gebets und im Liede aus oder sie versuchen es auszudrücken. Erhabene Gefühle wie diese können Götter nicht haben; denn es gibt nichts, was sie übersteigen könnte.

PLATON/SOKRATES nimmt Gedanken dieser Art, die sich aus dem Vortrag des EUTHYPHRON ergeben, nicht weiter auf, sondern sieht das Gespräch als zum Ausgangspunkt zurückgekehrt an.

„Unsere Erörterung hat sich im Kreise gedreht; wir stehen wieder am Anfang“ [15 b 11 f.]... „Von vorne also müssen wir anfangen mit der Untersuchung, was denn das Fromme sei.“ [15 c 11 f.]

Doch EUTHYPHRON ist am Ende.

Er muss, wie er sagt, noch rasch anderswohin:

Seine Chance hat er nicht genutzt.

An dieser Stelle wird wohl auch die ganze Metaphorik des Dialoges deutlich:

Das in der Person des EUTHYPHRON Fleisch gewordene mythische Denkparadigma präsentiert als Lösung der Frage nach Wesen und Wirken des Göttlichen das Bild des Kreises, in dem sich EUTHYPHRON schwitzend herumgeführt sieht. Der Kreis aber bleibt bei sich selbst, er führt nicht aus sich heraus hin zur angestrebten Wesensschau Gottes. Ein anderer, neuer, aber noch unbekannter Gott wird durch das Bild angesagt – doch ihn zu erkennen, dazu bedarf es einer radikalen Wendung des Geistes, der *metanósis*, wie sie dem SOKRATES gelungen ist, des Ausbruches aus dem Kreise!

Einige Komponenten des platonischen Zugangs zu SOKRATES sollen zum Schluss noch erläutert werden:

SOKRATES brach, um im Bild zu bleiben, den Kreis des mythischen Paradigmas auf, indem er seine auf Wissen zielenden Fragen jeweils in **Aporien** [ERLER in UEBERWEG, 2007, S. 363 ff.] enden ließ und anderen die Augen und alle Sinne für das Ewige öffnete (stets als Wissen um das Ewige bei Gott).

Seine neue Antwort im Sinne des **neuen λόγος** auf die Gottesfrage ist diese:

Gott wirkt durch uns das Gute und Gerechte; denn er selbst ist gerecht und gut.

Indem wir als Hände Gottes das Gute wirken, sind wir gottähnlich, oder wir bemühen uns Gott ähnlich zu werden, auch im Gebet und durch Opfer. Das „Ungute“, das wir zweifelsfrei auch wirken, zeigt unsere Gottesferne an und ist Folge der Gottesferne. Diese aber ist unser Werk, nicht die Folge von Verlassenheit oder gar von Gottesverlassenheit.

So darf sich eigentlich auch nur ein gerechter und guter Mensch der Gottheit nähern. Gott sich in Unreinheit zu nähern, ist Frevel. Nur der gute und gerechte Mensch darf sich bei Gott (wie es später bei Pseudo-DIONYSIOS heißt – dem „Überguten“) heimisch fühlen und kann es auch. Er kann es aus Wissen; denn nur aus dem Wissen als Wesenswissen um etwas erwächst das Gegenteil von Beliebigkeit und es erwächst noch etwas, was in *eusébeia* auch steckt:

Ehrfurcht.

Wer so Frömmigkeit definiert, stellt den Glauben auf ein neues Fundament. So ging mit SOKRATES ein neues Licht, ein neuer λόγος auf in der Finsternis, doch die Finsternis hatte es noch nicht begriffen. Ein neuer Tag brach an, doch die Finsternis sah selbst die zarten Rosenfinger am Morgenhimmel des neuen λόγος nicht.

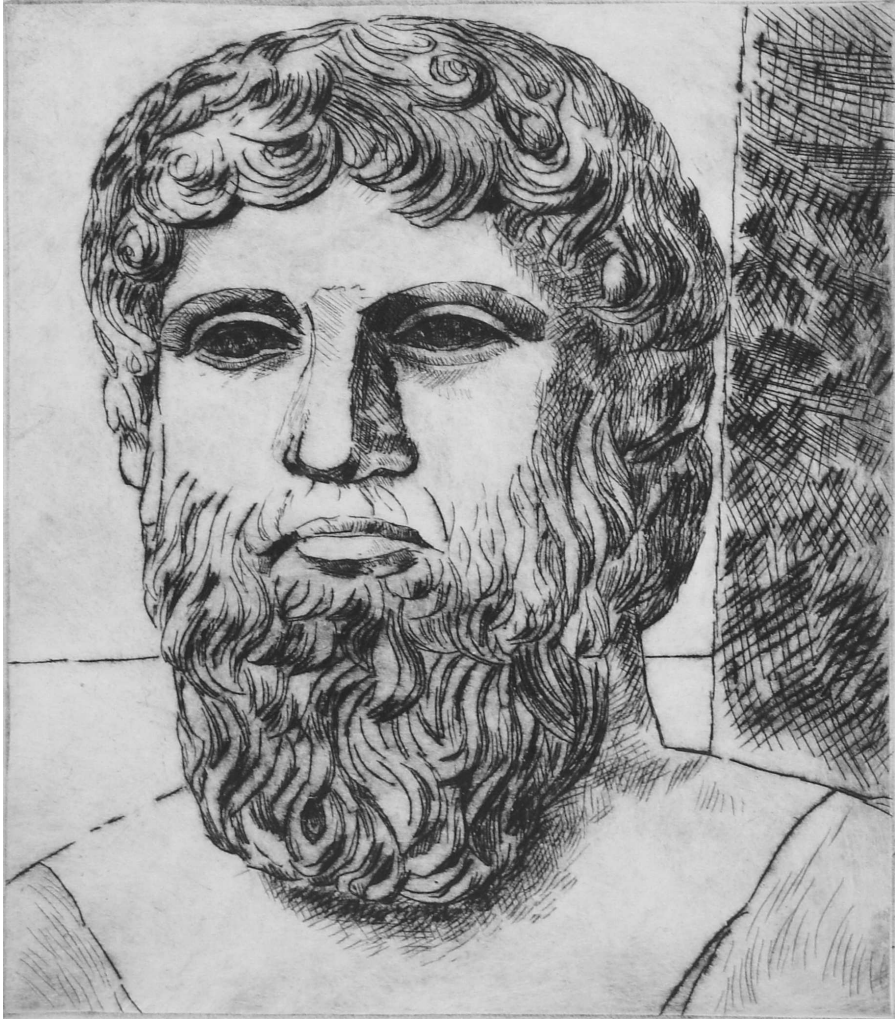
Die Zeit war ihr davongelaufen, so wie sie dem EUTHYPHRON davongelaufen war.

Doch das Neue darf das Alte als das Dunkle nicht abtun. SOKRATES ist daher jetzt nicht hochmütig oder in einem ironischen Sinn betrübt, dass ihm das Alte sich verweigert; er ist ehrlich betrübt, denn:

Er möchte mit Wissen neue Wege gehen und lernend (auch am Alten lernend) ein anderes Leben führen als besserer Mensch und mit Hilfe des EUTHYPHRON wissen, was fromm und was das Gegenteil davon ist. So hätte er auch durch eine sachverständige Verteidigung den Prozess, den MELETOS gegen ihn anstrengt, und sein Leben gewonnen.

Wir sind am Ende des Bildes:

Das Alte entzieht sich dem SOKRATES und verweigert dem Manne die Chance zu lernen. Das ist sein Tod – doch aus seinem Tode leuchtet die Geburt des neuen λόγος und mit dem neuen λόγος entsteht ein neuer, noch unbekannter Gott.



PLATON Portrait

C PLATON (427-347)

1. Zeit

Wie zuvor schon bei SOKRATES soll auch zunächst einiges zur Zeit des PLATON gesagt werden.

Prägende Jahre liegen gewiss im sogenannten **Peloponnesischen Kriege** (431–404). Hier sah er, wie eng in Athen Größe und Machtarroganz neben tiefem Fall liegen:

Die athenische Flotte ging 413 [BENGTON, 1969, S. 240 ff.] vor Syrakus unter, das Heer (Seeleute und Infanteristen) wurde am Assinaros (8. Oktober 413) geschlagen. Das Vietnam der Athener lag auf und um Sizilien – nur, dass die athenischen Kriegsgefangenen in den Steinbrüchen bei Syrakus verreckten. Nach dieser Peripetie nahm der Krieg, wie wir es später nach Stalingrad sahen, den so üblichen Verlauf; es gab weitere Niederlagen, zwischendurch auch noch athenische Siege.

Dem Verlust der gesamten Flotte (405) folgte die Belagerung Athens zu Lande und zu Wasser. Der Belagerung folgte der Hunger, diesem die Kapitulation.

Die Niederlage Athens 404 war der äußere Schluss einer inneren Entwicklung, in der die Demokratie preisgegeben wurde.

Einzelpersönlichkeiten wie ALKIBIADES und Gruppen beherrschten die Polis Athen und fügten ihr schweren Schaden zu, indem sie Gesetze nach Belieben anwandten oder auch völlig missachteten. Sparta war zwar Sieger, aber der Gewinner des Krieges war Persien. Preisgegeben waren die Griechen Kleinasien und die Stadtstaaten des griechischen Festlandes führten ungehindert Einzelkriege.

Der sog. Korinthische Krieg (395-387), geführt mit persischem Geld, geriet zu einem verworrenen Bild der Bündnisse, Kämpfe, Teilabkommen und endete mit dem persischen Friedensdiktat von Sardeis 387: „... der Großkönig hält für gerecht, dass die Städte Asiens ihm gehören ... dass die anderen Griechenstädte ... autonom sein sollen“ [X., H. G., V 1. 31].

Sparta sollte zwar der Friedensgarant von Persiens Gnaden sein; es hatte mit der Besetzung der Insel Aigina die Hand an der Gurgel Athens. Ansonsten

aber war die Folge des Friedensdiktats mit seiner festgestellten Autonomie jeder Einzelpolis Ohnmacht statt Eintracht. HERMANN BENGTON spricht in diesem Zusammenhange aus gutem Grund von dem „Danaergeschenk der Autonomie“ [a. a. O., S. 271].

Doch die Tage Spartas sind gezählt.

Im mittleren Griechenland kommt mit Theben eine neue Macht auf und bereitet (371 bei Leuktra) durch eine revolutionierte Kriegstaktik (die sog. „schiefe Schlachtordnung“) Sparta die 1. große Niederlage seiner Geschichte in offener Feldschlacht, so wie Napoleon durch seine neue Taktik die starr-gedrillten Preußen niederkartätschte.

Die sich anschließende Hegemonie Thebens war aber nur eine Episode. Sie endete 362 mit dem Tode des großen Heerführers EPAMINONDAS.

Im Norden war eine andere als fremd und nicht-griechisch (also barbarisch) betrachtete Macht im Kommen:

die Makedonen mit ihrem König PHILIPP II (geb. 382), der übrigens von seinem 15. bis 17. Lebensjahr (367-365) Geisel in den Händen der Thebaner war.

Das hat er wohl nie vergessen.

PHILIPP II hat den geographischen Norden Griechenlands geeint, den Zugang zum Meere auf Dauer gesichert und wurde durch seine erstarkende Flotte, aber auch durch seine Soldaten, die das Gefecht der verbundenen Waffen gelernt hatten, zu einer großen Gefahr für Athen. Von den philippischen Reden des DEMOSTHENES liefert dafür v. a. die erste aus dem Jahre 349 – also kurz vor dem Tode des PLATON – ein anschauliches Zeugnis.

Diese wenigen Worte sollen den Rahmen deutlich machen, innerhalb dessen PLATON lebte und wirkte.

2. Leben

Die intensivste und bis in unsere Zeit hinein andauernde Wirkung des SOKRATES zeigte sich zuerst bei PLATON. Daher wird PLATON Gegenstand der Darstellung sein; das soll so geschehen, dass zunächst sein Leben kurz vorgestellt wird.

Da Leben und Werk nicht zu trennen sind, werden einzelne Dialoge und in diesen Dialogen geäußerte Gedanken herangezogen werden.

Das Leben des PLATON hatte große Höhen und auch Tiefen.

Er wird 427 im großen Kriege geboren und entstammt einer adeligen Familie, die von jeher in Athen politische Führungspositionen innehatte.

Mütterlicherseits führen uns seine Wurzeln zu SOLON [Tim. 20 e]. Der Onkel seiner Mutter namens KRITIAS [Chrm. 153 c, Prt. 316 a] gehörte zu den so genannten „Dreißig“, einer Gruppe von Tyrannen, die, von den Spartanern in Athen eingesetzt, kurz nach dem Peloponnesischen Kriege in Athen die Herrschaft von Mordbrennern ausübten.

Er selbst hatte zwei Brüder, ADEIMANTOS [Ap. 34 a] und GLAUKON [R. I. 327 a] und eine Schwester namens POTONE [D. L. III 4, IV 1] und war selbst das jüngste Kind. Seine Mutter heiratete nach dem frühen Tode seines Vaters wieder, und zwar den PYRILAMPES, mit dem sie noch einen Sohn namens ANTIPHON hatte [Prm. 126 b]. PYRILAMPES gehörte dem Kreis um PERIKLES an und war Gesandter am Persischen Hofe.

PLATON erhält eine sehr sorgfältige Erziehung und Unterricht in Grammatik, Musik und Gymnastik [D. L. III. 4]; er soll sogar als Ringkämpfer bei den Isthmischen Spielen aufgetreten sein. Man sagt, er habe auch gemalt, gedichtet und sogar Lieder komponiert. Die Einzelheiten sind umstritten, doch darf man soviel sagen, dass es sich um eine in vieler Hinsicht äußerst begabte und entwicklungsfähige Persönlichkeit handelt, gewiss kein Stubenhocker oder „Schulstubenprofi“, sondern ein junger Mensch, der sich alle Erscheinungen seiner Zeit geistig und körperlich angelegen sein ließ. Wie ARISTOTELES [Metaph. 987 a 29 ff.] uns berichtet, ist er durch KRATYLOS, einen Anhänger HERAKLITS, in die Philosophie eingeführt worden, vor allem in die des HERAKLIT:

„Denn in früher Jugend war er mit KRATYLOS und den Lehren des HERAKLIT bekannt geworden, wonach alle Erscheinungen der sinnlichen Wahrnehmung sich stets im Flusse befinden und es daher auch keine Wissenschaft davon geben könne – dieses blieb auch später seine Auffassung.“

Den entscheidenden Einschnitt in sein Leben bedeutet das Jahr 407, als er 20jährig dem SOKRATES begegnet. In seinem berühmt gewordenen 7. Brief, dessen Echtheit heute unbestritten ist, berichtet er über die Ereignisse – die inneren und äußeren – bis zum Tode des SOKRATES 399 und darüber hinaus. Vor allem zeigt er, warum er sich von der Politik zurückzog und sich ganz von der Philosophie in den Bann ziehen ließ:

Da waren die Vorgänge des Peloponnesischen Krieges, insbesondere die Sizilische Expedition, die Schreckensherrschaft der „Dreißig“ und die gleiche Schreckensherrschaft der Demokraten, die den SOKRATES vor Gericht stellen und hinrichten ließen.

Er gelangt zu einer Überzeugung, die des Öfteren gern zitiert wird und auch dem Charakter unseres Zeitalters gut täte, nämlich dass erst dann das Ende des Übels für die Menschen gekommen sei, wenn entweder die Gruppe der Philosophen in politische Ämter gelangt sei oder die Gruppe der <jetzt> in den Staaten Herrschenden von Grund auf philosophisch gebildet sei [ep. VII 326 b 1-4]:

„Die Menschheit wird – dies ist meine Meinung – nicht eher vom Elend befreit werden, bis entweder die Gruppe derer, die professionell und mit Bindung an die Wahrheit philosophieren, in die politischen Ämter gelangt sind, oder die Gruppe der Machthaber in den Staaten durch so etwas wie göttliche Fügung bis in die Wurzeln ihrer Existenz von Philosophie durchdrungen sind.“

Im Übrigen betonte er in demselben Briefe [326 a 2 ff.]:

„Meine Ansicht ist, dass sich alle Staaten der Gegenwart in einer miserablen Verfassung befinden ...“.

Und er lobte an der richtigen Philosophie (*orthē philosophía*), dass sie die Maßstäbe dafür liefere, was im öffentlichen und im privaten Leben als gerecht angesehen werden kann [326 a 6-8].

PLATON liefert uns in den eben genannten Sätzen für unseren Zusammenhang zwei Schlüsselworte seiner Philosophie:

„**gerecht**“ (*díkaios*) und „**richtig**“ (*orthós*).

Beide Begriffe sind in diesem Zusammenhange auffällig und bedürfen der Erläuterung. Man möchte meinen, dass er nicht von „gerecht“ spricht, sondern von „gut“; denn er beklagte den moralisch verkommenen (*kakós* [326 a 3]) Zustand der Staaten. Das entsprechende Wort, das das Gegenteil von „schlecht“ meint, ist „gut“ – jedenfalls nach unserer Vorstellung. Doch „gerecht“ (*díkaios*) meint mehr und vor allem anderes, was schon im EUTHYPHRON [s. o. S. 55f.] deutlich wurde:

„Gerecht“ meint den für alles fundamentalen Sachverhalt der physikalischen Balance.

Der Begriff macht klar, dass es zwischen Kosmos und Natur einerseits und Gesellschaft sowie Menschen andererseits einen Zusammenhang gibt. Dieser Zusammenhang hat schon früh die griechische Philosophie bewegt; PLATON greift die Diskussion auf und erörtert diesen Begriff, v. a. im 1. Buch seiner Abhandlung über den Staat.

Ort des Nachdenkens über das Gerechte ist die Philosophie.

Zugleich nennt PLATON das besondere logische Anliegen der Philosophie:

Es geht um das, was **richtig** (*orthós*) ist – und dieses ist vor allem auch **wahr**; dieses aber schließt das Falsche aus. Noch versteckt ist hier der Gedanke, dass es in der Philosophie auch noch um mehr geht – es geht um den religiösen Hintergrund, der den Charakter des Wahren unversöhnlich bestimmt; wir sprechen heute in Aufnahme dieses Gedankens von **Orthodoxie**.

Sein erstes Anliegen ist es, das öffentliche und private Leben in Übereinstimmung zu bringen; doch er muss erkennen, dass dieses bei der Verkommenheit der politischen Klasse seiner Gegenwart unmöglich ist. Daher zieht er sich aus dem politischen Leben zurück.

Zwischen den Zeilen kommt aber noch durch, dass es ein zweites Anliegen gibt:

Es geht um die **Wesensbestimmung des Menschen**, es geht nicht um die kosmologischen Theorien der Gegenwart und der Vergangenheit. Dieses frühe Interesse an der Wesensbestimmung des Menschen geht indirekt aus dem genannten Briefe hervor. Die Wesensbestimmung macht PLATON fest an der Darstellung der Lebensart der Einwohner Italiens, insbesondere der von Syrakus. Er schreibt da [ep. VII 326 b 5 ff.]:

„Mit dieser Überzeugung trat ich meine erste Reise nach Italien und Sizilien an. Als ich angekommen war, mochte mir das dort so genannte süße Leben überhaupt nicht gefallen. Es war gefüllt mit italischen und syrakusanischen Sauf- und Fressgelagen. Man lebte, indem man sich zweimal am Tage vollfraß und des Nächtens niemals im Bett allein schlief und tat, was sonst noch mit diesem Leben zusammenhängt. Aufgrund dieser Lebensweise dürfte niemand unter dem Himmel, wenn er von Kindesbeinen an so lebt, in der Lage sein, ein vernünftiger Mensch zu werden; <denn> mit einer so bewundernswerten Natur ist niemand ausgestattet – und <übrigens> dürfte auch niemand <überhaupt> die Absicht haben, vernünftig – besonnen zu werden.

Und so könnte man denn auch sonst in gleicher Weise vom sittlichen Handeln sprechen.

Keine Gesellschaft dürfte in Übereinstimmung mit den Gesetzen ein Leben des Friedens und in Ruhe führen, und zwar bei Männern, die glauben, sie müssten im Übermaß alles genießen und andererseits glauben, sie dürften in jeder Weise eine Null-Bock-Mentalität haben, außer bei den <genannten> Fress- und Saufgelagen sowie bei den mit Lust und hoher Intensität betriebenen Sexorgien. Gesellschaften mit Menschen dieser Art müssen mit großer Notwendigkeit hin und her pendeln, und zwar von Diktaturen Einzelner zu Parteidiktaturen und <von dort> zu Demokratien <und wieder zurück>; und die <jeweils> Herrschenden finden es geradezu zum Kotzen, wenn sie im Zusammenhang mit ihrer Verfassung die Begriffe ‚gerecht‘ und ‚gleich vor dem Gesetz‘ hören.“

PLATON äußert sich also zu drei Komplexen,

1. zum Lebensstil des Einzelnen,
2. zum Zustand der jeweiligen Gesellschaft und
3. zum Wandel politischer Lebensformen.

Dabei ist wichtig hervorzuheben, dass hier kein schlapper Moralapostel oder Gutmensch spricht, der unmoralisch nennt, was andere Menschen nach anderen Regeln oder Werten tun. Es ist wohl eher die Einseitigkeit gemeint:

Die einseitige Betonung dessen, was wir „dolce vita“ oder „süßes Leben“ nennen, steht geistigem Wachstum entgegen. Dieses geistige Wachstum mit dem Ziel der sōphrosýnē, des vernünftigen Aufgeklärtseins, dürfte wohl das platonische Lebensziel sein.

Das schließt den Genuss des Lebens nicht aus – platonisches Gastmahl schließt gutes Essen und Trinken nicht aus; platonische Liebe ist durchaus auch körperliche Liebe unter den Menschen.

Aber die einseitige Betonung dessen lässt Menschen physisch und geistig verkommen und produziert eine Spaßgeneration, die sich überhaupt nicht mehr und über nichts mehr freuen kann, und sie produziert eine **Spaßgesellschaft**, die aus der Depression nicht mehr herauskommt.

GOETHE umschreibt diesen Zustand [Faust I. Wald und Höhle] so, dass man schließlich vor sich selbst erniedrigt wird:

„So taumel ich von Begierde zu Genuss und im Genuss verschmacht ich nach Begierde.“

Wir sind damit beim 2. Komplex.

Eine Gesellschaft, deren Kennzeichen

- der Spaß ist und die
- einseitig auf körperliche Genüsse (wellness) aus ist, also Spaßmenschen mit Instantmentalität,

kommt nicht zur Ruhe (des Denkens) und Muße. Sie ist gefüllt mit Hektik und unentwegtem Treiben und einer Leere (in den Pausen), die Gewalttätigkeit produziert. Ihre Menschen sind für nichts mehr zu motivieren, außer zu dem, was Spaß macht. Also Nullbockmentalität, v. a. in Bezug auf öffentliche Belange.

Also wird der Staat Opfer Einzelner oder von Gruppen und es etablieren sich Diktaturen von Einzelnen oder Parteien oder des Pöbels, bei PLATON Demokratie genannt. Fundamentales wie Gerechtigkeit oder Gleichbehandlung gehen über Bord.

Soweit erste Gedanken zu einer Wesensbestimmung des Menschen und der Gesellschaft, wie sie sich in einem Briefe, zugegebenermaßen späten Briefe, des PLATON finden. Später wird darüber mehr ausgeführt werden.

Im Jahre 399, als SOKRATES hingerichtet wurde, war PLATON, wie er in seinem Dialoge PHAIDON schrieb [59 b 10], krank; am Prozess selbst hat er [Ap. 33 d 8 ff] teilgenommen und er gehörte zu denen, die für SOKRATES eine Bürgschaft leisten wollten [a. a. O. 38 b 6 ff.], falls das Gericht den SOKRATES nur zu einer Geldstrafe verurteilen sollte.

Nach dem Tode des SOKRATES zog er sich zunächst zu EUKLEIDES zurück, der in Megara lebte und übrigens beim Tode des SOKRATES anwesend war [Phd. 59 c 1]. Letzterer ist Schüler des SOKRATES und gilt als Grün-

der der sog. megarischen Philosophenschule. Diese Schule bemühte sich um die Synthese von Gedanken der frühgriechischen Philosophie (Eleatismus) mit Gedanken des SOKRATES und wendete die Lehre des SOKRATES zur Metaphysik. Einer der markantesten Sätze der megarischen Schule lautet: [Cic. ac. 2, 129]:

„Das allein ist gut, was eines, gleich und immer dasselbe ist“ (d. h. unveränderlich).

Bei DIOGENES LAERTIOS [II 106] heißt es in Bezug auf EUKLEIDES: „Dieser legte dar, dass das Gute eine Einheit darstelle und mit vielen Namen versehen sei – mal Einsicht (phrónēsis), mal Gott (theós), dann auch Vernunft (nūs) und vieles mehr.“

Dort blieb er relativ kurze Zeit – es ist unwahrscheinlich, dass er, wie berichtet wird, fast 4 Jahre des EUKLEIDES Gast war. Wahrscheinlich kehrte er bald nach Athen zurück und begann zu lehren. Jedenfalls war er 395-393 als Reiter Soldat im korinthischen Kriege gegen Sparta.

Strittig in der Literatur ist der Wahrheitsgehalt des Berichts, wonach er zwischen 393 und 389 in Ägypten und in Kyrene gewesen sei [WILAMOWITZ, 1959, S. 185 ff; UEBERWEG/PRÄCHTER, 1953, S. 183]:

Er soll bei den Priestern in Ägypten **Mathematik** und **Astronomie** gelernt haben und in Kyrene Gast des THEODOROS gewesen sein.

THEODOROS (470–390), damals bekannter Mathematiker, Astronom und Musiker, hat das Verdienst, die Theorie der irrationalen Zahlen ausgebaut zu haben, nachdem die Pythagoreer schon erkannt hatten, dass $\sqrt{2}$ irrational ist. Irrational sind Zahlen, die sich nur als unendliche Dezimalbrüche ohne Periode ausdrücken lassen, also $\sqrt{2}$ oder π .

THEODOROS ist in einem späteren Dialog des PLATON mit der Überschrift Theaitetos Gesprächspartner des SOKRATES.

Sicher ist, dass PLATON sich im Frühjahr 389 auf Reisen begab, zuerst nach Tarent, dann nach Syrakus, worüber er uns in dem eben genannten 7. Brief berichtet (**1. italische Reise** 389–388).

In Unteritalien hatte er eine ganz intensive Begegnung mit Pythagoreern und dem Pythagoreismus. Eine enge Freundschaft verband ihn mit ARCHYTAS und TIMAIOS.

ARCHYTAS war ein politisch (sieben Mal zum Strategen gewählt [D. L. VIII. 79]) engagierter Philosoph, Mathematiker, Musiker und Mechaniker in Tarent. Als Musiker postulierte er z. B., dass unterschiedliche Tonhöhen auf unterschiedliche Ausbreitungsgeschwindigkeiten des Schalls zurückzuführen sei [47 A 19 a und B 1 DK]. Als mathematische Hauptleistung wird die Lösung des Problems der Würfelverdopplung angesehen. Er betonte die enge Verwandtschaft von Musik und Mathematik, indem er z. B. das arithmetische und geometrische Mittel auf musikalische Proportionen bezog [47 B 2 DK].

Als praktischer Mechaniker soll er eine Rassel für kleine Kinder gebaut haben [47 A 10 DK] oder eine Holztaube, die fliegen kann [47 A 10 a DK].

Lehrer des ARCHYTAS war PHILOLAOS aus Tarent [PLATON, Phaidon 61 d/e], dessen bedeutendes Buch (perí phýseōs) PLATON in Syrakus erworben haben soll und das seinerseits für PLATON Anregung zu einer kosmologischen Abhandlung war, welcher er den Titel TIMAIOS gab. (Mit letzterem wurde PLATON in Unteritalien eng befreundet. Ob er PHILOLAOS noch persönlich kennen gelernt hat, ist unsicher [44 A 5 DK]; DIOGENES LAERTIOS behauptet dieses.) PHILOLAOS stellt [44 B 1 DK] in seiner Kosmologie dar, dass die Welt – wohl geordnet – aus Grenzenlosem und Begrenztem bestehe.

Große Aufmerksamkeit erregte schon damals die Behauptung, dass auch die Erde sich bewege [44 A 1 DK]. Die Wirkung des PHILOLAOS war so groß, dass durch ihn später NIKOLAUS COPERNICUS, wie dieser selbst sagt, zur Aufgabe seines geozentrischen Weltbildes angeregt wurde [Bilinski, 1977, S. 62 ff.].

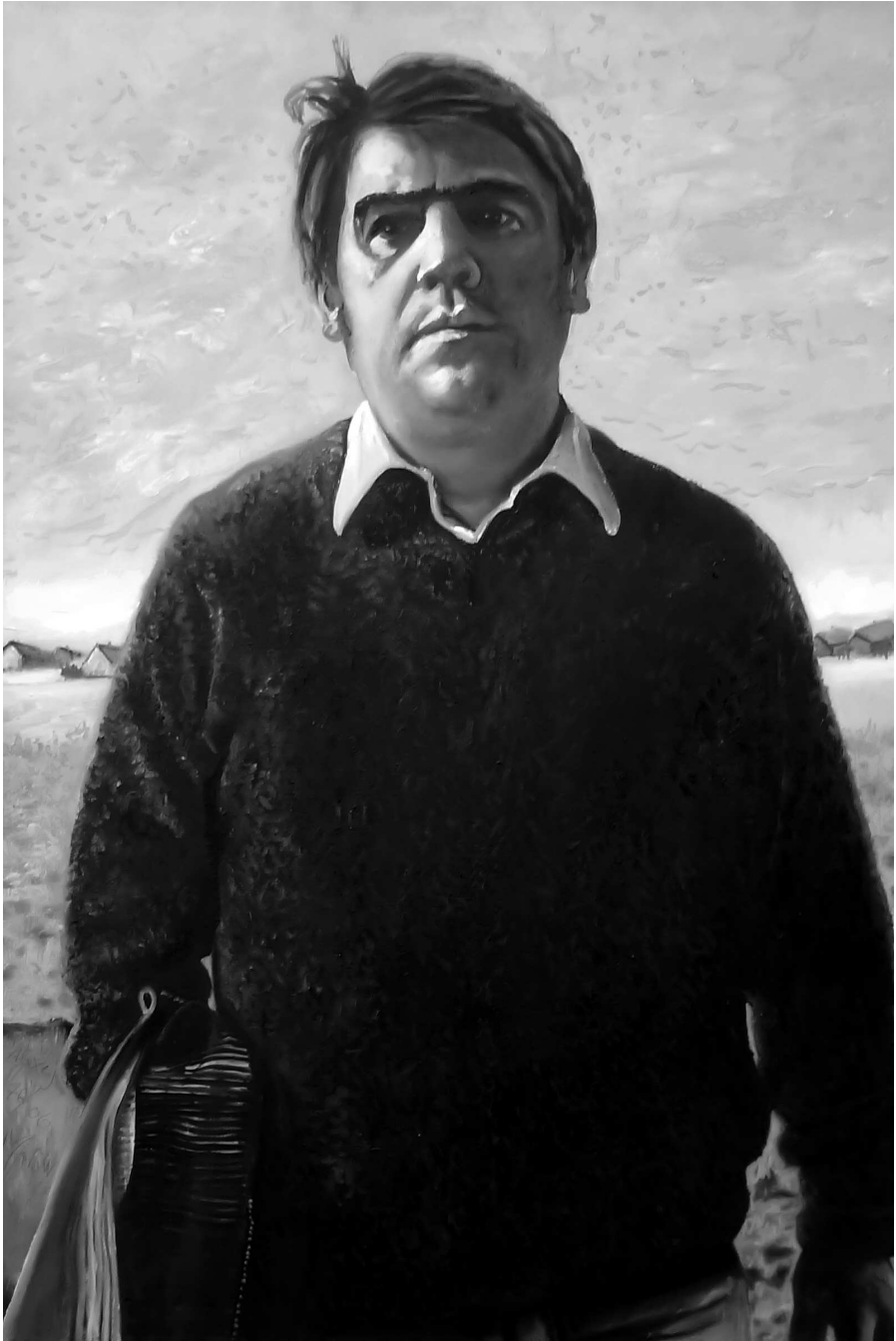
Nach Tarent besuchte PLATON Sizilien, vor allem Syrakus. Er selbst spricht von einer schicksalhaften Fügung [ep. VII 326 e 1], die ihn nach Syrakus brachte. Andere Quellen sprechen von Neugier, vor allem die Insel und speziell den Ätna zu besichtigen, auch das Gemeinwesen von Syrakus kennen zu lernen. Es heißt auch, der Tyrann von Syrakus DIONYSIOS I (gest. 367) habe ihn eingeladen [Diog. L. III. 15; Nep. X 2].

Am Hofe des Königs lernte er dessen Schwager DION kennen, einen sehr jungen Mann, dessen Begabungen zu höchsten Hoffnungen berechtigten. PLATON fand an dieser Persönlichkeit, die sich so ganz von dem abhob, was er an Menschen in Unteritalien kennen gelernt hat, großen Gefallen; denn PLATON selbst sagt, [ep. VII 327 a 6 ff.] „er war von leichter Auffassungsgabe für alles, insbesondere aber für das, was ich in Diskursen äußerte und er hörte so genau und konzentriert zu wie keiner der jungen Leute, die ich jemals traf, und er wollte sein künftiges Leben in deutlichem Unterschied zu den meisten Italienern und Sizilianern führen; denn er liebte die Tugend mehr als das sinnliche und dem Perversen sich ausliefernde Leben“.

Im höfischen Konzert spielte PLATON nicht mit; statt dessen, so dürfen wir vermuten, brachten seine Diskurse und Vorträge solche Unruhe, dass er bald eine arge Last wurde und bei DIONYSIOS I im Sommer 388 in Ungnade fiel.

Man ließ ihn in eine Falle laufen:

Das Schiff, das ihn nach Athen zurückbringen sollte, setzte ihn auf der Insel Aigina ab, die damals von den Spartanern besetzt war. Diese behandelten den PLATON wie den Bürger eines Feindstaates und nahmen ihn gefangen. In damaliger Zeit hieß das, er wurde Sklave und stand zum Verkauf auf dem Sklavenmarkt von Aigina. Der zufällig anwesende ANNIKERIS aus Kyrene erkannte ihn wieder und kaufte ihn frei, so dass er im Sommer 388 nach Athen zurückkehren konnte. Dort nahm er sofort seine Lehre wieder auf, jetzt (ab



Dion: Ich aber will nicht mehr!

387) aber in eigenen vier Wänden, in einer eigenen Schule. Diese erhielt nach dem Flurstück, auf dem sie stand, den Namen AKADĒMEIA; in der Form „Akademie“ hält sich das Wort bis heute. Genau genommen handelte es sich um „einen religiösen Verein, dessen Mittelpunkt ein gemeinsamer Kultus der Musen bildete“ [UEBERWEG/PRÄCHTER, 1953, S. 184].

Etwa 20 Jahre (bis 366) konnte sich PLATON intensiv der Arbeit in der Akademie widmen. Sein eigener und seiner Schüler Ruf drang weit über Attika hinaus.

Neben der Pflege der Einzelwissenschaften (Mathematik, Astronomie, Geographie, Naturwissenschaften) galt die Forschung und Lehre der **Philosophie** und hier insbesondere der **Ideenlehre**, der Ethik, der Wissenschaftstheorie und auch allem, was kreatives Gestalten in der Kunst genannt werden kann.

Die Akademie stellte sich außerdem in den Dienst der **Politik**, so dass die Schüler zur politischen Betätigung angeregt wurden. Die Akademie galt als „Vorbereitungsanstalt zu staatsmännischer Betätigung“ [UEBERWEG/PRÄCHTER, 1953, S. 185]. Es gab, wie berichtet wird, eine Menge Schüler, die später als Staatsmänner und Gesetzgeber im Mittelmeerraum wirkten.

PLATONs eigenes politisches Engagement zeigte sich darin, dass er 366 eine **zweite Reise nach Sizilien** (366–365) antrat, nachdem er die Leitung der Schule dem EUDOXOS übertragen hatte. DION und nunmehr DIONYSIOS II hatten ihn eingeladen. PLATON hoffte, jetzt nach dem Tod des DIONYSIOS I durch seine konzeptionelle Vorarbeit politische Reformen in Syrakus durchsetzen zu können. Es ging ihm darum [ep. VII 327 d 4 ff.] „ohne Mord und Totschlag ... ein glückliches und wahrhaftiges Leben im ganzen Lande heraufzuführen.“

Der Empfang war feierlich. Nach dem Opfer am Strande lenkte DIONYSIOS II die Staatskarosse persönlich [PLIN. n h. VII 30] zur Burg.

Dann begann die geistige Arbeit; denn PLATON wirkte darauf hin, dass DIONYSIOS sein Leben änderte, eben in dem Sinne, dass der **Herrscher philosophisch gebildet** werden soll.

Und das geistige Mittel der philosophischen Ausrichtung des „Tyrannen“, wie PLATON sagt, ist die **Geometrie**.

Es ist merkwürdig, dass die Sekundärliteratur [z. B. WILAMOWITZ, 1959, S. 428 ff., 531 ff.; RITTER, 1910, I, S. 113 ff.] darauf nicht eingeht.

Was birgt die Geometrie in sich, dass sie nach Ansicht des PLATON in der Erziehung eingesetzt werden soll, und was findet PLATON in der Geometrie so Wesentliches, dass es sogar die Haltung eines Tyrannen beeinflussen könnte?

Das ist die Frage.

Es muss wohl etwas zu tun haben mit der **platonischen Bildungs- und Wissenschaftstheorie**; immerhin stand über dem Eingang der Akademie:

„Hier gehe niemand hinein, der nichts von Geometrie versteht!“

Schwerpunkt der platonischen Arbeit war also neben dem Versuch, die Schüler politisch zu motivieren, die **Geometrie**:

Die Geometrie hat deswegen Vorrang im **platonischen Bildungskanon**, weil sie allein oder vorrangig die **Seele zur Wissenschaft** und zu ganz besonderem Wissen führen kann. Welcher Art das anzustrebende Wissen ist, finden wir in einem Texte des Dialogs PHAIDON [81 a 4 ff.]:

„... <die Seele> gelangt in den Bereich dessen, was ihr wesensverwandt ist, in den Bereich des Unsichtbaren, des Göttlichen, des Unsterblichen und in die Hellsichtigkeit (phrónimon), wo sie – nachdem sie dorthin gekommen ist – in einen Zustand des Glückes gerät; sie ist dann frei von Irrungen und Wirrungen, Unwissenheit und Anwandlungen von Furcht oder Angst sowie von roher Geschlechtlichkeit und all den anderen menschlichen Leidenschaften – es heißt bei den Esoterikern:

Sie teilt in Wahrheit die übrige Zeit mit den Göttern.“

Die Geometrie also ist in der Lage, die menschliche Seele so zu bilden, dass diese in den Zustand der phrónēsis [PHAIDON 79 d 6/7], der Hellsichtigkeit, gelangt und in der Wahrheit ihr Heim findet.

Das ist eine ganz andere Gegenstandswelt als die den Sinnen zugängliche, es ist die eigentlich-reale, **die Welt der Ideen** – ein Konzept, das Platon bis 366 (also dem Jahre seiner zweiten Reise nach Italien und Sizilien) weit vorangetrieben hat. Das Instrument, diese Welt zu schauen und die aus dieser Welt kommenden Impulse durch die Veränderung des eigenen Lebens umzusetzen, ist die Geometrie. Aber **Erkenntnis der Wahrheit des Seins** (mit unseren Worten „**Bildung**“ genannt) ist nach SOKRATES und PLATON mit einer Änderung des Lebens verbunden [ep. VII. 339 e 4–5]; Lebensziel ist **Erkenntnis** und das Streben (érōs) zu einem Leben, das nach **sittlichen Maßstäben** geführt wird.

„Ohne auf dieses Ziel hinzuarbeiten, ist das Leben nicht lebenswert“
[340 c 4].

Als ein Beispiel dafür, dass die Geometrie diese ideale Gegenstandswelt im Wesen berührt, kann zu unserem besseren Verständnis der Tangentensatz angeführt werden:

Bekanntlich ist die Tangente eine Gerade, die einen Kreis nur in einem Punkte berührt. Doch niemand ist in der Lage, eine Tangente so zu zeichnen, dass sie wirklich einen Kreis nur in einem einzigen Punkte berührt.

Gleichwohl hat dieser Satz seine Gültigkeit, nämlich eine **ideale Gültigkeit** wie (ich nehme jetzt ein Beispiel aus unserer Zeit) das spezifische Gewicht der Elemente.

Das spezifische Gewicht einzelner Elemente ist ein idealer Wert, der in der sinnlichen Gegenstandswelt nicht oder zufällig und ausnahmsweise vorkommt, weil unsere Messinstrumente zu grob sind. Jeder einzelne Versuch, z. B. das spezifische Gewicht von Eisen zu bestimmen, wird ein anderes Ergebnis bringen. Was bleibt, ist ein idealer Wert, der mit unserer die Sinne berührenden Gegenstandswelt nichts zu tun hat; gleichwohl gibt es diesen Wert.

PLATON macht den idealen Charakter des Seins als Sein in diesem 7. Brief folgendermaßen klar [342 a 7 - 344 d 2]:

Es gibt fünf Stufen der Erkenntnis des eigentlichen Seins und des Erkenntnisprozesses.

Am Beispiel des Kreises finden wir zunächst das, was diesen bezeichnet:

Das **Wort (ónoma)** für den Kreis, in jeder Sprache lautet es anders.

Sodann finden wir die **Erklärung (lógos)** dessen, was ein Kreis ist; dieser lógos setzt sich wie jeder Satz aus Substantiven und Verben zusammen, also: eine Kreislinie ist dasjenige, „was allseitig von den Endpunkten bis zum Mittelpunkt die gleiche Entfernung hat“ [342 b 7 f.].

Das Dritte ist das **Bild (eídōlon)**, das ich an die Tafel male, aber auch wegwischen kann. Doch davon wird der Kreis an sich [342 c 3] nicht berührt. Der Kreis an sich ist etwas Anderes als das Tafelbild.

Das Vierte ist das **Wissen (epistēmē)** selbst, die wissenschaftliche Kenntnis der Geometrie des Kreises; diese hat ihren Sitz in der Seele, sie ist aber nicht die Seele. Doch sie kommt der fünften Stufe sehr nahe:

Die fünfte Stufe des Prozesses selbst berührt **die Idee** der verschiedenen Gestalten – des Runden, Geraden, des Guten, Schönen und Gerechten, für natürliche Körper ebenso wie für künstliche Körper. Wer das nicht begreift, in dessen Seele kann die Philosophie keine Wurzeln schlagen [344 a 2 ff.].

Doch was der Lehrer erwartet und gibt und was der Schüler nimmt und bietet, das sind letztlich ganz verschiedene Dinge; denn die Interessenlagen beider können weit auseinander gehen, vor allem wenn es sich um Erwachsene handelt, die bereits wie DIONYSIOS II über ein festes Verhaltensmuster und auch über ein festes Wissen verfügen. Bei DIONYSIOS ist das aber nach PLATONs Meinung leider nur Scheinwissen (dóxa), was PLATON später daran zu sehen glaubt, dass dieser sein Wissen in einem Buche veröffentlicht und als sein eigenes ausgegeben hat.

PLATON ist zwar auch an DIONYSIOS selbst gescheitert, vor allem aber an den höfischen Intrigenspielen, als deren ideales Opfer der zutiefst unpolitische Philosoph sich erwies.

Sein Freund DION wurde, wie im Sprichwort der Hund, geschlagen – PLATON aber war gemeint. DION wurde nach Italien deportiert, klugerweise ging dieser gleich weiter nach Athen und erwarb in der Nähe der Akademie PLATONs ein Grundstück.

PLATON hingegen (immerhin war er schon 60 Jahre alt) musste in der Burg von Syrakus Quartier beziehen und war Staatsgast und Gefangener zugleich. Vielleicht trifft das Wort vom goldenen Käfig zu; denn da steckt man jemanden hinein, den man in egoistischer Weise schätzt, gar liebt, und ganz für sich haben möchte, ohne doch auf dessen persönliche Situation Rücksicht zu nehmen.

Die Abwesenheit des DIONYSIOS nutzte PLATON, um nach Athen zurückzukehren, wo er seine altgewohnte Tätigkeit wieder aufnahm bis 361:

Da traf ihn nun wiederum die Einladung des DIONYSIOS (**3. italische Reise** von 361 bis 360). Leider können wir über die psychische Situation eines Machthabers nur spekulieren. Wir erleben bei solchen Herren eine Mischung aus Großmannssucht und dem Hang, sich mit Schöngeistern zu umgeben, die das ersetzen, was an Vollkommenheit noch fehlt oder zu fehlen scheint:

Die geistige Durchdringung der Wirklichkeit als eine Art Heiligenschein für diese Wirklichkeit.

PLATON schien zu zögern, auch angesichts des ungeklärten Schicksals seines Freundes DION, doch pythagoreische Freunde aus Tarent und Briefe des geschätzten ARCHYTAS bewogen ihn schließlich, das syrakusanische Kriegsschiff zu besteigen, das DIONYSIOS II für PLATON nach Athen gesandt hatte, und nach Syrakus zu DIONYSIOS zu reisen.

Das war im Jahre 361, in dem die dritte und letzte Reise des PLATON nach Syrakus stattfand.

Er sollte aber bald nach der Ankunft merken, dass er als das Pfand in der Hand des DIONYSIOS gegen DION betrachtet wurde. Weder die Pythagoreer um ARCHYTAS noch er selbst hatten erkannt, dass es zwischen DIONYSIOS und DION um mehr ging als nur um persönliche Neigung oder Abneigung.

Es ging um Macht und damals damit um Sein oder Nichtsein. Der inzwischen weltbekannt gewordene Philosoph (auch der viel über den Staat nachdenkende und beachtliche Reformkonzepte entwickelnde Philosoph) war blind wie ein Grubenpferd und stolperte wie ein Depp über simple Tages- und Machtpolitik. Er war wieder einmal in die Falle gelaufen.

Das hatten nun aber endlich seine pythagoreischen Freunde, vor allem ARCHYTAS, erkannt; und daher taten sie alles, um ihn herauszuholen, wie immer. So geschah es im Frühsommer des Jahres 360.

PLATON kehrte nach Athen heim.

Nach der Heimkehr füllte PLATON die letzten Jahre bis zu seinem Tode (etwa von 360-347) mit intensiver Arbeit.

Die Zeiten seiner Reisen nach Unteritalien und Sizilien waren:

1. Reise 389–388
2. Reise 366–365
3. Reise 361–360.

Nach der letzten Reise sind **zwei Schwerpunkte** der Arbeit erkennbar.

Zum einen die **Staatstheorie**, die sich in seinem letzten posthum herausgegebenen Werk „*nómoi*“ (= „Gesetze“) niederschlägt, zum anderen die **Ideenlehre**, der er in einer Reihe von Vorträgen („Vorträge über das Gute“) seine letzte – mündliche – Fassung gab.

Wir hören lediglich, dass ARISTOTELES [Simpl. Phys. A 4 S. 151.6 DIELS] mit anderen Akademikern bei diesen Vorträgen anwesend war und mitgeschrieben habe (ein Reflex darüber findet sich im ersten Buch seiner Metaphysikvorlesung).

347 soll PLATON entweder bei einem Trinkgelage [D. L. III. 2] oder schreibend [CIC. Cato 5,13] im 81. Lebensjahr gestorben sein.

Darüber hinaus haben wir festzustellen, dass sich mit wachsendem zeitlichen Abstand von seinem Tode um die Gestalt immer mehr und intensivere Legenden entwickelten. PLATON wurde schließlich zum „göttlichen Mann“, gezeugt vom Gott APOLLON und damit den Musen geweiht wie seine Schule, die Akademie.

3. Werk

In einem zweiten Anlauf sollen zuerst ein paar Worte allgemeiner Art zu dem Werke PLATONS vorgebracht werden:

Das soll so geschehen, dass zunächst einige Vorbemerkungen zur Form des Werks und zur Entstehungszeit gemacht werden. Sodann soll auf eine wichtige **hermeneutische Frage** eingegangen werden, auf die Frage danach nämlich, was ARISTOTELES in Bezug auf PLATON die „ungeschriebenen Lehrmeinungen“ nennt, die „*ágrapha dógmata*“.

Das Auffällige an der Form des platonischen Werks ist der **Dialog**.

Und in der Tat: PLATON hat uns – wenn wir einmal von der Apologie des SOKRATES, einer Reihe von Briefen und einigen dichterischen Versuchen (z. B. ein Epigramm auf den toten DION für dessen Grab) absehen – 34 Dialoge hinterlassen. Die Form öffentlicher Rede über seine Lehre ist also der Dialog und hier spielt bis auf das letzte Werk SOKRATES die Rolle dessen, der mit anderen die Gespräche führt.

Die Briefe und die Dialoge sind die Quellen unseres Wissens über PLATON, und natürlich auch ARISTOTELES, der sich an verschiedenen Stellen als Schüler über PLATON geäußert hat – durchaus kritisch!

Geordnet sind seine Schriften in Gruppen zu je 4 Schriften, die nach ihrem wichtigsten Gewährsmann, dem im 1. Jahrhundert nach Christus lebenden Grammatiker THRASYLLOS, auch thrasyllische **Tetralogien** genannt werden. Schon im Altertume galten einige Dialoge als unecht [Diog. L. III 62 – z. B. ERYXIAS, ALKYON].

Die PLATON-Kritik hat eine enorm intensive gedankliche Arbeit geleistet, so dass wir heute mit ziemlicher Sicherheit die echten von den unechten Schriften trennen können. Kriterien für die Echtheit liefern unter anderem der Stil, der künstlerische Aufbau, der Inhalt, die Sprachstatistik und natürlich Zeugnisse aus der Antike (wie z. B. ARISTOTELES), auch zeitgeschichtliche Andeutungen zwischen den Zeilen. Ziemlich sicher sind wir auch über die zeitliche Abfolge der platonischen Schriften, wenigstens auf welchen Zeitraum des Lebens des Philosophen Gruppen von Schriften bezogen werden können.

Was nun die Abfolge der platonischen Schriften betrifft, so kann man in der Forschung zwei Konzepte unterscheiden:

Das **statarische** (nach FRIEDRICH SCHLEIERMACHER) sagt, dass PLATON bereits ein festes Konzept gehabt habe, als er an die Veröffentlichung ging; die Reihenfolge der Schriften sei das Ergebnis **platonischer Didaktik**.

Das **genetische** Konzept von KARL FRIEDRICH HERMANN möchte die geistige Entwicklung PLATONS in den Dialogen zeigen.

Ich neige zu der Auffassung des genetischen Konzepts, bekenne aber auch [UEBERWEG/PRÄCHTER, 1953, S. 188], dass aus methodischen und didaktischen Gründen dieser oder jener Dialog von PLATON für eine bestimmte Gelegenheit eigens komponiert worden ist.

Wir befinden uns also auf relativ sicherem Boden. Im Folgenden wird versucht, die echten Schriften in Gruppen zu nennen und diese in die Platonvita einzuordnen [vgl. UEBERWEG/PRÄCHTER, 1953, S. 189 f., LEISEGANG, RE, XX 1950, S. 2349 ff, 2369].

Bis zum Frühjahr 389 (das ist das Jahr seiner ersten Reise nach Tarent und Syrakus) sind folgende Dialoge verfasst:

Apologie, KRITON, ION, LACHES, das erste Buch der POLITEIA, LYSIS, PROTAGORAS, CHARMIDES, EUTHYPHRON, wohl auch GORGIAS und HIPPIAS MINOR.

PLATON präsentiert sich hier noch als **Sokratiker**, der sich um die Klärung ethischer Grundbegriffe bemüht.

In die Jahre 388 bis zum Beginn der zweiten italischen Reise (366–365) fallen: MENON, EUTHYDEMOS, KRATYLOS, MENEXENOS, SYMPOSION, PHAIDON, POLITEIA (beendet 374), auch PARMENIDES, THEAITETOS und PHAIDROS.

PLATON verbindet hier die Sokratik mit dem Pythagoreismus (Unsterblichkeit der Seele, Seelenwanderung) und weitet die Logik/Ethik zur **Metaphysik** der **Ideenlehre**.

In die Jahre 365 bis 347 fallen:

SOPHISTES und POLITIKOS (zwischen 365 und 361, dem Jahr der 3. Reise), TIMAIOS, KRITIAS, PHILEBOS (zwischen 360, dem Jahr der Heimkehr, und 357, da DIONYSIOS von DION vertrieben wird), NOMOI, Brief VII sowie die *lógoi perí tū agathū* (Vorträge über das Gute).

Die Produktion wird wohl nur durch die 3. italische Reise (361–360) unterbrochen.

Hier wendet sich PLATON stärker dem durch die Sinne erfassten Realen zu, sowohl der Natur in der Form der naturwissenschaftlichen Studien als auch dem Politisch-Realen des Staates. Zugleich zog er in den genannten Vorträgen unter Einbeziehung des Pythagoreismus Bilanz in Bezug auf die Ideenlehre, indem er seine „Ideen“ den pythagoreischen Zahlen zuordnete. Das aber sind nur *lógoi*, die er akademieintern hielt und von denen wir nur durch die Berichte anderer (z. B. durch den bereits erwähnten ARISTOTELES, Metaphysik, 1. Buch) Kenntnis erhalten.

Die **hermeneutische** Grundfrage [vgl. dazu ERLER in UEBERWEG 2007, S. 406 ff.] ist so alt wie die PLATON-Interpretation überhaupt. PLATON selbst hat den Hinweis gegeben, und zwar im PHAIDROS [274 b 6-278 e 4] und in Brief 7 [341 b 5-342 a 1]. – Auch bei ARISTOTELES [Ph. 209 b 14 f.] ist sie angesprochen:

Begonnen werde mit der Stelle aus dem Dialoge PHAIDROS:

Immer, wenn es schwer wird, die rechten und vor allem neue Worte für einen bisher nicht gedachten, aber in das Bewusstsein des Gesprächspartners zu bringenden Sachverhalt zu finden, erzählt der SOKRATES des PLATON einen Mythos, hier den von einem Daimon namens TEUTH (ägyptisch: Toth).

Diesem wird nachgesagt, dass er die Zahl und die Mathematik erfunden habe, und es heißt, er werde von den ägyptischen Schreibern verehrt, weil er die Schrift sich ausgedacht habe.

Dieser begab sich nun nach Theben zum Pharao THAMU und stellte diesem die Vorzüge aller seiner Künste vor. THAMU prüfte die Künste wie Geometrie, Rechnen und Astronomie.

Zur Schrift aber sagte er:

„Und jetzt als Vater der Schrift hast du aus Voreingenommenheit das Gegenteil von dem berichtet, was die Schrift eigentlich vermag. Denn diese <Kunst> wird Vergessenheit bewirken in den Seelen derer, die sie erlernt haben – aus Achtlosigkeit gegenüber ihrer Merkfähigkeit,

weil sie sich im Vertrauen auf das Geschriebene von außen von fremden Schriftzeichen erinnern lassen, nicht aber aus ihrem Inneren durch sich selbst. Also hast du nicht für die <individuelle> Merkfähigkeit, sondern <nur> für die <kollektive> Erinnerung ein Mittel gefunden. Von Weisheit aber bringst du deinen Schülern nur Schein, nicht Wahrheit; denn wenn sie in deinem Auge Leute sind, die vieles gehört haben, ohne <eine richtige> Unterrichtung (didachē), dann bilden sie sich ein, Vieles Wissende zu sein, doch sie sind größtenteils unwissend und dünkelfhafte Weise geworden, statt <richtiger> Weiser“ [274 e 9 ff.].

SOKRATES selbst liefert im Folgenden die Interpretation des Mythos. Er versteht diesen Mythos dahingehend, dass die Schrift allenfalls bereits Wissenden dazu dient, sich an das zu erinnern, worüber schon einmal gesprochen worden ist.

Wenn SOKRATES zwischen Merkfähigkeit (mnēmē) und Erinnerung (anámnesis) unterscheidet, dann meint er, dass die Schrift auf Dauer etwas bewahren kann, das im Laufe der Zeit der Menschheit verloren gehen könnte. Schrift dokumentiert für die Zukunft, was man bereits weiß und dient der Erinnerung für die, die schon wissen; sie ist aber nicht geeignet, Denkprozesse, die in Diskursen oder Dialogen zu Wissen führen, zu befördern. Wissen gewinnt der Einzelne durch Hören und Teilnahme an Diskursen. Nur bereits erworbenes Wissen, das über den Tod hinaus durch Erinnerung nachfolgenden Generationen erhalten werden soll, darf man den Buchstaben anvertrauen. Aber da gibt es eine große Gefahr:

Schrift hat als Folge, dass sich Worte wahllos umhertummeln bei Wissenden und Unwissenden, und auf Rückfragen ist der geschriebene Text stumm wie ein Ölgemälde. Dazu sagt SOKRATES [275 d 4 ff.]:

„Denn irgendwie, PHAIDROS, ist dieses das Beängstigende an der Schrift und in der Tat ist <die Schrift etwas> der Malerei Ähnliches:

Denn auch bei jener (der Malerei) stehen die Bilder da, als lebten sie; doch immer, wenn du Fragen an sie hast, schweigen sie feierlich.

Ebenso ist das auch bei den Texten:

Man könnte meinen, sie sprächen so, als hätten sie Verstand; immer aber wenn du eine Frage stellst, weil du etwas von dem, was da steht, <nicht verstanden hast und> verstehen möchtest, dann zeigt <dir> der Text stets wieder nur ein und dasselbe.“

PHAIDROS bestätigt ergänzend, dass es sich um ein viel schöneres Spiel handelt, wenn man in der Lage ist, mit dem Worte umzugehen und über Gerechtigkeit und andere Dinge zu plaudern.

SOKRATES [276 e 4 ff.] beendet die Klimax mit der Darstellung, dass es wohl das Schönste ist, wenn man mit Ernst, nachdem man eine geeignete Seele gefunden hat, in diese Seele unter Anwendung der Kunst der Dialektik Worte

einpflanzt oder sät, die ihrerseits Frucht bringen und die Aussaat unsterblich machen und den Besitzer in einen Zustand des Glückes nach Menschenmaß bringen.

Die **Kunst** der **Dialektik** aber besteht im **Definieren** und nach Aufstellung der Definition im **Zerlegen** des zur Debatte stehenden Gegenstandes in seine Bestandteile bis hin zur Grenze der Teilbarkeit [277 b 7]. Nach dem Auffinden und Benennen der Teile werden diese dann dem dafür zugänglichen Teil der Seele zugeordnet; dieses Zerlegen eines Gegenstandes nennt PLATON „**di-haíresis**“ (= Zerteilung); zu einem späteren Zeitpunkt wird darauf noch näher eingegangen werden.

Jemand, der im Besitze der Wahrheit ist, kann dem, der ihn zu dem befragt, was er geschrieben hat, helfen und ist so in der Lage, durch sein Entfalten im Wort das Geschriebene im Vergleich zum persönlichen Dialog als minderwertig zu erweisen. Ein solcher Mann sollte *philósophos* [278 d 4] genannt werden.

Der hingegen, der nichts Wertvolleres hat, als nur seine Schriften, könnte Dichter, Schriftsteller oder Ähnliches genannt werden.

„Wenn jemand nichts Kostbareres hat als das, was er zusammengesetzt oder geschrieben hat, wobei er <dieses> herauf- und herunter-, hin und her wendet, aneinander klebt und auseinander reißt, <dann> wirst du <diesen> mit Recht irgendwie einen Dichter, Prosaschriftsteller oder Verfasser von Gesetzen nennen“ [278 d 8].

Wir sehen, dass PLATON den SOKRATES unterscheiden lässt zwischen dem, was **wertvoll** und **wertvoller** ist.

Wertvoll ist zum Beispiel die Tätigkeit und das Produkt derer, die schreiben [278 d 8 ff.] und sich um die Worte mühen, indem sie diese, wie es bei PLATON heißt, lange hin und her wenden, verbinden und austreichen; (im Deutschen würden wir wohl vom „Feilen“ sprechen).

Wertvoller aber ist das, was nicht schriftlich niedergelegt wird (**to ágraphon**), was also im dialektischen Prozess des Austausches der Worte und der Rede als Wahrheit aufleuchtet in der Begegnung z. B. zwischen SOKRATES und PLATON und denen, die lernen wollen.

Hier im PHAIDROS macht PLATON deutlich, dass er das gesprochene Wort, das den sofortigen Austausch und Rückfrage ermöglicht, für wertvoller hält als das schriftlich Niedergelegte; anders gewendet:

Bestimmte Bereiche des Denkens sind nur durch das entfaltende, gesprochene Wort aufzuschließen; naturgemäß umfassen diese das Wesentliche als das Wichtige und Zentrale der Lehre und das ist nur durch den klärenden Diskurs zwischen gleichberechtigten Gesprächspartnern darzustellen.

Wir sprechen heute vom **herrschaftsfreien Diskurs**.

Das geschriebene Wort aber verkürzt und ist nur eine Krücke.

Wir haben also das in den Blick zu nehmen, was man **Oralität** und das, was man **Literalität** der menschlichen Sprache nennen kann, vor allem bei PLATON, der den verehrten Lehrer SOKRATES das Gespräch führen lässt.

PLATON interpretiert danach sich selbst als jemanden, der Sprache eher vom gesprochenen als vom geschriebenen Wort her betrachtet. Daraus ergibt sich wohl auch die Dialogform bei PLATON.

Aber der geschriebene Dialog vollzieht nur nach, was vorher bereits unter den Gesprächspartnern der Schule im Gespräch vollzogen worden ist.

PLATON selbst also dokumentiert statisch in seinen dialogischen Kompositionen das, was im mündlichen Diskurs Prozess gewesen ist und längst auf die Gesprächsteilnehmer gewirkt und persönliche Ergebnisse gebracht hat.

Seine Schriften (speziell der PHAIDROS) dienen also der „Wiedererinnerung“ [KOBUSCH/MOJSISCH, 1996, S. 252], nicht aber einer ersten, das Wissen eröffnenden Mitteilung; der platonische Dialog setzt die Existenz der Akademie und die Kenntnis ihrer Diskurse voraus, die Schriften bedeuten nur eine Hilfe für die Mitglieder der Akademie, sich an das Gesagte zu erinnern [a. a. O. S. 253].

RICHARD HARDER [1960, S. 79] spricht bei PLATON auch von der „inneren Oralität“ als Triebkraft seines Wirkens.

Chronologisch liegt im Abendland die Grenze zwischen Oralität und Literalität etwa um die Mitte des 4. Jahrhunderts vor Christus. Das bedeutet für uns, wenn wir PLATON ein wenig verstehen wollen:

PLATON sah Sprache und das in den Dialogen die mündliche Lehre dokumentierende geschriebene Wort stets vom gesprochenen Wort her.

Zeitlich nach PLATON beginnt schon die „innere Verschriftlichung“, die Literalität der Sprache, in deren Dienst ARISTOTELES schon ganz steht.

Wenn denn das Höchste des Denkens in den Bereich der inneren Oralität fällt, birgt dieser Bereich Wesenswissen in sich – er geht also über das in den Dialogen Gesagte bzw. schriftlich Niedergelegte und überhaupt in jeder Form Darstellbare hinaus; dessen Ergebnis bleibt unauslöschlich im Gedächtnis haften [PLATON, ep. VII. 344 d 9-e 2].

Daher ist eine Veröffentlichung im Wege einer Schrift unnötig (es sei denn, Eitelkeit und verwerflicher Ehrgeiz bewegen jemanden zur Darstellung in der Schriftform).

PLATON selbst sagt dazu [ep. VII 344 c 1 ff.]:

„Jeder Mann, der ernst genommen werden möchte, wird weit davon entfernt sein, über ernste Gegenstände sich schriftlich zu äußern“; denn er stürzte durch die Verschriftlichung seine Mitmenschen (auch die nachfolgenden Generationen) in Streit und Verlegenheit:

Eigentlich steht an dieser Stelle ein griechisches Wort, das „Übelwollen“ bedeutet, nicht so sehr Streit. Gemeint ist wohl, dass nachfolgende Generationen an dem geschriebenen Wort Anstoß nehmen, weil es so zutreffend und gut ist, dass man sich ärgert, es selbst nicht so formuliert zu haben – das nennt man Neid (phthónos). Statt dass man sich also um den geschriebenen Text bemüht, ist er ein Ärgernis. Dementsprechend wird mit dem Text umgegangen.

Es kann aber auch sein, dass der Leser den Text nicht versteht; man gerät also in Verlegenheit (aporía). Im Prozess eines Gesprächs könnte man Rückfrage halten; eine Rückfrage an den geschriebenen Text aber ist nicht möglich; man könnte allenfalls den Text durch Interpretation klären – doch da gilt der römische Spruch: quot capita, tot sensus – wie viele Köpfe, so viele Meinungen.

Eine solche Situation mündet in Streit.

Wenn also jemand seine Wahrheit nur schriftlich äußern will, dann ist das nicht sein voller Ernst. Ist es aber dennoch voller Ernst, dann haben ihm (wenn es nicht gerade Götter sind) sterbliche Menschen die Sinne verwirrt.

Dieses müssen wir natürlich auch auf PLATON selbst beziehen:

Wenn er gegen seine Überzeugung die Schriftform verwendet, dann steht immer im Hintergrund, dass er bereits in Rede und Gegenrede Gesagtes und unter den Gesprächsteilnehmern Geklärtes schriftlich dokumentiert, oft sogar mehr oder weniger ausdrücklich darauf zurückverweist [zu Stellen der Verweisung oder des Verschweigens vgl. KOBUSCH/MOJSISCH, a. a. O. 254, Anm. 30].

Doch PLATON hat zwei Sorgen:

1. Die eine besteht darin, dass das für ihn Wichtige (Kern und inneres Wesen seiner Philosophie) durch die Schriftform gedanklich reduziert und bis zur Banalität verkürzt dargestellt werden könnte.

In diese Situation, durch die Schriftform missverstanden und falsch interpretiert zu werden, möchte er seine innere Lehre nicht kommen lassen.

Dazu sagt er im PHAIDROS [275 d 9 ff.]:

„Jedes Wort, wenn es denn erst einmal schriftlich niedergelegt ist, wird <von da an> nach allen Seiten hin und her gewälzt, in gleicher Weise bei denen, die es verstehen, wie auch gleich so bei denen, für die es keine Bedeutung hat.“

Es ist also im gewissen Sinne leichter, im Diskurs einer Sache auf den Grund zu gehen (das heißt aber stets, dass der dialogische Prozess auch den beteiligten Personen auf den Grund der Seele geht) als in einer Schrift; letztere klammert den dynamischen Prozess der Begegnung unter Menschen aus.

2. Die zweite Sorge findet sich wiederum in seinem 7. Brief [341 b 5 - 342 a 1] dargestellt. Mit Ärger trägt PLATON da vor, dass es eine Menge Leute



Verwirrung, keine Klarheit durch Diskurs

gibt, die sich wie DIONOYSOS II in Schriften oder Büchern über seine Lehre geäußert haben. Über diese sagt er:

„Die können unmöglich etwas von der Sache verstehen, meiner Meinung nach“ [341 c 3-4].

Das bezieht er auch auf die, die sich in der Zukunft noch zu seiner Lehre schriftlich äußern werden. Er selbst habe sich dazu bisher schriftlich nicht geäußert und werde es auch nicht tun.

[c 5 ff.]: „Denn <was mir eigentlich am Herzen liegt> lässt sich <anders als> bei anderen Lerninhalten überhaupt nicht <schriftlich> ausdrücken. Vielmehr <geht es> ganz plötzlich und unberechenbar auf aus dem intensiven Umgang mit der Sache selbst und der Lebensgemeinschaft, wie das von einem abspringenden Funken entzündete Licht, und es entwickelt sich in der Seele weiter und nähret sich dann durch sich selbst“.

PLATONS Lehre kann nur der erfassen, der sich nicht <nur> literarisch, sondern vor allem in einem ständigen Dialoge wissenschaftlich mit ihr beschäftigt, mit ihr eine Einheit eingeht (synusia), und dieses möglichst in der Gemeinschaft mit Gleichgesinnten.

Hier zeigt sich PLATON als Schüler des PYTHAGORAS, dessen Lehre erst durch die Lebensgemeinschaft Gleichgesinnter geistige und körperliche Wirklichkeit wird. Für PLATON ist eben das „seine“ Akademie.

Dabei geht es auch nicht mehr wie in den übrigen Wissenschaften nur um diskursive Erkenntnistätigkeit; es geht um intuitive Akte, die im Verlaufe des Studiums und der menschlichen Begegnung im Dialog ganz spontan aufflammen und zur Erleuchtung führen. Dieses alles muss erlebt und erfahren werden, das lässt sich nicht durch den Text, in dem man nur liest, vermitteln.

An dieser Stelle fassen wir den Kern dessen, was man **Bildung** nennt, ins Auge:

Bildung ist natürlich einerseits ein Stück **Selbstdefinition** und **Selbstformung** und hier, wie Geborenwerden und Sterben, etwas zutiefst Individuelles:

Der Einzelne verweilt ganz bei sich selbst. Andererseits steckt in Bildung auch ein Stück Begegnung:

Ich begegne einer Sache, einer Situation, einem Gedanken, einem Blick in einer Gemeinschaft, die ein Diskurs (ideal wäre ein herrschaftsfreier Diskurs) zusammengeführt hat. Der sich im gesellschaftlichen Diskurs ergebende Impuls dringt in mich ein und verändert, wandelt oder bestätigt mich. Letzteres, das Sich-Öffnen, ist ein intuitiver Akt, der nicht steuerbar ist.

In diesem Sinne ist Bildung Gnade der Teilhabe und die Bezeichnung „**Bildungswissenschaft**“, wie sich die Pädagogik auch noch nennt, eher ein Unwort. „Bildungspolitik“ sollte besser sogar das „Unwort“ des Jahrhunderts genannt werden.

Wir sahen schon [s.o. S. 78], dass PLATON sich im Rahmen von Vorträgen am Ende seines Lebens doch noch zu dem, was ihm eigentlich am Herzen lag, geäußert hat, und dass einige Schüler, darunter ARISTOTELES, von diesen Vorträgen Niederschriften gefertigt haben [ERLER in UEBERWEG, 2007, S. 419 ff.].

ARISTOTELES spricht das in seiner Physikvorlesung an, als er sich auf die sog. „**ágrapha dógmata**“ [209 b 14-15] des PLATON bezieht (allerdings in einem anderen, hier nicht wichtigen Zusammenhange). Jedenfalls sind die nicht schriftlich niedergelegten Lehren des PLATON Gegenstand intensiver philologischer und philosophischer Bemühungen und es gibt da Ergebnisse [vgl. KRÄMER bei KOBUSCH/MOJSISCH, 1996, S. 249 ff und jüngst Villers, 2005 und Ferber, 2007], die sich auf die Dialektik selbst, auf die Lehre vom Sein und die Ideenlehre beziehen.

Damit genug:

Wir verstehen die Schriften PLATONS nur dann richtig, wenn wir die Diskurse in der Akademie als Hintergrund zu sehen uns bemühen; denn die Schriften sind vorwiegend Dokumentationen dieser Diskussionen.

4. Die Kunst der Dialektik und die Ideen

PLATON äußert sich an einer für uns wichtigen Stelle des bereits kurz eingeführten Dialogs PHAIDROS [277 b 5 ff.] über die Kunst der Rede:

„Bevor nicht jemand das Wesen der jeweils zur Debatte (d. h. in Wort und Schrift) stehenden Gegenstände kennt und einen jeden für sich als Ganzheit zu bestimmen fähig ist und <danach> es wieder versteht, <diesen> in seine Unterarten zu zerlegen, bis es nicht mehr geht, <des weiteren:

Bevor nicht jemand> ebenso den Durchblick durch die Beschaffenheit der Seele gewonnen hat und die jeweils zu <dieser> Beschaffenheit passende Rede gefunden, so eingesetzt und ausgestaltet hat, dass er einer facettenreichen <Seele> facettenreiche und alle klangliche Differenzierungen einbeziehende Worte zugeordnet hat, einer schlichten Seele aber schlichte Worte – <also:

Ohne die eben genannten Voraussetzungen> wird es nicht möglich sein, kunstgerecht ... Reden einzusetzen, weder, wenn man etwas <im Unterricht> vermitteln noch wenn man <in einer Diskussion> überzeugen möchte...“.

Wir sind mit diesem langen Satz in der Mitte der platonischen Dialektik und insbesondere seiner Logik angelangt.

Dieser Komplex soll noch etwas entfaltet werden; denn wir stehen durch den

Zusammenhang zwischen Logik und Metaphysik im Vorhof der Pyramide, als die wir die platonischen Ideen auffassen können. Wenn es nämlich Ideen gibt, müssen sie im Dialog begrifflich-sprachlich, also im Wort (ónoma) und im Satz (lógos) ausgedrückt und deutlich gemacht werden können [vgl. ep. VII. 342 a 7 ff.]; das heißt:

Die Ideen werden wenigstens am Anfang nur über die Sprache und ihre Zeichen zugänglich und sie können aus diesen Zeichen als besondere Welt wahrgenommen und ermittelt werden. Daraus folgt, dass man mit Sprache äußerst genau umgehen muss. Methodisch heißt das z. B., dass man aus einem ganz allgemeinen Begriff die Unterbegriffe herauspräpariert und deren Beziehungen darstellt, bis man zu dem kommt, was nicht mehr teilbar ist (das átonon, was wir mit dem lateinischen Begriff das „Individuelle“ bezeichnen). PLATON nennt dieses Verfahren **dihairesis**. Das griechische Wort dihaíresis heißt Teilung, Trennung, auch Unterscheidung.

Dihairesis ist die Aufgabe seiner Dialektik, die, sofern sie die Ideenlehre aufklärt, im Dienste der Metaphysik steht.

Im Dialoge Sophistes [219 a 4 ff.], der PLATONs letzter Schaffensperiode entstammt, macht er das Verfahren der dihaíresis am Beispiel der Definition des Sophisten deutlich. Die Definitionsmethode wird dann so dargestellt, dass PLATON sich der Angelfischerei als eines Übungsbeispiels bedient, um dann zur Definition eines Sophisten zu gelangen.

Wiederum zeigt es sich, dass (wie der Lehrer SOKRATES) PLATON vom Leichten ausgeht, um dann spielerisch zum Schweren zu gelangen [218 c 7 ff.; insbes. e 3 ff.]:

„Nicht wahr, der Beruf des Fischers ist doch etwas, was jeder kennt, und es lohnt sich eigentlich nicht, sich damit überhaupt viel Mühe zu machen!“

„So ist es“, antwortet darauf der Gesprächspartner.

Na, dann wollen wir mal anfangen, heißt es sinngemäß weiter.

Die erste Frage, die der Fremdling aus ELEA (also einmal nicht SOKRATES – dieser hört nur zu) stellt, ergibt sich aus der Überlegung, dass der Beruf des Fischers gewisse Fertigkeiten verlangt, so, wie man es auch bei anderen Berufen findet:

„Der Beruf des Fischers ist eine téchnē wie die des Landwirts, Schreiners, Goldschmieds, eines bildenden Künstlers und Arztes. Nun gibt es wiederum zwei Arten von téchnai; zum einen wird mit einer téchnē etwas produziert – also Weizen oder ein Schrank; zum anderen ist die téchnē zu nennen, durch die etwas erworben wird, ohne dass durch eigene Arbeit etwas hergestellt wird:

Die beiden Künste werden „**erwerbende**“ (ktētikē) und die „**hervorbringende**“ (poiētikē) genannt.

Das Jagen (= Angeln) von Fischen gehört zur „erwerbenden Kunst“.

Hier ist nun nicht weiter zu diskutieren, ob es nicht bessere Unterteilungen gibt – PLATON selbst sieht das nämlich an anderen Stellen anders:

Er unterscheidet z. B. im Politikos [258 e 4 ff.] zwischen praktischen und theoretischen Künsten, in anderen Dialogen gibt es noch andere, weitergehende Unterscheidungen.

Wenn man die erwerbende Kunst betrachtet, so wird man wiederum zwischen freiwilligem Erwerb im Sinne eines Tausches und Kaufes und gewaltsamer Aneignung unterscheiden. Gewiss hat das Jagen nichts mit Freiwilligkeit, sondern mit Gewalt und Hinterlist zu tun. Objekt der Jagd sind insbesondere Tiere, also lebende Wesen. Davon gibt es wiederum Land- und Wassertiere. Wenn man Enten und anderes auf und an dem Wasser lebendes Geflügel ausnimmt, bezieht sich die Jagd auf im Wasser lebende Tiere, also Fische. Diese wiederum kann man durch Netze, Reusen usw. fangen, ohne sie zu verwunden. Daneben gibt es die Jagd mit Harpunen oder Angeln, wodurch die Fische aber verletzt und getötet werden. Auch die Zeit der Jagd ist einzubeziehen: Man kann nachts bei Feuerschein Fische fangen oder bei Tage durch Stich von oben mit der Harpune oder durch Haken von unten.

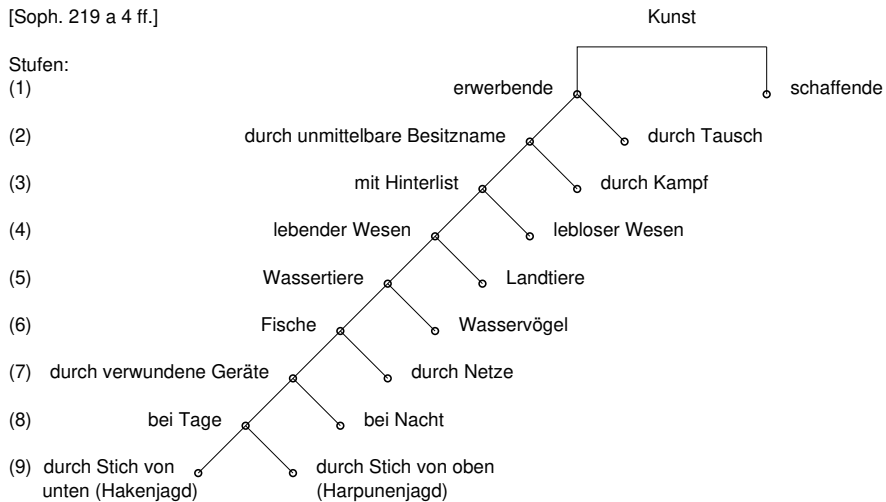
Die dihaíresis schließt mit einer Zusammenfassung, die zugleich nochmals deutlich macht, was unter dihaíresis zu verstehen ist [221 a 7 ff.]:

„Jetzt also sind wir, du und ich, nicht nur über die **Bezeichnung** (ónoma) einig geworden, sondern haben auch den begrifflichen **Inhalt** (lógos), der mit dem Gegenstand selbst zusammenhängt, hinreichend erfasst.“

Die dihaíresis bemüht sich also um die Klärung eines komplexen Sachverhalts, indem sie Unterteilungen aufstellt und diesen Bezeichnungen (onómata) zuweist und diese inhaltlich klärt (lógos).

Das könnte schematisch so dargestellt werden:

[Soph. 219 a 4 ff.]



Der Fremde aus Elea zerlegt also ganz konkret einen Oberbegriff in zwei Unterbegriffe und dann den jeweils gefundenen weiter über insgesamt neun Stufen. Jeder Begriff erhält so den allein ihm zukommenden Ort im Anwendungsschema. PLATON nimmt in der Folge [253 d 1 ff.] das an einem Beispiel beschriebene Verfahren auf und beschreibt es nochmals genau und allgemein zugleich:

„Aufgabe der dialektischen Wissenschaft ist nach unserer erklärten Auffassung, die richtige Unterscheidung der Begriffe vorzunehmen und weder ein und denselben Begriff verschiedenen Bedeutungen noch verschiedenen Begriffen dieselbe Bedeutung beizumessen. . . Also, wer dies zu tun im Stande ist, der nimmt wahr, dass ein Begriff sich über viele <andere>, die unter sich im Gegensatz stehen, erstreckt und dass viele, voneinander verschiedene Begriffe durch einen Begriff von außen (also von einem Oberbegriff) umschlossen werden; ferner, dass ein Begriff mit allen anderen Begriffen im Zusammenhang steht und endlich, dass viele in völligem Gegensatz zueinander stehen. Das heißt, man sollte in Bezug auf einen Begriff zu unterscheiden wissen, inwiefern in jedem einzelnen Fall eine Verbindung stattfinden kann und inwiefern nicht.“

Als Erläuterung soll zu dieser Übersetzung hinzugefügt werden, dass die Bezeichnung „Begriff“ im griechischen Text als **génos**, **eídos** und **idéa** erscheint; demgegenüber unterscheidet PLATON in der zuvor aufgeführten diáíresis am Beispiel des Angelfischers zwischen ónoma und **lógos** [221 b 1].

Was also in der Grammatik als *ónoma* (Begriff) oder *lógos* (Satz) erscheint, ist im Bereiche der Ontologie *génos*, *eídos*, *idéa*. Damit wird uns ein Zusammenhang zwischen Grammatik und Ontologie eröffnet; diese schon bei den frühen Griechen sich findende Analogie zwischen Sprache, Denken und Sein wird später von ARISTOTELES zur Kategorienlehre entwickelt.

Wir würden aber dem Ernste der *dihaíresis* nicht gerecht, wenn wir diese nur als gedankliches Spiel sehen, in dem man komplexe Inhalte zerlegt und diesen auf den Grund geht. Das geschieht – zur Klärung eigenen Sprachverhaltens – natürlich auch.

Insgesamt aber ist *dihaíresis* Mittel zu dem Zweck, das, was ist, abzugrenzen von dem, was nicht ist.

Wenn man z.B. spricht, sagt man etwas aus. Ein Etwas aber kann nicht über das Nichts ausgesagt werden; denn Nichts ist nicht. Und allein schon die Aussage, man könne Nichtsein nicht ansagen, ist in sich absurd, da eben eine Aussage stets eine Aussage von einem Etwas ist.

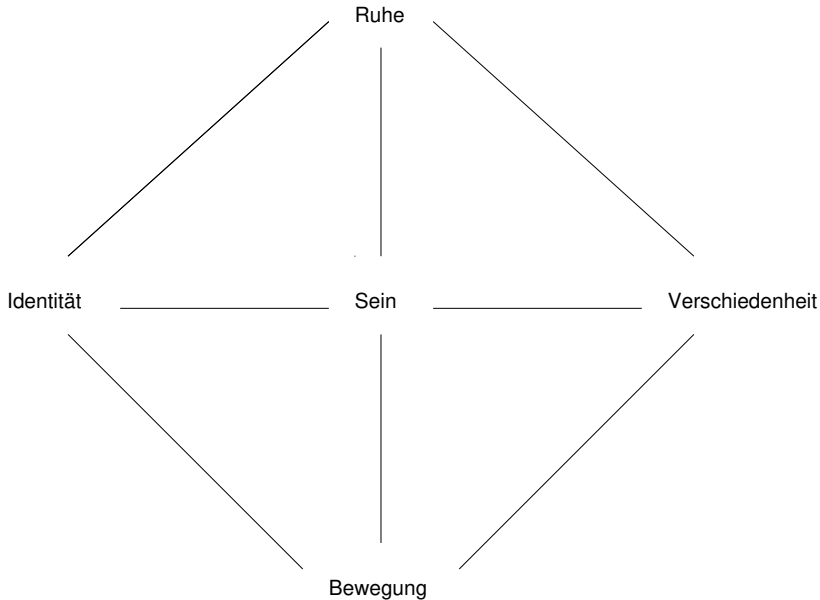
Was ist denn nun das Sein dessen, das eben „Etwas“ genannt wurde und wie müssen wir das „Sein“ insgesamt auffassen?

Sein ist **Bewegung** (HERAKLIT) und **Ruhe** (PARMENIDES) zugleich. Es ist also ein ambivalenter, mehrere untereinander sich widersprechende Komponenten umfassender Begriff; denn Bewegung und Ruhe stehen im Widerstreit; beiden kommt Seinscharakter zu, ohne dass das Sein als Ganzes sich mit einem der beiden vollkommen deckt. Es ist also in sich verschieden, das heißt, es kann sich weder nur bewegen noch nur ruhen. Den platonischen Ausweg aus dieser genannten Aporie bietet die Dialektik:

Sie klärt die Beziehungen der Begriffe (also der sprachlichen Zeichen) zueinander. Sie sucht insbesondere, wie Begriffe untereinander verbunden sind, also das Gemeinschaftliche und Trennende, und z.B. wie es zu einem Urteilssatz kommt, und welchen Wahrheits- oder Erkenntniswert ein Satz (*lógos*) hat.

Nun kann man, was man sucht, nicht an einer Riesenmenge von Begriffen abarbeiten. PLATON findet im Dialog *Sophistes* [254 b 7 ff.] paradigmatisch fünf alles umfassende Gattungen (*mégista génē*) und untersucht diese fünf Gattungen mit dem Ziele, ihren Zusammenhang, ihre Verbindungen und das sie Trennende zu klären. Diese Untersuchung sei Sache des Philosophen, der durch seine Dialektik die Verbindung herstellt zwischen dem Nachdenken über diese „*géné*“, die er auch *idéai* nennt, und dem „Auge seiner Seele“, das dem Göttlichen (= *idéai*) besonders nahe ist [254 a 10]. Nur der Philosoph verbindet Grammatik und Logik mit Metaphysik.

Die fünf Grundgattungen oder Grundideen sind:



Vier von diesen Grundideen stehen zueinander im Gegensatz:

Ruhe zu Bewegung, Identität zur Verschiedenheit. Zugleich aber haben sie Gemeinsames; denn sie haben Seinscharakter und Anteil am Sein.

In diesem Sinne ist das Sein in allen vieren, ohne selbst ganz darin aufzugehen. Es ist das „**allgemeine Sein**“ (tó pantelōs ón).

Und jetzt kommt eine ganz scharfe Abgrenzung zu dem, was z. B. PARMENIDES dachte, die Erkenntnis nämlich, dass es einen Zusammenhang zwischen Sein und Nichtsein gibt.

PARMENIDES hatte entschieden davor gewarnt, über das Nichtsein überhaupt zu forschen; denn Nichtsein ist nicht.

PLATON hingegen sieht das so:

Ruhe ist Nicht-Bewegung und Bewegung ist Nicht-Ruhe; und Identität ist Nicht-Verschiedenheit, Verschiedenheit ist Nicht-Identität. Das sprachlich-logische Symbol „nicht“ drückt also nicht rigoros ein absolutes „nicht“ aus, sondern nur ein „anders als“.

So heißt es auch im Sophistes bei PLATON, dass das Nichtseiende nur das Andere des Seienden ist (tó mē ón . . . tū óntos héteron mónon [257 b 3–4]).

Insofern kann das Sein als Idee auch das Nichtsein aufnehmen, als dieses eben ein Anderssein ist.

Der Philosoph geht hier über seine in seinem Dialog „Vom Staate“ geäußerte Auffassung hinaus. Da erklärte [477 a 1 ff.] er es noch (wie PARMENIDES) für völlig unmöglich, überhaupt ein Wissen vom Nichtsein zu erhalten bzw. letzteres zu erkennen. Es ist ihm aber mit Hilfe seiner Dialektik gelungen, die vielfältige Verflechtung der Ideen untereinander, also auch des Seins mit dem Nichtsein darzustellen. PLATON hat an dieser Stelle den PARMENIDES überwunden. Er sagt das [258 d 5 ff.] so:

„Wir haben nicht nur dargetan, dass das Nichtseiende ist, sondern wir haben auch die Idee (eidos), die es vom Nichtseienden gibt, nachgewiesen.“

Und jetzt kann er am *lógos*, also an einem Satz, in Bezug auf die Sophisten, klarmachen:

Ein Satz ist entweder wahr (dann stellt er z. B. ein Seiendes als seiend dar) oder falsch (dann sagt der Satz z. B. ein anderes Seiendes aus). Mit letzteren Sätzen arbeitet die Sophistik, die PLATON als eine Scheinkunst entlarvt. Aber es geht im Dialog *Sophistes* nur vordergründig um die Definition dessen, was ein Sophist ist, wobei wir als Muster für die Methode der Definition die „*diháresis*“ des Angelfischers fanden. Der *sophistēs* wird als Jäger entlarvt, als ein Menschenjäger, der sich nur den Schein von Universalität und Allwissenheit gibt:

Da aber ein Mensch nicht alles wissen kann, ist der *sophistēs* einer, der wie ein Maler nur etwas vortäuscht, also mit Bildern von einer Wirklichkeit vortäuscht, diese seien bereits die Wirklichkeit. Das Besondere an den Sophisten ist, dass sie nicht die Kunst der Abbilder (*eikastikē*) [236 b 2] verstehen, sondern die Kunst der Scheinbilder (*phantastikē*) [236 c 4]; diese aber sind Ausdruck des Meinungs- bzw. Scheinwissens (*doxastikē epistēmē* [233 c 10]).

Die dichterisch-kompositorische Kunst des PLATON zeigt sich dort, wo er die Berufsgruppe der Sophisten mit Hilfe eines bestimmten Definitionsverfahrens (*diháresis*) definiert, indem er die Sophistik unter die nachbildenden Künste einordnet, und sich zugleich in diesem Zusammenhange über Sein, Nichtsein, Schein, Abbild, Wahrheit, Unwahrheit, über Fundamentaldinge der Welt bis hin zur Ideenlehre äußert. *Lógos* und Auge der Seele gehen dabei eine Einheit ein, die so kompliziert ist, dass er an anderer Stelle zu einem Mythos greifen muss; es handelt sich um den Höhlenmythos, der noch zu behandeln ist.

An dieser Stelle können wir sehen, wie das Paradigma des Mythos einen neuen Aspekt erhält, vielleicht sogar des ursprünglichen Charakters entblößt wird. Während der Mythos der frühen Griechen die Aufgabe hatte, durch Zuweisungen von bildgefüllten Geschichten (der Dreizack des POSEIDON als Auslöser eines Erdbebens) ein offenkundiges Ereignis zu erklären, hat jetzt der Mythos die Aufgabe, etwas, was bisher verborgen und im Dunklen blieb, an das Licht zu bringen und diskutierbar zu machen.

Diesen Zustand übrigens, dass etwas aus dem Verborgenen herausgetreten ist und sich nicht mehr verbirgt, sondern „entbirgt“, nennen die Griechen im anfänglichen Sinne **alētheia**, was landläufig, aber missverständlich, mit „Wahrheit“ übersetzt wird.

Doch zuvor muss noch ergänzt werden:

In der platonischen Lehre von der dihaíresis steckt auch ein Stück der pythagoreischen Zahlenlehre. Denn wer, wie PLATON meint, bei der dihaíresis sorgfältig vorgeht [Politikos 284 d 1 ff.; 287 b 10 ff.], wird herausfinden, dass man einer Idee einen bestimmten Zahlenwert zuordnen kann. Dieser Zahlenwert drückt ihren Stellenwert in einer Pyramide oder Matrix aus, ein Mehr oder Weniger und zeigt als „Ideal“-Zahl die unverwechselbare Stellung einer Idee im Kosmos der Ideen. Von daher verstehen wir auch den Bericht des ARISTOTELES, dass für PLATON die Ideen sogar Zahlen gewesen sind.

Das dialektische Verfahren soll abschließend zusammengefasst werden:

Man zerlegt einen allgemeinen Begriff, wie z. B. den Begriff *téchnē* (Fertigkeit), in verschiedene Teile und diese ihrerseits wieder, bis man den unverwechselbaren Einzelbegriff gefunden hat. Bei allem gefundenen Vielen, also der Summe des Gefundenen, ist es sinnvoll, dennoch von Einheit zu sprechen, weil der obere Begriff alles Darunterfallende in sich birgt. Sofern durch die Differenzierung sehr Spezielles und Differierendes genannt ist, dürfen wir von Vielheit reden. Das Viele ist aber auch insofern das miteinander Identische, als es Anteil hat am Oberen.

Mit der von oben nach unten durchlaufenden Idee tritt eben viel Differierendes auf; das heißt, das Differierende wächst in die Einheit, je näher es der Idee kommt, und findet seine Vielheit in der Welt, also in der Trennung und Absonderung von der Idee. Schließlich kann das Seiende zugleich auch ein Nichtseiendes sein, weil es in Bezug auf ein anderes Seiendes zu sehen ist und eben dieses andere nicht ist.

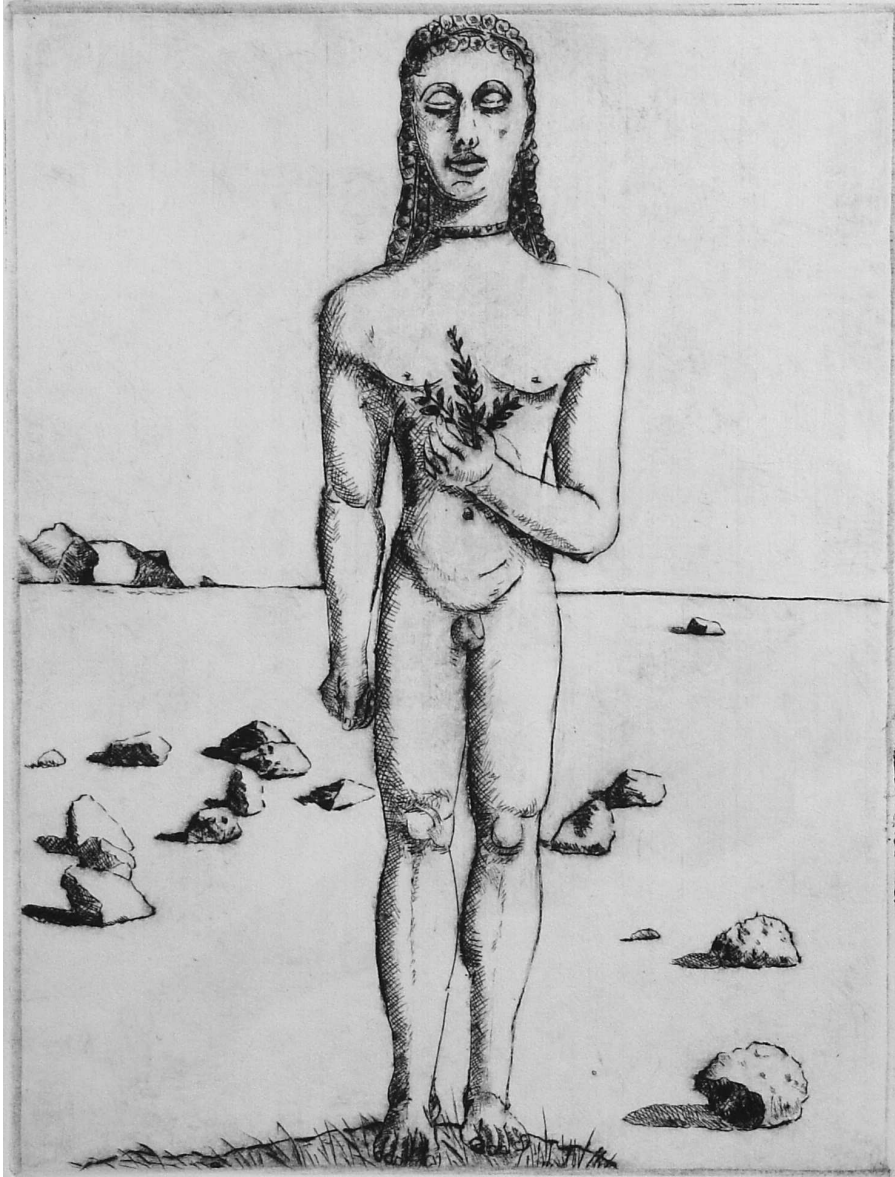
Was wir hier als Bild sehen können, ist also eine Gemeinschaft der Ideen, und diese erfasst sowohl Sein wie Nichtsein, Eines und Vieles, Identisches und Verschiedenes.

Grundlage dieser Synthese ist der bereits genannte Gedanke der Teilhabe, denn das Untere hat Anteil am Höheren und das Höhere wiederum an dem, was noch höher steht.

So findet das Viele seine Einheit und die Einheit entfaltet sich im Vielen. Durch die Teilhabe gibt es einen Gesamtzusammenhang der Dinge.

PLATON führt also die divergierenden Gedanken seiner Vorgänger PARMENIDES und HERAKLIT so zusammen, dass die Synthese eine oberste Idee ergibt, die er die „**Idee des Guten**“ nennt bzw. die, allerdings missverständlich, als „Idee des Guten“ übersetzt wird.

Doch wie sind wir überhaupt in der Lage, auf den Gedanken zu kommen, es



geblendet, auf dem Wege nach oben

gäbe Ideen, eine Ideenpyramide und in dieser Pyramide eine oberste Idee, und welches ist unser Weg der Erkenntnis zu diesen Ideen? Wie können wir selbst Wissen gewinnen und Wissen im Sinne von Bildung bei anderen und bei uns auslösen? Was bedeutet denn nun die Übersetzung „Idee des Guten“?

Den gedanklichen und klärenden Hintergrund für die Antwort auf solche – scheinbar – einfachen Fragen finden wir z. B. in der buddhistischen Literatur des alten Indiens, im sog. Milindapañha [Buch I, 1. Kapitel = MEHLIG, 1987, II. S. 367]. Es heißt da:

„Wer da nicht wiedergeboren wird, weiß der wohl, dass er nicht wiedergeboren wird?“

„Ja.“

„Wie ... kann er das wissen?“

„Weil die nähere Ursache (hetu) und die entferntere Ursache (paccaya) der Wiedergeburt aufgehört haben, für ihn zu existieren ...“

„**Gib mir ein Bild!**“

Und dann erzählt der Mönch NAGASENA dem König MILINDA (= MENANDROS I SOTĒR, gest. 130 v. Chr.) einen Mythos, er „**gibt**“ also das „**Bild**“, das den Text aufklärt. Und der König hat durch das vorgetragene Bild verstanden, was der weise Mönch mit „nähere Ursache“ und „entferntere Ursache“ meint.

PLATON antwortet auf die eben aufgeführten Fragen, indem er uns „**ein Bild**“ gibt, d. h. einen Mythos komponiert; es handelt sich um den **Höhlenmythos** aus seinem Werk „Über den Staat“ [514 a 1-517 a 7].

5. Die Lehre von den Ideen

a) Der Höhlenmythos

Der Höhlenmythos [vgl. dazu ERLER in UEBERWEG, 2007, S. 399 ff.] findet sich im 7. Buche des Dialoges, der die Überschrift „Über den Staat“ oder „Staat“ trägt. Der Dialog fällt in die mittlere Schaffensperiode des PLATON; etwa 374 v. Chr. ist vermutlich das gesamte Werk abgeschlossen worden.

Der Rahmen des Mythos besteht aus einer Geschichte, in der SOKRATES am Festtage der Göttin BENDIS mit GLAUKON, einem Bruder des PLATON, von Athen nach Piräus wandert. Auf dem Rückweg werden beide festgehalten und begeben sich in das Haus des POLEMARCHOS, wo sich dessen Vater, Brüder und Bekannte aufhalten.

SOKRATES berichtet nun über die Gespräche, die er dort führte. In dem genannten 7. Buch äußert sich der Philosoph zur Entfaltung der Wahrheit am Menschen.

Anstelle einer Übersetzung wird der Text paraphrasiert; gelegentlich sind wörtliche Übersetzungen eingeschoben.

Das **Thema des Mythos** ist jedoch – vordergründig – zunächst nicht die Ideenlehre, sondern die **Bildung** des Menschen, wie SOKRATES eingangs [514 a 1-2] sagt:

„...vergleiche nun ... unsere Natur in Hinsicht auf den Zustand ihrer Bildung und Unbildung mit folgender Situation!“

Zustand 1:

Stelle dir Menschen vor, die in einer unterirdischen Behausung als **Gefangene** sich aufhalten! Sie sind seit frühester Kindheit gefesselt an Kopf und Beinen, so dass sie sich nicht bewegen können und nur in der Lage sind, in eine bestimmte Richtung auf eine Wand zu schauen. Als Licht haben sie in ihrem Gefängnis hinter sich ein Feuer, das sie aber direkt nicht sehen können; zwischen dem Feuer und ihnen selbst verläuft ein Mäuerchen und auf diesem Mäuerchen befindet sich eine Art Bühne, wie sie Gaukler oder Artisten auf Märkten errichten zur Präsentation ihrer Kunststücke. Auf dieser Bühne – so stelle dir weiter vor – laufen Menschen, teils redend, teils schweigend; sie tragen allerlei Gerät, Bildsäulen aus Holz und Stein.

Was sehen nun, außer sich selbst, diese gefesselten Menschen? Nun, es sind die **Schatten**, die das Feuer auf die vor ihnen stehende Wand wirft. Und wenn einer der Vorübergehenden spräche, dann glauben die Gefesselten sicher, dass der vorübergehende Schatten redet. Sie sind also lediglich in der Lage, Schatten zu sehen, diese reden zu hören und Bilder der Gegenstände für die Gegenstände selbst, also die Schatten für das Wahre zu halten.

Zustand 2:

Wenn nun einer der Gefesselten befreit würde aus dem Zustande des Unverstandes [515 c 5] und gezwungen würde, sofort den Kopf zu drehen, zu gehen und in die Richtung der Lichtquelle, also des Feuers (nicht direkt in das Feuer) zu blicken, dann dürften ihm die Augen höllisch schmerzen; er könnte, **geblendet**, die **Dinge überhaupt nicht erkennen**, von denen er zuvor wenigstens die Schatten gesehen hat.

Wenn ihm zudem einer sagte, er habe früher nur Quatsch gesehen, dass er „jetzt aber, dem Seienden irgendwie näher und dem zugewandt, was stärkere Seinsqualität hat, die richtigere Wahrnehmung habe“, dann würde er das nicht glauben, vielmehr „der Meinung sein, dass die frühere Wahrnehmung die größere Fülle der Wahrheit in sich berge im Vergleich zu dem jetzt Präsentierten“ [515d 5-7]. Immerhin konnte er in seinem alten Zustand seine Augen benutzen und sehen!

Zustand 3:

Wenn man ihn jetzt zur **Lichtquelle** selbst (also zum Feuer in der Höhle) brächte, würde er da nicht noch größere **Schmerzen** erleiden und gern schnell

sich wenden und dorthin zurückkehren, wo er alles wieder sehen kann, fest überzeugt, „dass dieses in seinem Sein (d. h. tatsächlich) deutlicher sei als das <eben> Präsentierte“ [515 e 3-4]?

Zustand 4:

Wenn man ihn nun wiederum mit **Gewalt** überhaupt aus der Höhle heraus und an das **Tageslicht** brächte, dann wären seine Augen vom Lichte so geblendet, dass er gar nichts sehen könnte von dem, was ihm jetzt als **das Wahre** benannt wird.

Dieser Aufstieg wäre dann eigentlich ein Abstieg.

Wir dürfen sicher sein, dass PLATON (wie sein Lehrer SOKRATES) auch bei HERAKLIT zu Hause ist und das heißt, er weiß, dass Erwerb von Wissen auch ein Methodenproblem ist.

Aus dem eben als fatal beschriebenen Weg des Gefesselten ergibt sich in den Augen des PLATON, dass derjenige, der auf dem Wege nach oben ist, langsam **eingewöhnt** werden muss:

Also zunächst sollte er sich, aus dem Dunklen der Höhle an das Tageslicht gelangt, die **Schatten** der Menschen ansehen, dann erst einmal ihre etwas helleren und farbigen **Spiegelbilder** im Wasser und dann sie selbst.

Den Himmel selbst würde er sich zunächst bei Nacht ansehen und das Leuchten der Sterne und viel später das des hellen Mondes. Schließlich wird er in der Lage sein, am Tage **die Sonne selbst** zu sehen.

Nach langer **Gewöhnung** [516 a 5 ff.] wird er darauf kommen, dass [516 b 10 ff.] „**sie** es ist, die die Jahreszeiten und Jahre schafft und alles, <was es > in der sichtbaren Welt <gibt>, an seinen Platz bringt und von all jenem, was sie (in der Höhle) sahen, irgendwie die Ursache darstellt.“

Erst jetzt wird er sich im Vergleich zu seinem alten Zustand glücklich preisen, seine ehemaligen Mitbewohner aber zutiefst bedauern. Er wird darüber erhaben sein (vielleicht sogar unfähig dazu), die dortigen Spiele mitzumachen, z. B. die vorbeiziehenden Schatten genau identifizieren und voneinander unterscheiden zu wollen. Lob, Ehre und Ansehen bzw. die Maßstäbe dafür da unten wird er nicht mehr verstehen, d. h. er könnte sie auch nicht mehr akzeptieren – er würde lieber Tagelöhner bei einem armen Bauern sein, als dort unten zu leben.

Und nun das größte Unglück – wir Modernen würden mit der Sprache der Technik sagen „Der GAU“!

Zustand 5:

Wenn er nun wirklich zurückginge und sich auf seinen alten Schemel setzte, was geschähe dann? Dann wären seine Augen voller Finsternis, er wäre blind und man würde ihn auslachen, da er mit verdorbenen Augen von oben zurückgekommen sei; ja, man gelangte zu der ehrlichen Überzeugung, dass jeder



wieder zurück: geblendet

getötet werden müsste, der versuchte, jemanden von unten nach oben zu holen. Denn das sei der Versuch, jemanden durch Blenden in den Zustand der Finsternis zu bringen und ihn dumm zu machen.

Soweit die Paraphrase des so genannten Höhlengleichnisses.

Und nun zur Deutung, die übrigens SOKRATES [517 a 8 ff.] selbst vornimmt [s. u.]:

Wir erleben den Weg des Menschen oder, wie PLATON selber sagt, den Weg der Seele nach oben und zurück in fünf Stufen, und ihre **paideía**, ihre Bildung. Wir erkennen einen Weg über verschiedene Stationen mit all den Schwierigkeiten, die wir auch an uns selbst kennen, aber auch mit den Schwierigkeiten, die wir unter Umständen mit unseren Mitmenschen haben und die diese unter Umständen mit uns haben. SOKRATES hatte diese Schwierigkeiten – sie führten ihn in den staatlich befohlenen Gifttod durch den Schierlingsbecher, Jesus von Nazareth starb am Marterholz.

Das Sein als Ganzes ist also in sich gestuft und jede Stufe oder Schicht hat in Bezug auf ihre Wahrheit einen besonderen Charakter. Jede Stufe hat eine besondere Wahrheit und einen besonderen (höheren oder eingeschränkten) **ontischen Status**.

Interessanterweise kann im Griechischen das substantivierte Partizip **tó ón** (= **das Seiende**) gesteigert werden, wie auch das Adjektiv „wahr“ gesteigert wird – also seiend, seiender, am seiendsten oder wahr, wahrer, am wahrsten:

Die Stufung des Seins oder des Wahren können wir nur onto-logisch, sprachlich-logisch aber überhaupt nicht nachvollziehen. Logisch würden wir sagen:

Entweder wahr oder nicht wahr. In Bezug auf das ón würden wir ebenso sagen: „seiend“ oder „nicht seiend“.

Vielleicht versteht man jetzt auch, dass für unseren Zusammenhang und die eigene Urteilsbildung die Kenntnis des Griechischen notwendig ist und überdies den geistigen Horizont und das Differenzierungsvermögen weitet:

Eine Übersetzung ist kein Ersatz für den originalen Text, das gedanklich Dahinterliegende bliebe im Dunklen, wenn es nicht aus dem griechischen Original geborgen werden kann.

Ontologisch gesehen also eignet jeder Seinsvollkommenheit eine eigene Wahrheit und diese entfaltet sich wie das Sein bis zur höchsten Stufe.

Wir bleiben noch ein wenig bei der Stufung. Hier stellt sich die Frage nach dem Hintergrund dieser Erkenntnis. Deswegen muss der Text nochmals betrachtet werden. SOKRATES selbst [517 b 6 ff.] gibt eine Deutung des Bildes; sie lautet:

„Gott mag wissen, ob meine Hoffnung das Richtige trifft, aber:

Was sich mir zeigt, zeigt sich so, dass ganz zuletzt und in Vollendung (teleutaía) im Bereiche des geistig Erfassbaren die **Idee des Guten**

(hē tū agathū idéa) <wenn> auch <nur> mit äußerster Anstrengung (mógis) wahrgenommen wird; wenn sie aber wahrgenommen ist, dann ist zwingend zu folgern, dass sie für alle <verständigen Beobachter> die Ursache alles **Richtigen** und **Schönen** ist, <wobei gemäß dieser Denkweise die Idee des Guten> im Bereiche des mit den Augen Sichtbaren das Licht und dessen hauptsächliche Quelle (die Sonne) gebiert; andererseits ist sie im Bereiche des nur durch das Denken Erfassbare unmittelbar die Herrin, die die Wahrheit und deren Innwerden (d. h. deren Erkennen oder Aufspüren) hervorbringt,“

d. h. sie bringt etwas aus dem Verborgenen heraus (alētheia) und macht dieses ver-„nehmbar“, erkennbar, verständlich. Sie hilft, „Witterung“ aufzunehmen, die „Nase“ (nóesis) für etwas zu bekommen.

Jeder Schicht des Seins und der diesem Sein zugeordneten Wahrheit kommt auch eine Wertigkeit zu, nicht physischer, psychischer oder moralischen Art, sondern im Grad der Entfaltung der Qualität.

Das Wort „das Gute“ (tó agathón) meint nicht moralische Qualität der jeweiligen Stufe:

Wenn wir z. B. von der „Güte“ des Wassers oder von der Güte eines Gerätes sprechen, dann meinen wir damit eine Tauglichkeit, die dem jeweiligen Seienden so zukommt, dass dieses seinen Sinn und Zweck erfüllen kann.

MARTIN HEIDEGGER übersetzt to agathón durch „das Tauglichmachende ...“ [1996, S. 228].

Und das am meisten und in vollkommener Weise tauglich Machende ist die idéa tū agathū, die „Idee des Guten“.

Die „Idee des Guten“ hat also eine doppelte Funktion:

Zum einen ist sie im **Erkenntnisprozess** eine Art Scheinwerfer, der etwas aus dem Finsteren herausholt und beleuchtet, so dass es selbst scheint (alētheia); zum zweiten ist sie es, durch die etwas überhaupt erst ein Seiendes wird, also Sein gewinnt:

Die oberste Stufe ist also die Idee des Guten, die zugleich Ursache von all dem ist, was SOKRATES „richtig“ (orthós) und „schön“ (kalós) nennt. Nur schwer, heißt es, ist diese zu erkennen.

Und danach beginnt SOKRATES von unten nach oben zu entfalten; Pädagogen sprechen vom Wege, der **vom Leichten zum Schweren** führt.

Soweit unsere sinnliche Wahrnehmung reicht (die unterste und leichteste Stufe), ist die Idee des Guten die Mutter (tekūsa) des Lichts und von dem, was das Licht gebiert (die Sonne); im Bereich des nur durch das Denken Erfassbaren ist sie selbst die Herrin (also nicht so sehr Mutter und Gebärende) und sie gibt Sein (= „Wahrheit“) und verleiht die Fähigkeit, etwas aufspüren und denken zu können; sie gewährt das Instrument, mit dem man dieses Sein erkennen kann.

Vernehmen (d. h. das Denken und Innwerden einer Wahrheit) ist also nicht eine Größe eigenen Rechts, sondern eine Gabe der Gnade, die uns für das dargereicht wird, das erkannt werden soll.

Durch Gnade haben wir das Vermögen des Vernehmens.

Das könnte auch durch einen Vergleich deutlich gemacht werden, also etwa:

Was im Bereich der Idee des Guten das Richtige und Schöne ist, ist im Bereiche des Sichtbaren das Licht und die Sonne und im Bereiche des Denkbaren die Wahrheit und deren Vernehmen (also deren Erkenntnis).

Das Gute : das Sichtbare : das Denkbare =

das Richtige/Schöne : Sonne/Licht : Wahrheit/Erkennen

Über allen Stufen steht die **Idee des Guten**; sie ist gebärende **Mutter** des Sichtbaren, aber unmittelbar **Herrin** des nur durch das Denken Fassbaren.

Zwischen den Zeilen lesen wir, dass die ideale Wirklichkeit der Hervorbringung nicht bedarf; sie ist da, wird vorgefunden, wie Gott vorgefunden wird.

Wir Lichtmenschen hingegen sind geschaffene Kinder der Idee des Guten. Doch ob wir zu dem gelangen, wozu wir durch das tauglich Machende geschaffen sind oder scheitern, ist die Frage, die jeder für sich beantworten muss.

Wir sind da vor uns selbst verborgen und wohl auf der Suche nach uns selbst ein Leben lang. Den unbedeutendsten Teil dieses Prozesses nennen sogenannte Bildungspolitiker „Lebenslanges Lernen“, als ob Bildung die Kaufhandlung in einem Warenhause nachvollzieht.

Was aber das Geistige betrifft, so wird dieses von der Idee des Guten nicht nur geboren: Es bleibt auch unter dem Regiment dieser Idee und erhält allein von ihr beständige Gültigkeit.

Die **Idee** ist der **Souverän** (kýrios.).)

So tragen die Stufen oder Schichten unterschiedlichen Charakter, sie weisen unterschiedliche Qualitäts- und Gültigkeitsgrade auf.

Der große Schüler des PLATON, ARISTOTELES, hat diese Schichtenontologie in seiner Psychologie entfaltet, indem er die Pflanzenseele von der Tierseele und diese von der Menschenseele unterschied (auch vegetative, Sinnen- und Geistseele genannt). Darüber wird im Folgenden noch zu sprechen sein. Sehr grundsätzlich und für die Folgezeit (speziell für die Scholastik) richtungsweisend hat DIONYSIOS der Areopagite (um 500 n. Chr. in Syrien wirkend) die Schichtenlehre entfaltet, indem er platonische und christliche Gedanken vereinte und die Idee des Guten Gott zuordnete:

In Gott als dem Überguten ist alles vereint; er gewährt (wie bei PLATON die Idee des Guten) die Fülle des Seins, in ihm ist alles eines so wie im Mittelpunkt eines Kreises alle Kreise oder im Punkte alle Geraden.

In Gott sind alle Anfänge (archai) und alle Schlussfolgen (symperásmata), [vgl. de divinis nominibus, V 8]. Gott lässt die Dinge aus sich heraus hervorgehen und so wird Welt verwirklicht, indem sie aus ihm fließt (Emanation). Und alle Dinge haben an Gott als dem Oberguten Anteil, aber doch in unterschiedlicher Weise:

Je näher Seiendes bei Gott steht, umso mehr hat es Anteil und um so stärker ist seine Einheit ausgeprägt. Größere Ferne hat weniger starke Einheit und größere Vielheit zur Folge:

„Alles Leblose hat nur insofern Anteil, als es ist. Das Leben hat Anteil an seiner (Gottes) ... lebensschaffenden Macht. Und was Geist und Seele besitzt, hat ... Anteile an seiner ... vollkommenen, übervollendeten Weisheit“ [de caelesti hierarchia, IV 1].

Dieser Schichtungsgedanke, der auf die dihaíresis der platonischen Dialektik [s. o. S. 83 ff.] zurückgeführt werden kann, geht von hier aus ein in die **scholastische Philosophie** und wird deren konstitutiver Bestandteil. Die großartige Ergänzung dieser Schichtungsontologie ist der Gedanke, dass alles mit unterschiedlicher Wahrheitskraft ausgestattete Seiende, das stets Teilhabe am obersten Guten, also an Gott, bedeutet, zu Gott zurückkehrt:

Allem Seienden eignet ein Sehnen nach dem Guten und Schönen und dem Einen – der Weltprozess ist aus Gott und ist zu Gott, Ent- oder Ausfaltung und Rückfaltung, Rückentwicklung von unten nach oben bis zur ekstatischen Vereinigung mit dem einen – durch Reinigung, Erleuchtung und Vollendung.

Der Stufungs- oder Schichtungsgedanke wird uns noch im gesamten Platonismus bis zu BOETHIUS begleiten.

Die von PLATON aufgeführten Seins- und Wahrheitsstufen sind zugleich Erkenntnis- und Bildungsstufen.

Der Weg beginnt in der Bildungslosigkeit (apaideusia) und endet in der paidéia. Als **Wesen der Bildung** wird die periagōgē hólēs tēs psychēs beschrieben, der **Umschwung der ganzen Seele**, nicht nur einzelner Teile.

Wenn es sich um eine Art kreisende Bewegung handelt, in der man in die Nähe eines Ausgangspunktes zurückkehrt, dann handelt es sich um die Bewegung wie auf einer Spirale, in der ein späterer Ausgangspunkt oberhalb des früheren liegt. Neuzeitliches Lehrplandenken spricht vom **Spiralcurriculum**.

Messlatte ist immer der Zustand der Bildungslosigkeit:

Im Vergleiche zum neuen Zustand ist der alte, vergangene, ein Nichts, das Gegenstück zu dem, was ist:

Hier wirkt die platonische Dialektik so hinein, dass man die Verbindung von Ideenlehre und Dialektik sehen kann.

Wenn nun aber jemand, der die eine höhere Stufe der Spiralbewegung der Seele erreicht hat, zurückkehrt zu seinem Ausgangspunkt und zu denen, die dort verharren, dann wird er eine Überraschung erleben:

Auf dieser Stufe wird er erkennen, dass er blind geworden ist für das Dortige und die Dortigen, er wird verhöhnt werden und angegriffen werden, wenn er versucht, Menschen ihrem Zustand zu entreißen und dorthin zu führen, wohin er gekommen ist. Hier wird auf das Schicksal des SOKRATES angespielt, wir könnten JESUS von Nazareth oder zahllose andere Märtyrer anführen.

Aber eine solche Stufe ist eine für die Beschreibung von Wahrheit notwendige [HEIDEGGER, 1996, S. 223 ff.].

So wie das Wesen von Bildung in der gewonnenen alētheia besteht, stellt Unbildung oder Bildungslosigkeit den Hintergrund von Bildung und lēthē den Hintergrund von alētheia dar.

Alētheia meint nicht so sehr veritas oder verum, was man wie alētheia als Wahr-heit übersetzt, sondern den Zustand des Entrissenseins (alpha privativum: a-lētheia) aus dem Zustande des Vergessen- und Verborgenseins (lēthē).

Und was dem in der Dunkelheit Verborgenen entrissen ist, ist geborgen und aufgehoben im Lichte, ist erleuchtet.

Wenn man also an die Quelle des griechischen Wortes und damit wohl auch an die Quelle des Gleichnisses geht, wird man erkennen, dass man mit der Übersetzung von alētheia als Wahrheit (veri-tas) in die Irre geht. Dieses Wort meint dasjenige, zu dem wir im Wege unserer Bildung gelangen:

Wir werden zu dem geführt, was anfänglich im Dunklen verborgen ist; im Anfang sind wir sogar uns selbst gegenüber verborgen. Und mit dem Entbergen des bisher Verborgenen – man könnte es das Wesen, die phýsis, oder im platonischen Sinne Ideen nennen – werden wir uns selbst gegenüber entborgen und gelangen im Aufleuchten dessen, als was wir uns in der Bildung erkennen, zu uns selbst.

Wir werden zu uns selbst entrissen, sind „hin“-gerissen.

Wir werden unser ge-„wahr“.

Etymologisch hängt „Wahr“-heit mit der Wurzel zusammen, die im Althochdeutschen als gi-war erscheint und so viel wie „mit den Sinnen erfassend“, = „wahr-nehmend“ bedeutet. Am Ende der Entwicklung der Wörter „alētheia“ und „Wahrheit“ steht die Bedeutung, die die Übereinstimmung von Aussage und ausgesagtem Sachverhalt meint.

Am Anfang der Entwicklung beider Worte steht die gemeinindoeuropäische Vorstellung davon, dass etwas aus dem Dunkel ins Licht der sinnlichen Wahrnehmung gelangt, wahr wird und Gewähr, d. h. Sicherheit und Geborgenheit bietet.



die Wirklichkeit dahinter?

b) Zusammenfassende Bemerkungen

Im folgenden Abschnitt wollen wir uns dem nähern, was landläufig die Lehre von den Ideen genannt wird [vgl. ERLER in UEBERWEG, 2007, S. 390 ff.].

Zuvor ein paar Bemerkungen, die bereits Gesagtes aufnehmen. Der Dialog EUTHYPHRON bietet ein echtes Stück SOKRATIK und SOKRATES, den dialogischen Begriffsethiker, der unerbittlich nach dem sucht, was das Wesen eines Gegenstandes ist.

In diesem Dialoge geht es zum Beispiel um die Frömmigkeit, im Dialoge LACHES um die Tapferkeit, im ION um Wissen und Wissenschaft, im CHARMIDES um das, was die Griechen *sōphrosýnē* nennen (wir können das auch mit Selbstbeherrschung oder Besonnenheit übersetzen), im ersten Buche der POLITEIA geht es um die Gerechtigkeit.

Was an diesen frühen Dialogen PLATONS, die ganz besonders stark unter dem Einflusse des SOKRATES stehen, beeindruckt, ist die immer sich wiederholende strenge Prüfung (*élenxis*) landläufiger Meinungen und schnell hingeworfener Definitionen mit dem Ziel, die Definition schlechthin und damit das Unveränderliche und das nicht bestreitbare Wesen zu finden. Der Fachausdruck dafür ist schon im Dialog EUTHYPHRON zu finden; er lautet **idéa** oder auch **eídos**.

Idéa ist etwas, was schon immer bestand, bis heute Bestand hat und immer Bestand haben wird. Während SOKRATES dabei stehen blieb, im Dialog ethische Gegenstände zu klären, ging nun PLATON darüber hinaus. Er weitete die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes (= äußere Erscheinung, die man sehen (*ideín*) kann) [ERLER a. a. O., S. 391] und formte seinen Fachausdruck: idéa als etwas, was sich eben nicht als äußere, der sinnlichen Wahrnehmung zugängliche Erscheinung präsentiert, sondern nur durch das Denken zugänglich wird.

Er entwickelte auf der Grundlage der Begriffsuntersuchungen seine Ideenlehre. Die Entstehung wird z. B. von WINDELBAND/HEIMSOETH [1957, S. 98 f.] als „eine der schwierigsten und verwickeltsten Vorgänge in der gesamten Geschichte des europäischen Denkens“ bezeichnet.

Die Darstellung sokratischen Denkens an einem Beispiel wurde zwar am Beispiel des Dialoges EUTHYPHRON vorgenommen; doch zugleich bedeutet dieser Dialog eine Einführung in platonisches Denken; denn die **Wesensfrage** wird dort gestellt, die Frage nach dem, was einheitlich und unveränderlich der Belieblichkeit menschlicher Meinung (*dóxa*) entzogen ist.

Damit ist gesagt, was Quelle des Wissens und der Wissenschaft nicht sein kann, nämlich die sinnliche Wahrnehmung dessen, was uns in fortwährender Bewegung umgibt. Das, was uns umgibt, ist so in Werdezuständen begriffen (also fließend, wie HERAKLIT sagt), dass es allenfalls zu Meinungen (*dóxai*), nicht aber zu sicherem zuverlässigem und unveränderlichem Wissen und entsprechenden Urteilen führen kann.



Neue Wahrheit strengt an.

Die Annahme einer vollkommenen **Relativität** durch die Sophisten (PROTAGORAS) ist das Eine, die sokratisch-platonische Kritik daran ist das Andere. Es geht nicht um *aísthēsis*, also um die sinnliche Wahrnehmung, wenngleich diese schon etwas mit einer auf Wahrheit sich gründenden Vorstellung [THEAITETOS 210 b 1] zu tun hat. Denn ohne Berücksichtigung der sinnlichen Wahrnehmung würden wir mit vielen Beulen am Kopf herumlaufen. Es geht dem PLATON um die **Wirklichkeit dahinter** [R. 516 c 3], auf die sich sein philosophischer EROS richtet.

Das Ergebnis des Nachdenkens hier ist nicht eine mehr oder weniger auf Richtigkeit sich gründende Vorstellung oder Meinung, sondern „**epistēmē**“ vom Seienden als Seienden, unveränderlich, ewig, das heißt das Wissen vom wirklich Seienden (= **óntōs ón**).

Während nun SOKRATES im Bereich des Ethischen stehenbleibt und ganz konsequent seine **eídē** als unveränderliche **Muster (parádeigmata)** für menschliches Handeln formuliert, geht PLATON den ganz neuen Schritt:

Er formuliert den Gedanken eines völlig anderen Seins, einer anderen Wirklichkeit als der, die wir körperlich fassen und wahrnehmen:

Gegenstand seiner Wissenschaft ist die unkörperliche, immaterielle Wirklichkeit, die neben der Körperwelt (und unabhängig von ihr) selbständig existiert [ARIST. Metaph. 987 b 4 ff.; 1078 b 9 ff.], mit der aber die genannte Körperwelt durch Teilhabe (*méthexis*) verbunden ist.

Der sokratische Ansatz ist dabei, dass durch die „**eídē**“ **sittliches Wollen und Handeln** der Menschen einen wissenschaftlichen Hintergrund erhalten. Der platonische Ansatz geht weiter und nimmt insgesamt eine immaterielle, unkörperliche Welt an (den sog. **kósmos noētós** = mundus intellegibilis), die in der Gestalt der *eídē* oder *idéai* das eigentliche Sein (*óntōs ón*) darstellt. Das eigentliche Sein kann man nur vernehmen (*noeín*) durch geistige Akte (*noēseis*).

Im Bereiche der *dóxa* verhalten sich Gegenstand zu *aísthēsis* wie im Bereich des eigentlichen Seins Idee und *nóēsis*.

Ausdrückbar wird das immaterielle, unkörperliche Sein durch die Begriffe. Die Begriffe (als Ausfluss menschlicher Sprache) stellen die uns unmittelbar fassliche zweite Welt dar. Diese immaterielle zweite Welt verhält sich zur ersten, wie Sein zu Werden, das Einfache zum Komplexen, das Bleibende zum Wechselnden.

Aus der Tatsache, dass die zweite Welt nur über Begriffe erfahrbar gemacht und ausdrückbar wird, ergibt sich, dass PLATON (ebenso wie SOKRATES) mit der Sprache äußerst sorgfältig umgeht, ja sogar als dichtender Philosoph (was SOKRATES für sich stets abgelehnt hatte) seine Dialoge wie sprachliche Kunstwerke komponiert. Er selbst gibt sich erstaunt, aufs Tiefste bewegt, er gerät in Schwindel, wenn er im Dialog den jeweiligen Gesprächspartner

berichten lässt; heiliger Schauer ergreift ihn – auch beginnen ihm wie dem Jesus von Nazareth, wenn er vom Königreich Gottes spricht, die Worte zu fehlen, wenn er, ergriffen mit dem Auge des Künstlers schauend, uns die Ideen (wie das Heilige) nahe bringen will, er spricht dann in Bildern, wie man am Beispiel des Höhlenmythos sehen kann.

Zu den Ideen könnte man zusammenfassend sagen:

Ideen sind:

1. allgemeine genau zu bestimmende **Begriffe**, wie man es bei SOKRATES gelernt hat; sie besitzen allgemeine Gültigkeit;
2. das eigentliche Sein, das sich selbst immer gleich bleibt, das an sich Seiende, das Eine im Angesicht des Vielen;
3. **Urbilder**, die, durch geistiges Schauen gewonnen, den Dingen überhaupt erst Existenz geben; vor der Welt der Sinne und diese konstituierend liegt diese Welt der Urbilder; erstere hat an letzterer Anteil;
4. **Ursache** der sichtbaren Welt, des τόπος ἡρατός.

Dieser hat Anteil an jenen.

Es gibt den ontischen Bezug zwischen dem Grundgelegten und dem Grundlegenden durch die Teilhabe (μέθεξις). Das Grundlegende (die *hypóthesis*) ist im Grundgelegten anwesend (*parusía*).

Im TIMAIOS geht PLATON noch einen Schritt weiter und stellt dar, dass der göttliche Schöpfer die **Welt als Abbild der Ideen** geschaffen hat.

So findet in unserer Welt jeder, der sehen kann, den Hinweis auf das Dahinterstehende; die Welt ist also ein ernstzunehmendes Zeichen für etwas, was hinter ihr steht; ohne diese unsere Welt und Wirklichkeit hätten wir keinen Hinweis auf das, was hinter ihr steht und kein Wissen.

Wirklichkeit hat also Sinn, sie wird von PLATON nicht weggedeutet oder ignoriert, wir müssen nur versuchen, den Sinn der Zeichen dieser Wirklichkeit aufzuspüren; dann werden wir im Grundgelegten unserer Welt das Grundlegende der Ideen finden. Unsere den Sinnen zugängliche Wirklichkeit ist das Zeichen, oder genauer: Nur ein Zeichen; Ideen sind

5. etwas Zweckhaftes, sie sind **Zweck** und **Ziel** (τέλος). Es heißt [PHAIDON 74 e 6 ff.; insbes. 76 b 1]:

„Alles Sinnengebundene strebt nach <der Idee>.“

So ist die Idee etwas, um dessentwillen ein anderes ist:

Das Niedere strebt nach Höherem und dieses wiederum nach noch etwas Höherem. So hat alles, was ist, die Form eines Bauwerks, oder einer Pyramide. Das, um dessentwillen etwas ist, wird **agathón** genannt. Und dieses bewirkt, dass ein Anderes das sein kann, das es sein soll.

In jeder Wirklichkeit ist ein Jegliches auf Höheres bezogen und strebt darüber zum Höchsten. Welt lebt von diesem Strebevermögen.

Das Streben nach Höherem ist zugleich ein **Vollendungsstreben**. Am Ende möchte alles ganz sein, ein Ganzes und dann hat das Streben Ruhe, die Ruhe in der Idee.

Von hier ist es nicht mehr weit bis zu jenem schönen schlichten Wort der Christen:

„Und alles Ringen, alles Streben, ist ewige Ruhe in Gott dem Herrn“.

Das Wort für dieses Streben nach dem Ganzen, so sagt PLATON, ist *érōs*:

érōs als platonisches Fundamentalgenos ist der Weg des gestuften Aufstiegs in die Unsterblichkeit des Absoluten, das selbst nicht mehr aufsteigt; es ist ohne weitere Voraussetzung (*anhypótheton* [rep. 510 b 7]) und genügt sich selbst [PHAIDON 101 e], es steht jenseits der Wirklichkeit.

Es gibt also das Absolute, ein Oberstes – das an sich Gute oder die Idee des Guten genannt, die allem, was folgt, von sich abgibt.

So heißt es denn auch in der Scholastik:

„*omne ens est bonum*“ – jedes Seiende ist gut (denn es hat Anteil am höchsten Gut).

Doch was wir hier vorläufig „das Gute“ nennen, ist so komplex, dass es für uns nicht übersetzbar und für PLATON nur im Rahmen eines Mythos angemessen, wie soeben gezeigt, darstellbar ist.

Am Ende seines Lebens hatte PLATON darüber Vorlesungen gehalten; ARISTOTELES ist Zeuge und hat, wie wir noch sehen werden, mitgeschrieben und in seiner Metaphysikvorlesung darüber abgehandelt. Was man zur Idee wohl beitragen könnte, ist dieses:

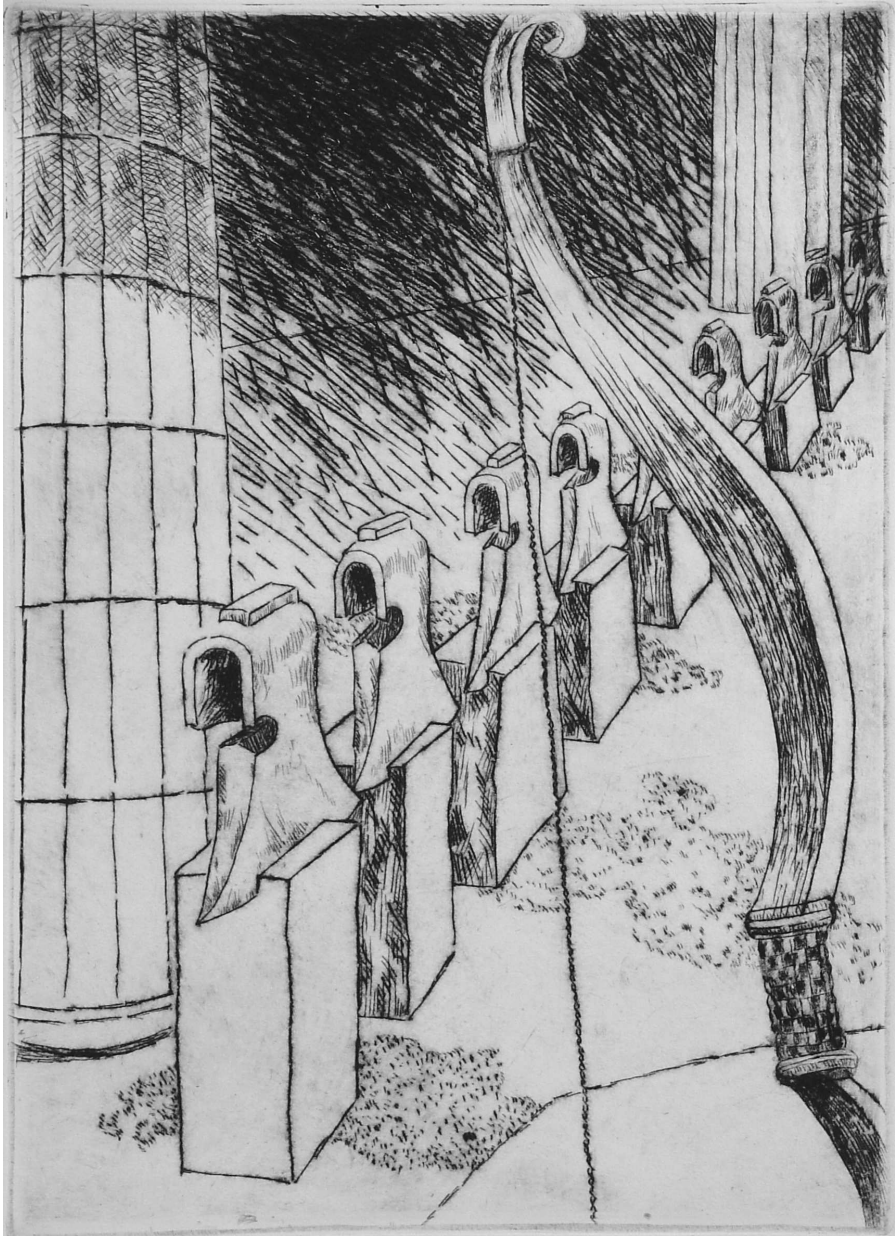
Sie ist weder Teil der raum-zeitlichen Welt (also eine *res extensa*) noch ist sie nur etwas Psychisches (eine *res cogitans*); sie ist eine Wirklichkeit, die wir z. B. im Umgang mit der **Mathematik** ganz besonders erfahren dürfen:

Nicht für umsonst hat die Mathematik in der Akademie höchsten Stellenwert.

Nehmen wir den Satz von der Winkelsumme im Dreieck der Ebene:

Die Winkelsumme beträgt zwei rechte Winkel. Oder nehmen wir die Ellipse oder die Multiplikation vier mal vier. Diese Sätze und deren Ergebnisse stehen vor und außerhalb der Zeit. Ob es uns nun gibt oder nicht, selbst ob es Gott gibt oder nicht. Die Sätze haben absolute Geltung, oder, wie BOLZANO diese nannte: „Sätze vor Gott.“ Und es sind Sätze vor jeder Sprache.

Die platonischen Erkenntnisse (die Identität vom „höchsten Gut“ und „Gott“) haben eine gewaltige philosophiegeschichtliche Nachwirkung. Ich nenne nur



Anfang und Ende sind eines

die **Gottesbeweise** aus den Stufen der Vollkommenheit, die Definierung Gottes als das **summun bonum**, Welt als Entfaltung Gottes, die Lehre des Neuplatonismus von der **Emanation** (PLOTIN), die Unterscheidung von absolutem und kontingentem Sein, BOLZANOS Unterscheidung in der Logik zwischen psychologisch zu interpretierenden Urteilsprozessen und Sätzen, die unabhängig von ihrem Gedacht- oder Erkanntwerden bestehen. Über BOLZANO wirkt PLATONS Ideenlehre bis zu EDMUND HUSSERL, MARTIN HEIDECCKER und HANS-GEORG GADAMER.

c) Exkurs: PHAIDON

An dieser Stelle bietet es sich an, einen platonischen Dialog zu bedenken, der ebenso wie die Abhandlung „Über den Staat“ der mittleren Schaffensperiode des Philosophen (388–366) entstammt [vgl. S. 77].

Eine relative Chronologie wird deswegen möglich, weil der Dialog PHAIDON die im Dialog MENON entwickelte Lehre vom Wissen als Wiedererinnerung aufnimmt, so, wie das eben dargestellte Höhlengleichnis sich auf PHAIDON bezieht. Also haben wir, was die Entstehung angeht, die Reihenfolge: Menon, Phaidon, Staat.

Beim Nachdenken über **Bildung** geht es, wie man zuvor sehen konnte, um das Nachdenken über das Ziel und Ende des Einzelnen.

PHAIDON führt dieses Nachdenken weiter, indem er Dialektik und Ideenlehre zusammennimmt und über das Ende hinaus führt.

Daraus ergibt sich die merkwürdige Mischung aus Traurigkeit und Heiterkeit, die sich in den Gesprächen findet, die SOKRATES an seinem Hinrichtungstage geführt hat. Der Verlauf des Dialoges wird im Folgenden so dargestellt, dass zwischen wörtlicher Übersetzung und Paraphrase ein Wechsel stattfindet. Dazu kommt selbstverständlich der Kommentar.

Zunächst sei die Gliederung des Dialoges aufgeführt:

1. Prolog:
SOKRATES im Gefängnis 57 a 1 - 61 c 1
2. Hauptstück:
Mensch und Seele 61 c 2 - 107 d 5
 - 61 c 2 – 69 e 5: der philosophisch lebende Mensch
 - 69 e 6 – 84 b 8: die Unsterblichkeit der Seele
 - 85 b 10 – 107 d 5: Weitere Zweifel
3. Epilog:
 - Weg der Seele (allgemein) 107 d 5 – 108 c 5
 - Mythos vom Schicksal der Seele 108 c 5 - 115 a 8
 - Tod des SOKRATES 115 b 1 – 118 a 17

Mit spielerischer Leichtigkeit, wie es scheint, komponiert PLATON den Handlungsrahmen:

Zwei alte Bekannte treffen sich in Phleius, einem Ort im Nordosten der Peloponnes. Einer heißt ECHEKRATES und ist in Phleius Mitglied einer Pythagoreergemeinde, der andere, nach dem der Dialog benannt ist, ist ein Schüler des SOKRATES und lebt in Elis, wo er nach dem Tode seines Lehrers eine Philosophenschule gründen wird: PHAIDON.

ECHEKRATES fragt [57 a 1 ff.]:

„Warst du selbst, PHAIDON, bei SOKRATES an jenem Tage, da er das Gift nahm im Gefängnis, oder hast du dein Wissen von einem anderen?“

PHAIDON erwiderte: „Ich selbst war zugegen, ECHEKRATES.“

ECHEKRATES sagte darauf: „Was ist es nun, was der Mann gesprochen hat vor seinem Tode und wie fand er sein Ende? Gern höre ich etwas davon, denn keiner ... reist heutzutage leicht nach Athen, und kein Freund ist seit geraumer Zeit von dort nach hier (in Phleius) gekommen, der uns etwas Zuverlässiges darüber hätte mitteilen können, außer, dass er das Gift getrunken und verstorben sei; ...“

[58 c 6 ff.]: „Wie war das denn nun mit seinem Tode selbst, PHAIDON? Was ist denn so gesprochen und getan worden und welche von den Vertrauten waren bei diesem Manne? Oder ließ die Regierung es nicht zu, dass sie zugegen waren? Starb er also allein, ohne dass seine Freunde dabei waren?“

„Keineswegs“, sagte PHAIDON, „es waren welche da und zwar recht viele...“

[59 b 10] „Nur PLATON, glaube ich, war krank.“

[59 c 7 - d 1]: „Was für Gespräche“ sprach ECHEKRATES, „wurden geführt?“ PHAIDON: „Ich werde versuchen, dir von Anfang an alles zu erzählen ...“

Dieses ist der **Vorspann** und **1. Teil** des Rahmens; er schließt damit, dass die weinende Ehefrau des SOKRATES auf dessen Bitten zusammen mit einem kleinen Kind aus dem Gefängnis entfernt und nach Hause gebracht wird [60 a 6 ff].

Der Hauptteil des Dialoges umfasst drei Unterabschnitte [61 c 2 - 107 d 5] und

läuft aus in den Epilog, der

- den Weg der Seele überhaupt [107 d 5 – 108 c 5],
- den Mythos vom Schicksal der Seele [108 c 5 – 115 a 8] und
- den Tod des SOKRATES [115 b 1 – 118 a 17] behandelt.

Der zweite Teil des Rahmens beschreibt den Tod des SOKRATES. Der Dialog beginnt mit der Begegnung zweier Bekannter, PHAIDON und ECHEKRATES.

SOKRATES war gerade von den Fesseln befreit worden, aber nicht der Schmerz bewegte ihn, als er sich reckte, sondern die Erscheinung, wie aus dem Schmerz Wohlbehagen wurde.

Kein böses Wort über den oder die, die ihn gefesselt haben.

Dann erzählte er von seinen Träumen in den vielen Nächten seines Lebens und der sich wiederholenden Aufforderung, er solle sich musisch betätigen.

Bis zum Todesurteil verstand er „betätige dich musisch“ als „betreibe Philosophie!“.

Doch jetzt wolle er, falls er die Forderung Gottes falsch verstanden haben sollte, diese richtig zu verstehen versuchen, Gott gehorchen und Gedichte machen. Doch wolle er nicht zu dem bekannten athenischen Dichter EUENOS in Konkurrenz treten – dieser sei vielleicht besser als er. Stattdessen solle man ihm von SOKRATES ausrichten [61 b 7 ff.]:

„Lebe wohl und, wenn du klug bist, folge mir möglichst schnell nach! Ich aber werde, wie es scheint, schon heute hinfort gehen; denn die Athener befehlen es.“

Das also ist an EUENOS, der sich ein Dichter und Philosoph zu sein dünkt, die Aufforderung zum Selbstmord. So muss man das, was SOKRATES dem EUENOS sagen lässt, wohl verstehen.

Und der wird sich dafür bedanken!

Mit dieser Aufforderung des SOKRATES beginnt das Bild des Dialogs, nachdem PLATON den Prolog als Rahmen gestaltet hat:

Der Prolog zeigt uns die Szene im Gefängnis; jetzt beginnt der Hauptteil [61 c 2 - 107 d 5], das Bild selbst also, das aus drei Stücken besteht. Wir beginnen an der Peripherie mit kräftigen Farben:

Der philosophisch lebende Mensch [61 c 2 - 69 e 5]

Gesprächspartner des SOKRATES sind die Schüler SIMMIAS und KEBES. SIMMIAS sagt, dass EUENOS zwar Philosoph sei oder zu sein sich dünkt, doch der wolle gewiss dem SOKRATES nicht so schnell nachfolgen.

SOKRATES weist nochmals darauf hin, dass er als Philosoph ihm bald folgen müsse, ohne sich Gewalt anzutun. Und es sei für ihn selbst gerade jetzt die Zeit, sich Gedanken (diaskopeín) und Bilder (mythologeín) [61 e 1-2] über die Wanderung dorthin zu machen; denn die Sonne sei noch nicht untergegangen.

Wir Menschen sind, so meint SOKRATES unter Berufung auf die Geheimlehre des ORPHEUS [62 b 3], in einem Gefängnis oder wie eine Schafherde an einem bewachten Platz. Unsere Hüter sind nicht wir selbst, sondern die Götter, und denen ist es nicht gleichgültig, wenn sich jemand ohne Notwendigkeit entfernt.

Widersprüchlich finden die Schüler das Ganze schon:

Einerseits darf man sich nicht selbst durch eigenes Tun aus dem Leben entfernen, andererseits soll man, wenn man philosophisch lebt, sich dem Tode zuwenden.

SOKRATES hat das Gefühl, hier jetzt vor seinen Vertrauten wie einst vor den Richtern eine zweite Verteidigungsrede halten zu sollen.

Er beginnt mit der Formulierung seiner **Grundüberzeugung** [63 e 8 ff]:

„Aus gutem Grunde meine ich, dass ein Mensch, der wirklich der Philosophie lebt, dann zuversichtlich sein darf, wenn er zu sterben sich anschickt, und auch froher Hoffnung, dass er dort (das heißt bei den Göttern und den bereits Verstorbenen) im großen Umfang Gutes erfahren wird, wenn er verstorben ist.“

In diesem Satz erscheint gleich zwei Male das Wort „sterben“.

So liegt die Frage nahe, um welche Art Realität es sich beim Tode handelt [64 c 2]: „Glauben wir, dass der Tod irgendeine Realität ist?“

Die Definition erfolgt sofort:

SOKRATES nennt Sterben die **Trennung** des **Leibes** von der **Seele** und den Zustand des Totseins so, dass Seele und Körper voneinander getrennt weiter existieren.

Was folgt aus dieser Sicht des Todes für das Leben?

Wie lebt der Philosoph im Unterschied zu anderen Menschen?

Letztere verzehren sich in der Sorge um den Leib, sind gehetzt, haben keine Zeit, weil sie sich mühen um Essen und Trinken, Kleidung und Befriedigung sexueller Bedürfnisse; zu denken ist auch an Krankheiten, Ängste und Phantasien, auch daran, dass [66 c 7 ff.] „um den Besitz von Geld alle Kriege entstehen; Geld aber müssen wir haben des Körpers wegen, wenn wir wie Sklaven dem Körper dienen.

Daraus ergibt sich im ethischen Sinne für das philosophische Leben, dass wir uns beim Körper nur um das Allernötigste kümmern sollen, „bis Gott selbst uns befreit“ [67 a 6].

Unser **richtiges Wissen** besteht also darin, dass wir die Seele rein zu halten versuchen, indem wir [67 a 2 ff.] „möglichst keine . . . Gemeinsamkeit mit dem Körper haben“.

Dieses Wissen zu gewinnen und umzusetzen, ist Aufgabe der Philosophen:

Lösung und Absonderung der Seele vom Körper [67 d 9 f.].

So stirbt man schon, wenn man noch lebt. Also macht sich der, der durch die Philosophie sich bemüht, möglichst nahe dem Tode zu leben, geradezu lächerlich, wenn er angesichts seiner letzten Stunde Schauer bekommt und sich fürchtet.

Wer die Freude hat, endlich die Wahrheit dort ganz zu sehen, kann sich nicht fürchten und Angst vor dem Tode haben. Also fällt es mir nicht schwer, euch und die Herrschenden hier zu verlassen; „denn ich glaube, dass ich auch dort gute Gebieter und Freunde finden werde. Und wenn ich euch in meiner Verteidigungsrede mehr überzeugt habe als meine athenischen Richter, dürfte ich zufrieden sein“ [69 e 1 ff.].

Hier endet das erste Stück des Hauptteils.

[69 e 6 - 84 b 8] **Das zweite Stück** handelt von der **Unsterblichkeit der Seele**.

Das ist alles gut und schön, was da von der Seele und ihrem Schicksal gesagt ist. KEBES nimmt den Faden auf und sagt, dass viele Menschen des Glaubens sind, die Seele stirbt mit dem Körper, und nach der Trennung vom Körper steigt sie auf wie ein Hauch in der Kälte oder Rauch vom Herd. Die Frage ist nicht, ob es die Seele überhaupt gibt, sondern, ob sie nach dem Tode in der Unterwelt, im Hades, weiterlebt und unsterblich ist.

Nachdem SOKRATES sich vergewissert hat, dass seine Schüler die Fortsetzung des Gespräches auch wirklich wünschen, setzt er an, indem er eine alte – wie wir wissen – orphisch-pythagoreische Erzählung [70 c 5 ff.] aufgreift, wonach die Seelen von hier nach dort gehen, wieder von dort nach hier gelangen und aus den Toten wieder erstehen. Wenn denn die Lebenden aus den Toten geboren werden, dann müssten unsere Seelen „dort“ [70 d 1] wohl sein.

SOKRATES möchte weiter greifen und nimmt das Reich der Tiere und Pflanzen und bezieht sich auf alles, was entsteht:

Aus Kleinem entsteht Großes durch Wachstum. Starkes entsteht aus Schwachem, Schnelles aus Langsamem:

„Aus Entgegengesetztem entsteht Entgegengesetztes“ [71 a 10].

Aber es gibt ein zweifaches Werden, z. B. Wachstum vom Kleinen zum Großen und Abnahme vom Großen zum Kleinen. Zweifaches Werden eignet allem, was Werdeeigenschaft überhaupt hat.

So ist das auch beim Leben:

Das Entgegengesetzte ist das Totsein. Auch hier wie bei allem anderen vollzieht sich zweifaches Werden: Vom Leben zum Tode und vom Tode zum Leben – also sterben und geboren werden [72 a 4 ff.]. „Mit Notwendigkeit sind die Seelen der Toten irgendwo, von wo sie wiedergeboren werden“ [72 a 7f.].

Seele ist also in ständiger Bewegung, die nicht linear fortschreitet, sondern im Kreise sich vollzieht [72 b 1].

Vor der Geburt existiert sie, nach der Geburt im Körper existiert sie und nach dem Tode des Körpers existiert sie – mal besser, mal schlechter:

Ganz nach der Qualität des Lebens handelt es sich „für die guten <Seelen> um ein besseres Sein, für die schlechten um ein schlechteres“ [72 e 1-2].

KEBES bringt da nun ein altes Wort des SOKRATES ins Gespräch, das sich bereits im Dialog Menon findet. SOKRATES äußerte sich nämlich dahingehend, dass alles Lernen **Wiedererinnerung** sei. SIMMIAS weiß nicht mehr, wie SOKRATES diese Meinung bewiesen hat und bittet KEBES, ihm das doch zu sagen.

KEBES erinnert sich an den „schönsten Beweis“ [73 a 7]:

Wenn man die Menschen nur richtig zu fragen versteht, bringen sie selbst ein ihnen unbewusstes Wissen heraus, woraus man schließen kann, dass ihre Seele das Wissen irgendwie hat.

SOKRATES fühlt sich nun veranlasst, bei SIMMIAS ein wenig nachzuhelfen [73 b 3]: Er fragt also, wieso Lernen Wiedererinnerung ist – denn SIMMIAS möchte gern wiedererinnert werden:

„Eben dieses . . . möchte ich erfahren, worüber du gerade sprichst, nämlich erinnert werden“ [73 b 7 f.].

SOKRATES versucht nun das, was Erinnerung ist, zu umschreiben:

Wer sich erinnert, muss ein Vorwissen haben.

Wenn man etwas sieht, z. B. ein Musikinstrument, das man lange nicht benutzt hat, erkennt man es gleich wieder.

Aber auch dieses ist Erinnerung:

Wenn man dieses Instrument mit einer bestimmten Person verbindet – eine Leier mit einem niedlichen kleinen Jungen – dann reicht es, das Instrument zu sehen, um gleichzeitig damit die schöne Gestalt des Kindes zu verbinden, obwohl es nicht da ist. Dieser Vorgang der Erinnerung vollzieht sich auch dort, wo man z. B. nur das Bild eines Musikinstruments oder eines Pferdes sieht. Auch beim Betrachten eines Gemäldes erinnert man sich der Person, die das gemalte Instrument gespielt hat.

Weiter:

Wenn man z. B. das Bild eines Instruments oder eines Pferdes sieht, dann ist man auch in der Lage zu sagen, dass das Bild dieses Pferdes dem Pferde in der Natur mehr oder weniger ähnlich oder gleich ist und dass KEBES oder SIMMIAS dieses Pferd des öfteren geritten haben. Auch das ist Erinnerung.

Nun gibt es, wie festgestellt, bei Bildern solche, die einem Gegenstand mehr und solche, die einem Gegenstand weniger ähnlich sind. So oder so, wir sind trotzdem in der Lage, das Bild auf den Gegenstand, sogar das Bild vom Pferde auf die Person KEBES zurückzuführen, der es geritten hat. Wir müssen also eine Vorstellung von dem, was „gleich“ ist, in uns tragen, anders gesagt:

In uns lebt die **Idee des Gleichen**, die uns zu Urteilen und Assoziationen führt, aber sich nie mit dem deckt, was in der Sinnenwelt vorkommt.

Also kann das Wissen [75 c 1 f.] der Gleichheit nicht aus der Sinnenwelt kommen; es kann aus der Sinnesanschauung heraus angestoßen sein, aber die Quelle liegt woanders!

„Bevor wir geboren sind, ... müssen wir das Wissen gewonnen haben“
[75 c 4-5].

Dabei geht es auch um andere Bereiche, z. B. des Schönen, Guten, Gerechten und Frommen. Bei der Geburt haben wir das Wissen irgendwie verloren und beim Gebrauch der Sinne langsam wieder gewonnen.

„Was wir also Lernen nennen, ist <nichts Anderes als> das Wieder aufnehmen eines uns eigenen Wissens“ [75 e 5-6]. „Lernen dürfte also Wiedererinnerung sein“ [76 a 7] ... *máthēsis anámñēsis*...

Und unsere Seelen hatten Einsicht, ehe sie sich in menschliche Gestalt begaben. Also existiert die Seele schon vor unserer Geburt.

SIMMIAS nimmt diesen letzten Gedanken für den ewig kritischen KEBES auf und bemerkt, dass mit der Präexistenz der Seele jedoch nicht bewiesen ist, dass sie auch nach unserem Tode weiterlebt. Jetzt geht es also um den Beweis ihrer Unsterblichkeit überhaupt [77 a 6 - 84 b 8].

Es gibt da die im Volke vorhandene Vorstellung, dass mit dem Ende des Lebens auch die Seele vom Winde verweht wird – sie mag vor der Geburt schon existieren und mit der Geburt in den Körper einziehen. Das heißt aber nicht, dass sie nach dem Tode weiterlebt.

KEBES verlangt in der Konsequenz dessen die Vollendung des Beweises.

SOKRATES muss nochmals an die Arbeit mit seinen Schülern. Für ihn selbst ist es nun mit KEBES einsichtig, dass sich aus dem Kreislauf des Vitalen, also vom Leben zum Tod und vom Tode zum Leben, auch der Kreislauf seelischen Geschehens ergibt:

Die Seele existiert vor unserer Geburt, findet mit der Geburt ihren Körper, verlässt ihn nach dem Tode, um – nach dem Tode existierend – wieder in einen Körper einzugehen.

SOKRATES muss wie so oft auf Ängste eingehen, wenn das Gespräch den Tod als Mittelpunkt hat.

Was aber nun – das ist die Frage – kann sich verflüchtigen und vom Winde verweht werden, so dass wir Angst haben müssen wie kleine Kinder, wenn der Wind um das Haus weht?

Es ist das Zusammengesetzte – das kann sich auflösen und sich wandeln; doch das Nichtzusammengesetzte (*to asýnthon*) bleibt stets, wie es ist.

Wir können das auf die Welt der sinnlichen Wahrnehmung beziehen: Was immer wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, ist zusammengesetzt, löst sich auf, bleibt nicht, wie es ist – Pferde, Menschen, Kleider. Doch das Nichtzusam-

mengesetzte, das bleibt sich gleich, ist stets mit sich identisch, z. B. was kurz zuvor angesprochen wurde:

Das Gleiche, das Schöne, das Gerechte, eben das Seiende selbst. Dieses kann im Unterschied zu dem Zusammengesetzten, wovon es unendlich viel gibt auf der Welt, als immer gleich bleibende Wesenheit nicht gesehen, sondern nur gedacht und in ein Urteil gefasst werden.

Es gibt also Sichtbares und Unsichtbares, aber das Sichtbare wandelt sich, das Unsichtbare und nur Denkbare hat Bestand.

Wenn man eine Zuordnung vornimmt, dann kommt dem Körper wohl eher das Sichtbare (und Wandelbare), der Seele aber das Unsichtbare (Beständige) zu.

Diejenige Seele aber, die, vom Körper im Unmaß beeinflusst, mit dem Körper wahrnimmt, sieht nur Körperliches und Unreines, eben das Viele, und sie ist verwirrt und irrt hin und her.

Wenn sie aber sich nur auf sich selbst konzentriert, dann wendet sie sich [79 d 1 ff.] „zum Reinen, immer Seienden, Unsterblichen“, wie wenn sie damit verwandt ist.

Diesen Zustand nennt man *phrónēsis*, <abstraktes> Denken.

Und nun eine weitere Zuordnung [79 e 8 ff.]:

Wir gehen davon aus, dass zwischen Seele und Leib zu unterscheiden ist.

Welchem der beiden ist das Göttliche und welchem das Sterbliche beizuordnen? Da das Göttliche u. a. mehr führende und schaffende Eigenschaft hat, möchte man dieses doch mehr der Seele, die ja auch den Körper führt, zuordnen; der Körper jedoch gehört zum Sterblichen. Der Leichnam ist etwas Sichtbares und löst sich langsam auf, verwest – manches (wie die Mumien) bleibt relativ lange sichtbar.

Dann aber sollte die Seele, die unsichtbar ist, zugrunde gehen? Sie, die nach dem Sterben an einen seiner Natur gemäßen, unsichtbaren Ort („wahrer Hades“ genannt) zu Gott wandert, wohin ich nun auch bald gehen werde! [81 a 4 ff.]:

„... Dort wird sie glücklich sein, frei von Hektik, Verblendung, Ängsten, ungehemmter Sexualität und was es sonst noch so gibt an menschlichen Schwächen.“

Wenn man diesen ethischen Gedanken fortsetzt, dann sind die so befreiten Seelen die der guten Menschen.

Aber die Seelen der Bösen, die nur dem Bauche dienen, werden sich wie Schatten um Gräber und einsame Stätten treiben und werden sichtbar, weil sie mit dem Sichtbaren des Körpers verunreinigt sind; irgendwann werden sie wieder in Körper eingeschlossen, Körper von Eseln z. B. oder von Wölfen,

je nachdem, ob sie z.B. vorwiegend dem Bauche oder als Verbrecher und Tyrannen lebten.

Die Seelen derer aber, die sich – freilich ohne Philosophie [82 a 10 ff.] – um Tugenden bemüht haben, wie man sie im Volke oder bei Politikern findet (z. B. Besonnenheit und Gerechtigkeit) werden vielleicht in den Körper von Bienen oder Ameisen eingehen oder wieder zu Männern des Mittelmaßes stoßen.

Gemeinschaft mit Göttern haben wird aber nur derjenige [82 b 10 f.] erlangen, der sich, bevor er hinscheidet, der Philosophie und dem reinen Leben geweiht hat.

Die Philosophie aber erst macht das Denken frei von den Sinnen und Fesseln des Körpers und führt zu Gemeinschaft mit dem Ewigen.

So ist ein philosophisches Leben ein Leben auf den Tod hin.

Jetzt tritt eine große Stille [84 c 1 - 85 b 9] ein im Gefängnis; nur SIMMIAS und KEBES tuscheln miteinander. SOKRATES ist ganz in sich versunken; er liest in seinem Inneren, was er eben mit Worten ausdrückte. Schließlich erwacht er aus seiner Stille und fragt nach der Ursache ihres Verhaltens. Beide aber haben Sorgen, dem SOKRATES in dieser – wie sie noch immer glauben – gedrückten, traurigen Situation lästig zu werden.

SOKRATES weist auf die Schwäne, die in ihrer letzten Stunde wie Seher besonders erfüllt singen; denn sie preisen das Glück des nahenden Todes. Er sagt ihnen:

Ich bin ein Gefährte der Schwäne und demselben Gotte geweiht wie diese. Ich singe in dieser Stunde das Glück meines Sterbens.

Ihr aber redet und fragt, solange die Henker es gestatten!

Der **3. Teil des Hauptstücks** [85 b 10 - 107 d 5] ist vielfältig und ein wenig kompliziert in seinem Aufbau; er sei überschrieben:

Weitere **Merkmale der Seele**, ihre **Rolle im philosophischen Denken**, ihr **Verhältnis zu den Ideen** und die **Pflege der Seele**.

SIMMIAS fasst sich ein Herz und trägt so vor:

Es gibt da eine Auffassung, dass man Körper und Seele vergleichen könnte mit einem Saiteninstrument, einer Leier und dessen Spannung. Man kann wunderbare Klänge erzeugen, wenn die Leier gespannt und gestimmt ist. Doch wenn diese Leier zerstört ist, kann man Klänge nicht mehr erzeugen. So ist unsere Seele so etwas wie ein Klang, der sich aus der Mischung der Teile unseres Körpers (dem genannten Saiteninstrument vergleichbar) ergibt. Die Seele vergeht dann also, wenn der Körper durch den Tod die Verbindung seiner Elemente aufgibt. Ohne Klangkörper kein Klang.

KEBES verstärkt diesen Gedanken so, dass er zwar die **Präexistenz** der Seele einräumt, aber ihre Existenz nach dem Tode bezweifelt. Denkbar ist und auch zuzugestehen, dass eine Seele sogar mehrere Körper überlebt, so

wie ein Weber viele von ihm gewebte Gewänder überlebt – nur das letzte, das wird ihn überleben.

„Daher darf man diesem Satz nicht fest vertrauen, wonach, wenn wir gestorben sind, unsere Seele noch irgendwo existiert“ [87 e 6 ff.]. Denn du, der zu sterben sich anschickt, musst denken, dass sie in deinem Falle nun wirklich nach vielen Kreisläufen zugrunde geht.

Was SOKRATES durch sorgfältiges Argumentieren aufgebaut hat, droht durch SIMMIAS und KEBES in sich zusammenzubrechen. Die Anwesenden sind verwirrt und verlegen, vielleicht sogar entsetzt:

Mit dem Tode ist doch alles zu Ende?

In der Tragödie begänne jetzt der Umschwung zur Katastrophe:

Je größer das Mühen, umso geringer der Erfolg, auf den das Mühen zielt.

Nur SOKRATES bleibt ganz ruhig auf seinem Lager sitzen, zieht vielleicht seine Beine etwas an. Dann streichelt er das üppige Haar des PHAIDON, der auf einem Bänkchen neben ihm sitzt, und führt es zu einem Knoten auf dem Nacken zusammen.

Jetzt geht er zunächst nicht auf die Argumente ein, sondern auf die Situation tiefer Verlegenheit und tiefen Entsetzens. Man spricht in solchen Situationen auch von **Aporie**.

Diese Aporie nimmt SOKRATES lächelnd ganz ernst und kommentiert sie.

Er unterbricht den argumentativen Gesprächsprozess und kommt vom Inhaltlichen zum Zwischenmenschlichen:

Das Entsetzen hat die Männer stumm gemacht. Sie merken wohl, dass sie SOKRATES doch nicht richtig verstanden haben; insbesondere SIMMIAS und KEBES haben die von SOKRATES gemeinte radikale Wesensverschiedenheit der Seele vom Körper [FRIEDLÄNDER, 1975, III S. 45] nicht erkannt – übrigens wohl auch nicht der Pythagoreer ECHEKRATES aus der Rahmenhandlung.

So möchte SOKRATES den Logos nochmals bemühen. Er bittet den PHAIDON, sein schönes Haar wie sonst üblich am nächsten Tag aus Trauer über seinen Tod nicht abzuschneiden, sondern noch heute soll beider, des SOKRATES und des PHAIDON, Haar fallen, wenn das Gespräch stirbt und [89 b 9 - c 1] nicht wieder zum Leben erweckt werden kann.

Das heißt soviel wie:

Setzen wir unser Gespräch fort!

Was uns einigt, sagt SOKRATES, ist die Auffassung vom Lernen. Lernen ist Wiedererinnerung. Diese aber ist nur möglich, wenn die Seele vor der Geburt schon existiert. Dann aber kann sie nicht, wie die Pythagoreer und SIMMIAS behaupten, eine Harmonie des Körpers sein. Denn die Harmonie entsteht doch

erst, wenn die Teile (Elemente) zu einem ganzheitlichen Körper zusammengetreten sind.

Diese Harmonie gibt es nicht vor der Geburt.

Erst muss der Körper da sein, dann folgt der Klang. Wenn außerdem feststeht, dass die Seele (wie das Göttliche) eine Führungsaufgabe hat – sie beherrscht den Körper –, kann sie keine Harmonie sein, da diese wie der Klangkörper bei der Leier nur eine Funktion des Körpers ist.

Und nun zu KEBES [95 a 4 ff.].

Sehr weit holt SOKRATES aus, so weit, dass man den Einwand des KEBES, die Seele könnte zwar sowohl vor als auch nach dem Leben existieren, sei aber nicht ewig, fast vergisst.

SOKRATES meint jedoch, dass seine Schüler aus den breit gestreuten Gedankengängen manches entnehmen könnten – das könnte dann wie der Stachel einer Biene hängen bleiben und Beschwerden bereiten oder auch das eigene Denken konsolidieren.

SOKRATES nennt das aus dem Einwand sich ergebende übergreifende Thema [95 e 7 – 96 a 1]: Ursachenforschung in Bezug auf Werden und Vergehen [FRIEDLÄNDER, a. a. O., S. 47].

Er beginnt ganz schlicht, indem er aus seinem Leben, d. h. aus seiner Lebenserfahrung erzählt. Das baut nach der Verzweiflung seiner Schüler wieder Spannung und Aufmerksamkeit auf; denn das Leben eines Sterbenden, den man später nicht mehr fragen kann, interessiert elementar:

Als junger Mensch [96 a 6 ff.] bemühte ich mich ganz intensiv darum, die Ursachen des Entstehens und Vergehens alles dessen, was existiert, zu verstehen – der Tiere, unseres Denkens, der Wahrnehmung, des Himmels und der Erde. Hunderte von Meinungen waren es, die ich fand und sie machten mich deswegen stutzig und brachten mich in Verwirrung, nicht aber in die Klarheit; das gilt auch für Vorgänge in der Mathematik:

Niemand kann mir erklären, warum aus einer Eins eine Zwei wird:

Ist denn die Eins selbst eine Zwei geworden, wenn eine weitere Eins dazugesetzt wird, oder wird die zugesetzte Eins zu einer Zwei. Was wird denn nun zwei? Wo bleibt dann aber die Identität der Eins und welches ist die Identität der Zwei?

Der zeitgenössische Betrachter könnte hier aus der Psychologie des Kindes eine Beobachtung hinzufügen: Ein Kind kommt bei der Frage nach dem Ergebnis der Addition von $4 + 4$ zu 5, weil die Identität der zweiten Vier als Einsheit verstanden wird.

Weiter sagt SOKRATES (in Paraphrase) [97 b 8 ff.]:

Da begegnete mir die Philosophie des ANAXAGORAS, der mir – so hoffte ich – Befreiung aus der Verwirrung bringen sollte. Er lehrte mich [97 c 1 ff.], dass die Vernunft Ursache von allem sei. Man braucht also nur nach der Zweckmäßigkeit des Geschaffenen fragen, um dessen Ursache zu erfahren. Die Ursache liegt im Zweckmäßigen (télos); daher verstehe ich, warum die Erde sich in einer Zentrallage befindet und beweglich ist und warum Sonne, Mond und Sterne sich zueinander so bewegen, wie sie sich bewegen – weil es im Sinne der Vernunft gut und zweckmäßig für sie ist.

Doch auch diese Deutung alles dessen, was uns umgibt und was ich selber bin, bleibt vordergründig und im Stoffe stecken.

Spätere Philosophen oder Philologen werden das, was ich an ANAXAGORAS kritisiere, Reduktion der Naturerklärung auf „**materielle Ätiologie**“ [FRIEDLÄNDER, a. a. O., S. 47] nennen.

Wenn man nun die Vernunft (nūs) wie ANAXAGORAS nur auf das Stoffliche bezieht, argumentiert man, wie wenn einer [98 c 5 ff.] sagt, dass ich deswegen hier im Gefängnis sitze, weil mein Körper aus Knochen und Sehnen besteht und die Knochen durch Gelenke verbunden und mit Fleisch und Haut versehen sind. Und weil ich in der Lage bin, meine Beine zu bewegen, sitze ich hier statt in Mittel- oder Nordgriechenland, wohin ich gut hätte entkommen können, wenn ich die Flucht für richtig und gut gehalten hätte.

[99 a 4 f.] „Doch Ursachen solcher Art anzuführen, <schien und scheint mir> gar zu unpassend.“

Dieses war meine erste große Fahrt, die Fahrt zu Naturphilosophen einschließlich ANAXAGORAS.

Wenn ihr wollt, berichte ich von meiner zweiten großen Fahrt [99 c 9 ff.], die ich unternehmen musste, um die Ursache zu erforschen.

Die erste Fahrt war erfüllt durch die Vorherrschaft der Stoffe, wie sie von der Naturphilosophie aufgeführt werden.

Auf der zweiten Fahrt floh ich – vorsichtig wie einer, der bei einer Sonnenfinsternis die Sonne durch ein geschwärztes Glas beobachtet –, zu den lógoi [99 e 5], zum abstrakten Denken und suchte dort die Wahrheit des Seins zu betrachten, nicht mit den Sinnen, sondern mit der Kraft des Denkens in Begriffen und Definitionen.

Meine Methode ist die, dass ich einen Satz oder Gedanken nehme, der die stärkste Aussage- und Überzeugungskraft hat, also unumstößlich [APELT, 1993, Bd. II: PHAIDON, S. 102] ist, und diesen wie auch das, was mit diesem übereinstimmt, als wahr annehme.

Für unumstößlich halte ich, dass es ein **Schönes, Gutes, Großes** usw. **an sich** gibt. Im Unterschied zu dem, was die früheren Philosophen – die physikoi – so Ursache nennen, ist z. B. dieses Schöne an sich Ursache dafür, dass ein

Pferd oder ein Mädchen oder eine Skulptur schön sind. Sie sind schön dadurch, dass sie am Schönen an sich, d. h. an der **Idee** (eídos) **des Schönen** teilhaben. Diese Idee ist im Konkreten gegenwärtig und zwischen beiden, dem An-sich und dem Konkreten, besteht Gemeinschaft [vgl. Friedländer, a. a. O., S. 439, Anm. 24].

Wir müssen aber noch einen Schritt weitergehen, damit die **Logosphilosophie** Vollendung findet und sich von der Naturphilosophie deutlich abheben kann:

Im Bereich der konkreten Dinge, wie sie die Naturphilosophie betrachtet, kann, wie wir sehen, Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem, Kleines aus Großem, Großes aus Kleinem, usw. werden. Das aber ist auf der Ebene der Ideen der Logosphilosophie ausgeschlossen. Eine **Idee als Urform** (eídos) **schließt ihr Gegenteil aus**, wie z. B. der Schnee das Feuer und das Kalte das Warme ausschließen. Wo das Feuer auftritt, weicht der Schnee, wo das Kalte sich zeigt, flieht das Warme. So kann z. B. auch die Drei nicht zugleich ungerade und gerade sein. Wesenseigenschaften schließen also sich gegenseitig dort aus, wo sie Gegensätze bedeuten und können auch nicht ineinander übergehen.

Nun kommt die Anwendung des Erkannten auf die Seele:

Wessen die Seele sich bemächtigt, das wird mit Leben erfüllt [105 d 3-4]. Das eídos der Seele ist Lebendigkeit; Seele ist mit dem Leben so verbunden, wie z. B. die Drei mit dem Charakter des Ungeraden.

Wie nun die Drei eine andere Qualität – entgegengesetzt oder nicht – nicht zulassen kann, kann auch die Seele, dessen eídos Leben ist, nicht anderes, also auch nichts Entgegengesetztes, zulassen – z. B. den Tod. Was aber den Tod nicht aufnimmt ist „ohne Tod“ (a-thánatos), d. h. „todlos“, unsterblich, unvergänglich, [105 e 6]: Etwas Unsterbliches also ist <die> Seele.“

Die Seele befindet sich in Gottes Nähe; denn Gott und die Idee des Lebendigen befinden sich in der Gemeinschaft des Unzerstörbaren.

Unumstößlich also ist <diese Wahrheit>:

Die **Seele** ist etwas **Unsterbliches** und Unvergängliches; und tatsächlich werden unsere Seelen im Hades (d. h. bei Gott) sein [107 a 1].

Das eingangs genannte Gemälde nähert sich der Vollendung, wobei immer Farbe und Form des Rahmens – das Gefängnis ist gemeint – in das Bild selbst hineinweisen. Jetzt aber möchte SOKRATES zugleich mit KEBES und SIMMIAS sicher sein, dass alle Schüler alles verstanden haben – jedenfalls so, dass zwischen Zweifel und Gewissheit eine dialektische Balance besteht [FRIEDLÄNDER, a. a. O. S. 51].

Und er ist sicher.



ein Stück der wahren Erde

Paul Friedländer weist [a. a. O. S. 52] auf den Dreischnitt im platonischen Denken hin: **lógos**, **ēthos** und **mýthos**. – d. h. auf die Bereiche des Denkens, der charakterlichen Lebensführung und des in Worte gefassten Bildes.

Nach der ausführlichen Darstellung des **lógos** (hier ging es um den Beweis für die Unsterblichkeit der Seele) folgt allerdings nur ein kurzer Hinweis auf das **ēthos** [107 c 1-d5]. Gemeint ist, dass die Seele auf dem Wege von hier nach dort nichts anderes mitnimmt als Erziehung und Bildung (*paideía*) sowie das Ergebnis des Umgangs mit dem Körper (*trophē*).

Der Grund für diese Kürze liegt wohl darin, dass Sätze und Ausblicke dazu sich in den früheren Teilen des PHAIDON finden, insbesondere am Anfang, wo es um die philosophische Lebensführung [61 c 2 – 69 e 5] ging. Dem kurzen Hinweis folgt dann aber ein großer Mythos, der Mythos vom Schicksal der Seele, und schließlich beendet den Dialog die Schilderung des Todes des SOKRATES.

So könnte man sich den nun beginnenden Epilog [107 d 5 - 118 a 17] als aus drei Teilen zusammengesetzt vorstellen:

1. Weg der Seele überhaupt 107 d 5 - 108 c 5]
2. Mythos vom Schicksal der Seele [108 c 5 - 115 a 8]
3. Der Tod des SOKRATES [115 b 1 - 118 a 17].

SOKRATES leitet aus der Tatsache, dass die Seele unsterblich ist, die Forderung ab, dass diese der Fürsorge und Pflege bedarf. Denn wenn sie in die Unterwelt kommt, führt sie nur die Ergebnisse dieser Fürsorge durch uns während ihres Verweilens im Körper mit sich:

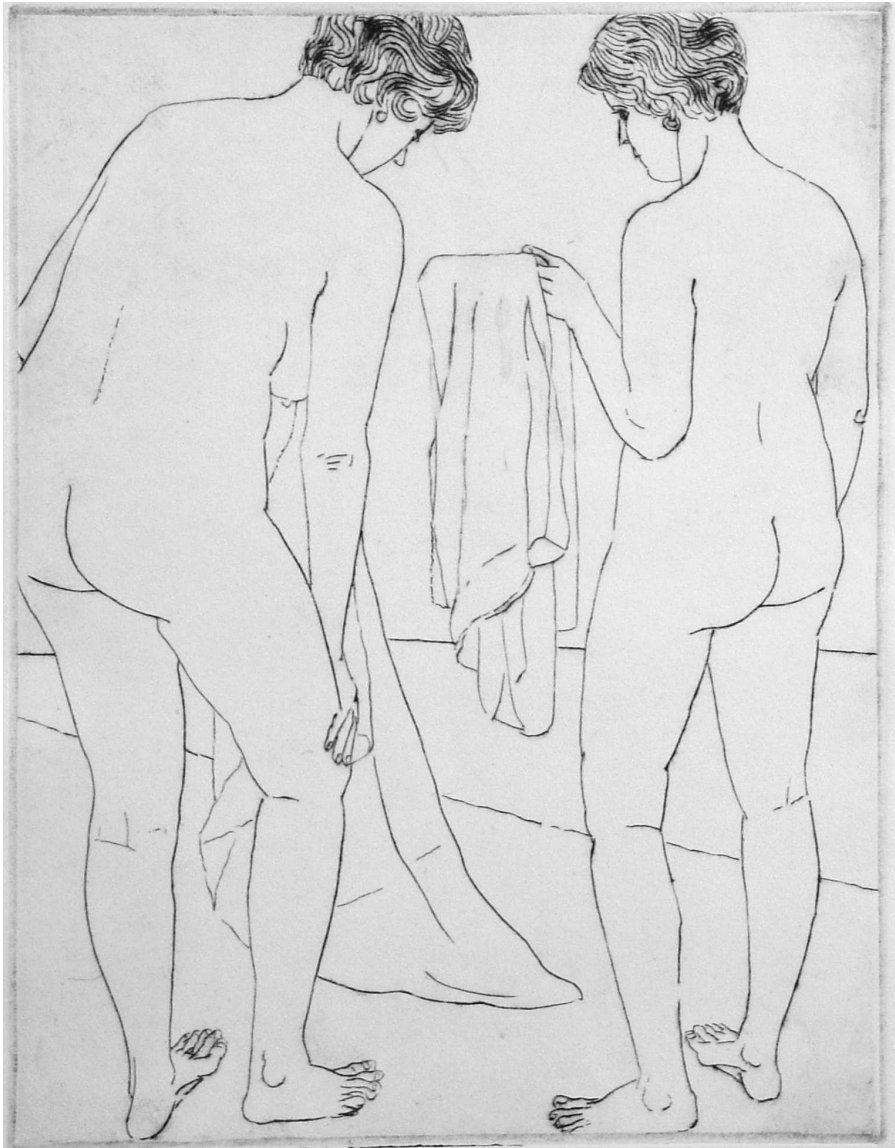
ihre Formung und Bildung sowie das Gelernte als Nahrung [107 d 2 ff.].

Ein *daímōn* als Führer, den sie schon während des Lebens im Körper hatte, wird sie begleiten zunächst zum Gericht, wo Richter über sie befinden. Dort wird sie erhalten, was ihr aufgrund ihres Lebens zukommt, und vom *daímōn* in die Unterwelt geleitet. Nach längerem Aufenthalt dort und periodisch wird ein anderer *daímōn* die Seele weiter in einen neuen Leib führen. Insgesamt aber wird sich nur die kultivierte und geistbetonte Seele dort wohlfühlen und Götter als Begleiter haben [108 c 3 ff.].

Doch die körperbetonte Seele wird noch lange um ihr Grab, den Körper und um die Grabstätte herumflattern, bis sie den ungeliebten Weg nimmt und in einen nicht geliebten Körper eingeht.

Und jetzt nach dem **ēthos** kommt die **mythologische Wende**:

Wir Menschen leben vom Westen bis Osten um das Meer wie Frösche um einen Tümpel. Was wir mit unserer Schulweisheit Erde nennen, ist ein Staubkorn dessen, was wahre Erde ist. Wir leben in einer von zahllosen kleinen Falten und halten das Bisschen Luft über uns schon für den Himmel.



Baden möcht' ich mich jetzt!

Den **wahren Himmel**, das **wahre Licht** und die **wahre Erde** erkennen könnte nur der, der, von Flügeln getragen, hinaufflüge und im Schauen verharren könnte. Für diesen aber stellt sich von oben gesehen die wahre Erde als Ganzes dar, als Stück erhabener Schönheit mit den strahlenden Farben prachtvoller Gemälde.

Und erst die Pflanzen, Berge und Steine – durchsichtig und leuchtend sind sie wie Karneole und Smaragde.

Menschen leben da, nicht wie wir nur am Rande des Meeres. Glückliche leben sie im milden Klima mit milden Göttern. Tief im Inneren, von den Falten ausgehend, finden sich vielfältige Regionen:

Verbunden sind sie durch Gänge und Schächte. Wasser fließt dort, Schlamm, Lava und Feuer von oben nach unten, von unten nach oben, bewegt durch eine Art Hebemaschine [111 e 5].

Der größte von den Schlünden ist von den Dichtern **Tártaros** genannt. Darin fließt das Wasser ohne Grund und Boden hin und her.

Es gibt aber auch andere Ströme, vier insgesamt.

Einer davon heißt **Ōkéanos**; dieser strömt am weitesten außen herum.

Der zweite, **Achérōn**, strömt in den Acherusischen See, an dem sich die Seelen aufhalten, um dann von dort wieder empor geschickt zu werden und in Tier- oder Menschenkörper einzutauchen.

Der dritte, **Pyriphlegéthōn**, umwindet mit seinem kochenden Wasser die Erde und mündet in den Tártaros. Der zweite Strom fließt, dem Pyriphlegéthōn gegenüber entspringend, durch einen **Stýx** genannten See, aus dem er mit großer Gewalt austritt.

Wie der Pyriphlegéthōn umströmt er, ohne sich mit anderem Wasser zu mischen, den Acherusischen See und mündet ebenfalls im Tártaros. Sein Name, also der Name des vierten Stromes, ist, wie uns die Dichter sagen, **Kōkýtōs** [113 c 9].

Diese Flüsse haben für die Seelen große Bedeutung:

So gelangen die Seelen derer, die nach dem Urteil der Richter weder besonders gut noch besonders böse gewesen sind, über den Achérōn an den Acherusischen See; dort nehmen sie Wohnung und harren der Wiedergeburt.

Die Seelen der Bösen aber – Tempelräuber und Mörder – stürzt die Schicksalsgottheit [113 e 5] in den Tártaros.

Je nach Schwere des Verbrechens spülen sie der Pyriphlegéthōn oder Kōkýtōs nach oben, von wo sie wieder heruntergespült werden in den Strom der feurigen Lavas oder des Jammers. Unter Umständen ein sehr langer, gar **ewiger Kreislauf**.

Nur die durch die Philosophie Geläuterten [114 c 1 ff.] nehmen Wohnung – nicht in den dunklen Tiefen der Erde an den siedenden Lava- und Feuerströmen, sondern hoch oben auf den licht- farb- und formgefüllten Höhen der **wahren Erde**.

Diese noch zu schildern – mehr als ich vorhin schon tat, fehlt mir jetzt die Zeit. Doch gedanklich verweile ich schon lange bei dem, was ich gerade beschrieb [114 d 7].

Doch nun ist es Zeit zu gehen. Mein Schicksal gebietet es so. Baden möchte ich mich jetzt, damit die Frauen nicht die Mühe haben, meinen Leichnam zu waschen.

Mit diesen Worten endet der Mythos und läuft in den Rahmen aus.

Schüler KRITON fragt, ob SOKRATES denn noch einen Wunsch habe. Es läge nahe, dass er für Frau und Kinder einen Gruß oder sonstige Verfügungen hat.

Doch sein einziger Wunsch ist, dass sich die Schüler um ihr Seelenheil sorgen.

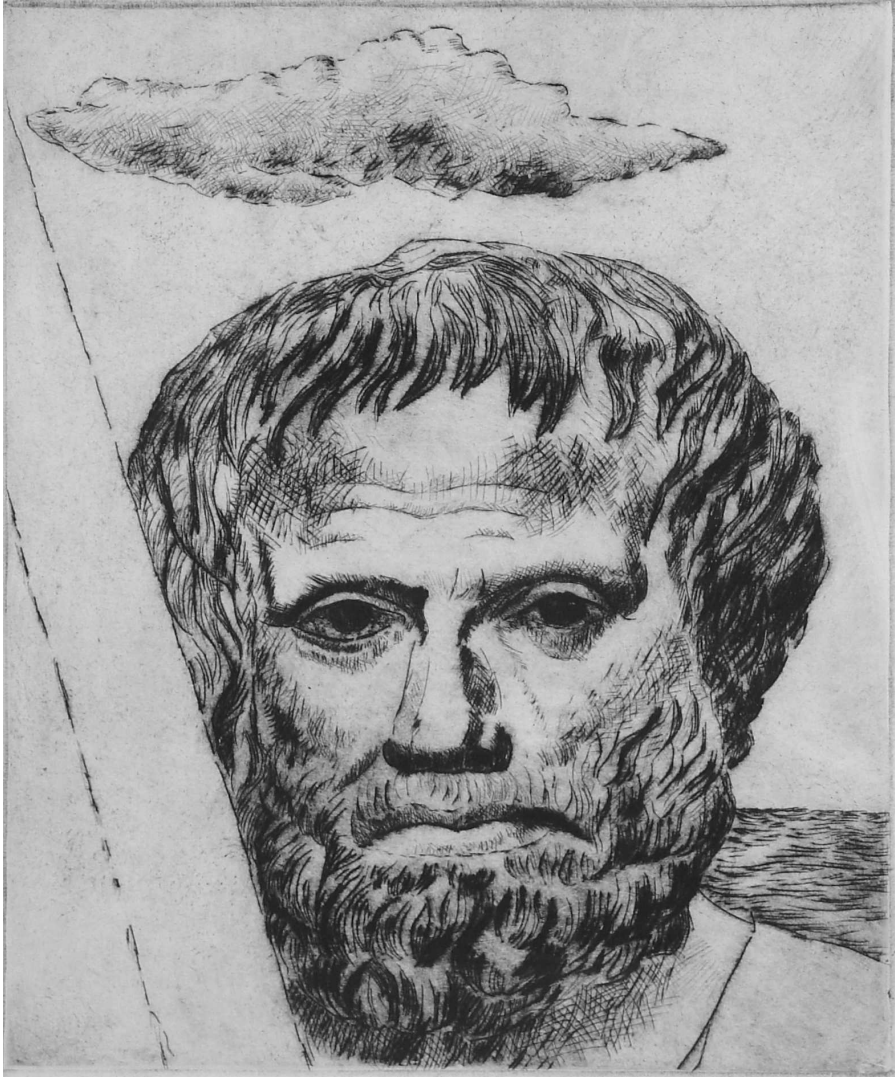
KRITON möchte nun wissen, wie man den SOKRATES bestatten solle.

Den SOKRATES kann niemand bestatten.

Was aber seinen Leib betrifft, so mache, was du willst und wie es der Brauch ist [115 e 6 ff.].

Dann ließ er den Henker kommen, lieferte ihm seinen Leib aus und ließ das Unvermeidliche an sich geschehen:

Er trank das Gift und starb.



ARISTOTELES Portrait

D ARISTOTELES (384-322)

Wir wenden uns jetzt dem wohl bekanntesten Schüler des PLATON zu:
ARISTOTELES.

Der Weg der Darstellung wird folgende Bereiche durchlaufen.

Zunächst werden wieder einige Worte zur politischen Geschichte gesagt werden. Das ist deswegen besonders wichtig, weil die Verbindung des Philosophen zu ALEXANDER dem Großen hervorgehoben werden soll.

Dann wird in aller Kürze das Leben des Philosophen vorgestellt werden; denn wir haben gelernt [Jäger, 1985], wie eng Leben und Werk zusammenhängen.

Daran schließen sich Ausführungen zum Werk allgemein und zur Überlieferungsgeschichte an.

Schwerpunkte der Darstellung der Lehre werden der Mensch und seine Bildung sein; dabei geht es um folgende Themen:

1. Sprache und Denken,
2. Denken und Sein,
3. Sein und Bildung,
4. Psychologie und Ethik.

1. Politische Geschichte

ARISTOTELES ist von seinen Zeitgenossen, insbesondere von den Athenern, als Griechen nie respektiert worden. Er war nur ein „Bárbaros“; denn er ist ein gebürtiger Makedone und gehörte einem Volke an, dessen Könige Tatkraft mit dem Gespür für Macht verbanden und Sinn für Kunst und Philosophie hatten.

Am Hofe des ARCHELAOS I (414-399) zu Pella (am Nordwestzipfel der Halbinsel Chalkidike) lebten bekannte Künstler (Dramatiker, Musiker, Epiker). So hat EURIPIDES dort seine Bakchen gedichtet und sogar SOKRATES war eingeladen, nach Pella zu kommen.

Für ARISTOTELES von entscheidender Bedeutung aber war Philipp II.

Dieser hatte 358 den makedonischen Einheitsstaat (man könnte auch Zentralstaat sagen) geschaffen und das Heer neu organisiert.

Mit dem Aufstieg Makedoniens als politisch-militärische Macht einher ging der Niedergang Athens. PHILIPP II eroberte eine Reihe von wichtigen, zu Athen gehörenden Städten (Amphipolis, Pydna, Poteidaia in den Jahren 357-356). Sein ungewöhnliches Selbstbewusstsein zeigte sich dort, wo er einer alten an den Nordhängen eines goldreichen Gebirges gelegenen Stadt namens Krénides nun seinen Namen gab:

Philippii.

Sein Sohn ALEXANDROS übrigens, später der Große genannt, setzte dieses, so einmalig und unerhört es war, in Serie fort.

PHILIPP II griff 2 Jahre nach der Einigung des Nordens in Mittelgriechenland ein und gewann dieses einschließlich der Insel Euböa (348). In diesem Zusammenhange gewann er auch im Norden noch eine Reihe von Städten, u. a. Stageiros (350), die Geburtsstadt des ARISTOTELES.

Mit dem Frieden zu Pella (346) schwiegen die Waffen – doch Athen selbst war zutiefst zerstritten zwischen den Parteien der Makedonenfeinde (Demossthénēs) und Makedonenfreunde (Isokratēs, auch Speúsippos, der Leiter der platonischen Akademie). Außenpolitische Entwicklungen in Ägypten führten sogar zu einer Annäherung Athens an Persien.

Am 2. August 338 kam es bei Chäronea schließlich zum Kampf um die Hegemonie. Der Hellenenbund (340 schnell geschlossen) unterlag der überlegenen Kriegskunst des PHILIPP, insbesondere den Reiterattacken des ALEXANDROS, Sohns des PHILIPPS II.

337 wurde der sog. Korinthische Bund aller Hellenen geschlossen. Nur Sparta blieb außen vor. Die Führung hatte PHILIPP, der Gegner war Persien, gegen das sogar förmlich ein Kriegsbeschluss herbeigeführt wurde. Kurz darauf wurde PHILIPP II ermordet (336) und der junge ALEXANDROS hatte die Nachfolge anzutreten. Zwanzig Jahre war er alt.

Mit großer Energie setzte er den genannten Kriegsbeschluss um und zog 334 nach zweijähriger Vorbereitung gegen Persien zu Feld. Sein Feldzug führte durch Kleinasien bis nach Ägypten, wo er (331) in der Oase Siwa als Sohn Gottes begrüßt wurde. Übrigens begründete er Anfang 331 eine Stadt, der er seinen Namen gab:

Alexandría.

Ihre Lage war so vorzüglich und umsichtig gewählt, dass die Stadt heute noch als bedeutende Hafenstadt existiert und weiter seinen Namen trägt.

Das Kriegsziel war aber erst erreicht, als der Perserkönig in seinen Kernlanden geschlagen war (1. Okt. 331 bei Gaugamela). Nun durften die Griechen wieder in ihre Heimat zurück – doch der Feldzug (jetzt der Makedonen) ging weiter

bis zum Indus und bis nach Samarkand. Doch dann weigerten sich seine Makedonen, weiter zu marschieren – vielleicht sahen sie eher als er selbst, dass man sich auch zu Tode siegen kann. Anders als sein Vorbild ACHILLEUS gab er nach und setzte sein Wirken als Politiker fort:

Sein Ziel war die Schaffung eines Großreichs u. a. durch Verschmelzung der Makedonen mit den Persern:

In Asien war er König der Perser, wobei Makedonen und Perser gleichberechtigt wurden, im Korinthischen Bunde war er hēgemōn (= Führer), in Makedonien basileús (= König).

Er schuf ein einheitliches Münzsystem, das Griechische (insbesondere das in Athen gesprochene) wurde Amtssprache vom Indus bis zum Nil, von Syrien bis Nordgriechenland, die militärische wurde von der zivilen Verwaltung getrennt; Expeditionen (vom Indusdelta bis zur Mündung des Euphrat-Tigris und an den oberen Nil) sollten seinen Wissensdurst stillen. Doch plötzlich starb er am 13. Juni 323 in Babylon. Die entstehende Lücke konnten seine Generäle, die um die Macht und Nachfolge kämpften, nicht schließen. Die Kämpfe dauerten bis 280 mit dem Ergebnis, dass sein Großreich in verschiedene Königreiche geteilt wurde.

Mit ALEXANDROS endete eine **Weltepoche**, eine neue begann (J.G. DROYSEN):

der **Hellenismus**.

2. Leben

Als der Griechen, für den auch die heutigen Griechen ihn gern in Anspruch nehmen möchten, ist er nie betrachtet worden:

Er ist Makedone und in Stageira (oder auch Stageiros) auf der Halbinsel Chalkidike 384/383 geboren. Sein Vater war Arzt am makedonischen Königshof; daraus ergab sich eine persönliche Nähe zum makedonischen Hof; diese hat später dem ARISTOTELES sehr geschadet, wie wir noch sehen werden.

Er war sehr früh Vollwaise.

Wie man das bei begabten Kindern dieser Art oft findet:

Er versuchte sein schweres Los durch eine immense Arbeit zu kompensieren und so fiel er dem PLATON auf:

367/366 siedelte er zum Studium nach Athen über und wurde Schüler der platonischen Akademie, der er 20 Jahre in enger Verbindung zu PLATON bis zu dessen Tode (347) angehörte. Es dauerte nicht lange, bis dass er auch als Lehrer tätig wurde und natürlich die Position der Akademie nach außen [JAEGER, 1985, S. 55] gegen andere Personen und deren Konzepte vertrat, genannt ist speziell der bedeutende Redner ISOKRATES:

Im Unterschied zu PLATON [JAEGER, 1989, S. 981 ff.] und seiner Akademie vertrat dieser die Meinung, dass nicht die **Philosophie** (insbesondere die Mathematik), sondern die **Rhetorik** für die Jugend das vorzügliche **Bildungsmittel** sei [auch CIC. De oratore III 35 (141), III 56; III 137 ff.; QUINCT. III 1, 14].

Es gibt aus der Antike [AEL., VH III 19; IV 9] Berichte, wonach es Streit zwischen ARISTOTELES und PLATON, d. h. schwere (inhaltliche) Auseinandersetzungen zwischen Lehrer und Schüler gegeben habe.

Das mag Außensicht sein. ARISTOTELES jedenfalls selbst bekennt sich noch nach dem Tode des PLATON als (allerdings kritischer) Platoniker [JAEGER 1985, S. 31 ff., 107 ff., 176] und betont seine Freundschaft zu ihm [N. E., 1096 a 12 ff.].

Nach dem Tode PLATONS geht er 347 (eingeladen oder gar berufen) zusammen mit XENOKRATES (Leiter der Akademie von 338-314) nach Kleinasien in die Stadt Assos (Landschaft Troas, in der der Fürst HERMIAS regierte) und mischte durch die Gründung einer „Tochterniederlassung der athenischen Akademie“ in die dortige Realpolitik platonische Elemente [JAEGER a. a. O. S. 116].

Vielleicht bewog den ARISTOTELES auch der Gedanke, dass er in Assos verwirklichen konnte, was dem PLATON auf Sizilien durch- oder umzusetzen versagt blieb [JAEGER, a. a. O., S. 112 ff., insbes. S. 115]. Dort blieb er 3 Jahre (347-345) und heiratete PYTHIAS, die Nichte und Adoptivtochter des Fürsten. Die Jahre waren gefüllt mit Arbeiten im Sinne der platonischen Akademie: Spuren seiner Tätigkeit finden sich fragmentarisch in der Schrift „Von der Philosophie“.

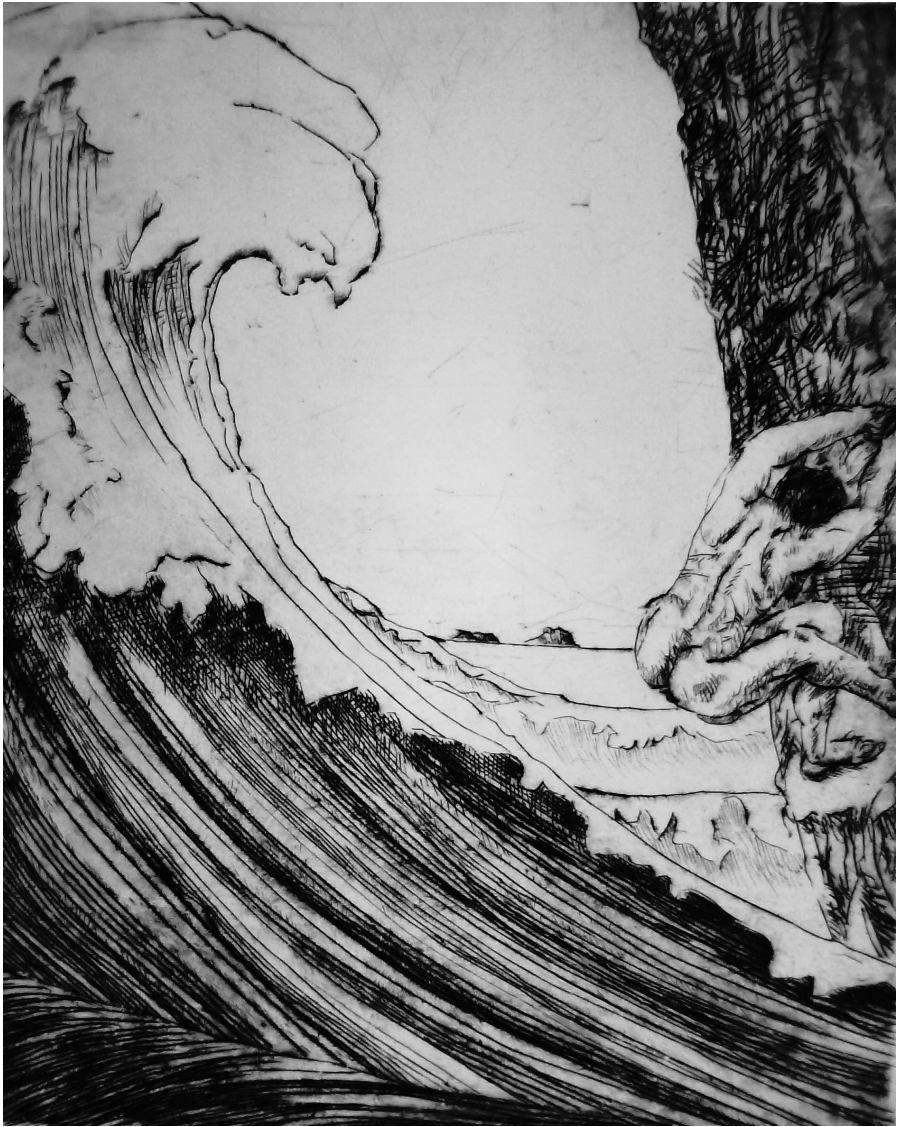
War ARISTOTELES bis zu seinem Aufenthalt in Assos Akademiker im engeren Sinne (erkennbar an der Dialogform seiner fragmentarisch erhaltenen Schriften), wuchs in Assos die kritische Distanz zu PLATON und insbesondere zur Ideenlehre; stilistisch drückt sich das darin aus, dass neben den **Dialog** die Form der **Lehrschrift** trat.

Was aber die metaphysische Spekulation betrifft, so blieb ARISTOTELES in den Fußstapfen des PLATON, desgleichen, was die Verbindung von Theologie und Astronomie betrifft – nur trat an die Stelle der Ideen der Äther als oberstes Element, darüber nur noch der transzendente unbewegte Bewegte.

Was die Gestirne z. B. betrifft, so wandelte sich die Auffassung:

Als Platoniker war er der Ansicht, die Gestirne zögen ihre Bahnen in freier und persönlicher Willensentscheidung, jetzt sieht er die Bahnen als Ausdruck naturgesetzlicher Tatbestände. In dieser Zeit von Assos entfaltete sich sein Denken, wie es sich in seinen Vorlesungen zur Metaphysik, Ethik und Politik [UEBERWEG/PRÄCHTER, 1953, S. 362] niederschlägt.

Auch ein Wandel der Form ist festzustellen:



Die Wirklichkeit kann dich erschlagen

ARISTOTELES (384-322)

Der Dialog wird durch die für den Schulgebrauch bestimmte Lehrschrift abgelöst. Was wir heute besitzen, sind in der Masse Lehrschriften.

Wahrscheinlich auf die Bekanntschaft mit THEOPHRASTOS ist es zurückzuführen, dass ARISTOTELES 345 nach Lesbos (Mytilene) ging und dort lehrte.

Nach etwa 2 Jahren erhielt er 343 den Ruf des makedonischen Königs Philipp II, den 13-jährigen Sohn ALEXANDROS zu erziehen.

Prinzenerzieher also sollte er sein.

Einem engagierten Manne, der durch PLATONS Schule gegangen ist, musste es äußerst reizvoll erscheinen, ein solches Angebot anzunehmen:

Hier könnte der künftige Herrscher im Sinne philosophischer Grundhaltungen erzogen werden und politische Konzepte erhalten, die er später, in staatlicher Verantwortung stehend, umsetzen würde.

Hinzu kam, dass er durch den Aufenthalt bei HERMIAS (341 von den Persern grausam ermordet) die höfischen Spielregeln kennengelernt hatte. Er musste nicht mehr erst wie sein Lehrer PLATON als Lehrender die höfischen Intrigenspiele erlernen – das ist naturgemäß schmerzhaft und, wenn man damit nicht umgehen kann, sehr zeitraubend.

Die Wirkung des ARISTOTELES auf ALEXANDROS war, wie man später feststellen konnte, gewaltig:

Er öffnete den ohnehin wachen Geist des Schülers für jedes nur irgendwie greifbare Wissensgebiet:

Natur, Kultur, Menschen, Geschichte, Tiere, Pflanzen, Politik anderer, Verfassungen. Den HOMER führte dieser, so heißt es, auf seinen Feldzügen bis zum Indus und in die Gegend des heutigen Sarmakand stets bei sich.

Doch ALEXANDER schrieb auch **Weltgeschichte**, nicht nur Wissenschaftsgeschichte:

Er überwand die griechische Kleinstaaterei und schuf ein Weltreich, dessen Sprache dasjenige Griechisch war, das man in Athen sprach.

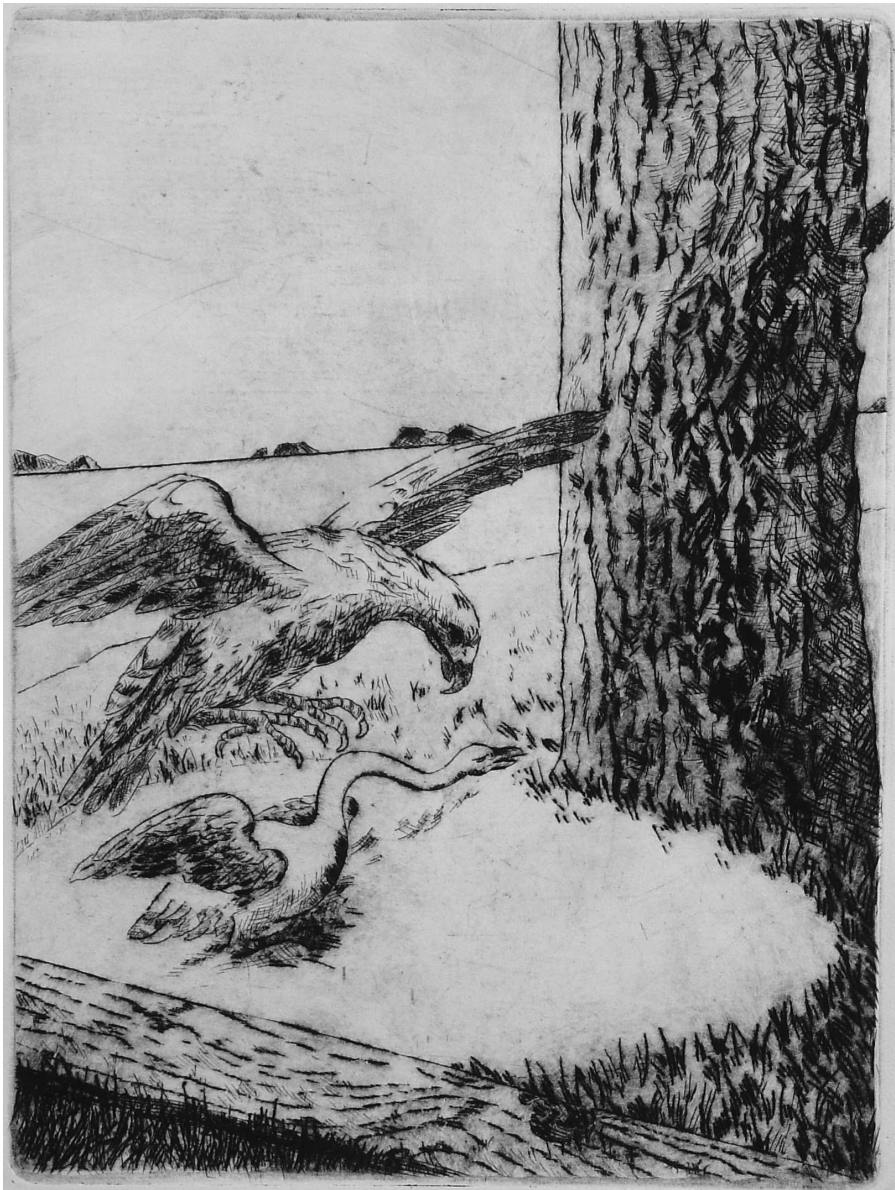
Das Konzept dazu gewann er mit Sicherheit aus den gemeinsamen Reflexionen mit ARISTOTELES.

Er war eben mehr als nur ein Militärstiefel und überragte seinen Vater PHILIPP II. durch die Kraft seiner Visionen.

Das politische Reich, das er schaffen wollte, hatte zutiefst ein kulturelles Fundament.

Unerwartet war die Erzieher Tätigkeit des ARISTOTELES nur kurz:

Sie dauerte bis 340, also etwa 3 Jahre, bis ALEXANDROS die Regentschaft des wegen eines Feldzuges gegen Byzantion abwesenden PHILIPP antrat.



Das Leben in Athen?

Die folgenden fünf Jahre (340-335) lebte ARISTOTELES mit seiner Frau PYTHIAS in Stageira bzw. in Makedonien.

336 wurde PHILIPP II ermordet; seine Nachfolge trat ALEXANDROS an. Dieser musste zunächst im nördlichen und dann im südlichen Griechenland seine Vorherrschaft wieder herstellen.

Das geschah mit großer Härte.

Im Oktober 335 kehrte ARISTOTELES nach Athen zurück (auch weil er den rauen Winter im Norden fürchtete [DÜRING, 1966, S. 13, Anm. 70]); jetzt waren ALEXANDROS und die Makedonen die Herren.

Die Bindung zwischen den beiden (ARISTOTELES und ALEXANDROS) wurde nun – durch die Abwesenheit des ALEXANDROS verursacht – schwächer, doch das Band riss nie.

ARISTOTELES begleitete den Soldaten und Politiker ALEXANDROS zwar nicht mehr physisch, aber doch literarisch z. B. in der Schrift: „ALEXANDROS oder über <die Gründung> von Kolonien“ = [S. 62 f. ROSS], in der er sich z. B. in eroberten Gebieten argumentativ für die Gründung von Kolonien aussprach. Diese Kolonien sollten wohl nicht nur politisch-militärische, sondern auch kulturelle Stützpunkte der Hellenisierung werden.

ALEXANDER gründete bis in die Gegend des heutigen Sarmakand Kolonien, die seinen Namen trugen, und er ließ durch die ihn begleitenden

Wissenschaftler alles sammeln und registrieren, was ihm auf den Feldzügen bis in den fernen Osten begegnete.

Wenngleich ARISTOTELES noch immer Mitglied der platonischen Akademie war [vgl. DIRLMEIER, 1983, S. 275], wurde seine Distanz zu dieser Schule inzwischen so groß, dass für ihn nur die Gründung einer **eigenen Schule** in Frage kam:

Es gab da im Nordosten Athens eine dem APOLLON LYKEIOS geweihte Stätte, das **Lýkeion**. Die dort vorhandenen Baulichkeiten nutzte er als Unterrichts- und Forschungsstätten, insbesondere den dort vorhandenen Wandelgang (= peripatos). Seine Schule hatte wohl wieder die Rechtsform eines religiösen Vereins „mit dem Musenkultus als Mittelpunkt“ [UEBERWEG/PRÄCHTER, 1953, S. 351].

Formalrechtlich ist THEOPHRASTOS Gründer der Schule, da nur dieser als athenischer Staatsbürger das Eigentum am Lýkeion erwerben durfte (nicht der „fremde“ ARISTOTELES). Den THEOPHRASTOS hatte er wie dargestellt wohl schon in Assos kennengelernt und dort eine lebenslange Zusammenarbeit v. a. in Botanik und Zoologie begründet, so dass THEOPHRASTOS auch sein Nachfolger in der Leitung des Peripatos wurde. Die Mitglieder der Schule hielten sich zu wissenschaftlichen Gesprächen und Verhandlungen in diesem Wandelgange wie die späteren christlichen Ordensleute in ihrem Kreuzgang auf. Sie hießen „hoi ek (apó) tu peripátu“ oder „hoi peripatētikoi“ = „die



Konsequenzen müssen wir ziehen!

vom Peripatos“, „die Peripatetiker“. Die aristotelische Schule hieß nach diesem Rundgang auch „**Perípatos**“.

Zielgruppen des Perúpatos waren

- jüngere Schüler, denen von Lehrern das Wissen der Zeit vermittelt wurde und
- reife Mitglieder, die gemeinsam ihrer Forschung nachgingen und so das **Wissen der Zeit erhoben und mehrten**.

Es geht hier nicht nur um Spezialwissen, wie es heute z. B. die Max-Planck-Institute erheben, sondern überhaupt um Wissen jeder Art, aus Natur, Gesellschaft, Wissenschaft, Kunst, Philosophie. Hierbei muss gesagt werden, dass die Arbeit des Perúpatos und damit auch des ARISTOTELES persönlich vom makedonischen Königshaus unterstützt wurde.

Wir registrieren ein ungeheuerliches Maß an **archivalischen Studien**, was wir allein aus den gesammelten Verfassungen von mehr als 150 griechischen Poleis ersehen können. Aber auch sonst zeigen sich im Werk des ARISTOTELES (also in den internen Lehrschriften und Vorlesungskonzepten) die Ergebnisse intensiver Forschungsarbeit auf allen Gebieten und die Sammlung und Verarbeitung einer riesigen Menge an Wissen.

Im Unterschied zu PLATON trat der künstlerisch-literarische Aspekt ganz in den Hintergrund. ARISTOTELES erwies sich als Forscher von immenser Arbeitskraft, als Lehrer mit vielen Wissensgebieten und als **Forschungsmanager** – mit einer Folgewirkung, die sich auf Jahrhunderte erstreckte und den modernen Wissenschaften sowie dem Nachdenken über die Grundlage einer Wissenschaft den Weg bahnte.

Der plötzliche Tod des ALEXANDROS (323) hatte für ARISTOTELES schwere persönliche Konsequenzen:

Die Griechen, auch Athener, erhoben sich gegen die makedonische Herrschaft und verfolgten alle, die als Freunde der Makedonen galten, also auch den ARISTOTELES, der übrigens in Athen immer ein Fremder und einsamer Gelehrter gewesen ist.

Das machte man ganz elegant:

Nicht eine allgemein-politische Überzeugung wurde rechtlich belangt – das ist im freien Athen nicht ganz so einfach -; man „fand heraus“, dass ARISTOTELES sich des Religionsfrevels schuldig gemacht hat; also klagte man ihn der **asébeia** an wie einst den SOKRATES.

ARISTOTELES entschied sich, dem Prozess aus dem Wege zu gehen, indem er Anfang 322 sich nach Chalkis auf der Insel Euboia begab (vielleicht war dort ein Anwesen der Mutter); er soll gesagt haben, er wolle verhindern, dass sich die Athener zum zweiten Mal an der Philosophie versündigten.

Lange hat ARISTOTELES dort nicht mehr gelebt:

Im Oktober 322 starb er, ganz plötzlich von einer Erkrankung dahingerafft, im Alter von 63 Jahren.

3. Schriften

a) Einleitung

Wir unterscheiden (nach Zweck und Form) zwischen (19) **exoterischen** und (124) **akroamatischen** (auch Pragmatien genannten) Schriften.

Erstere waren (z. B. in der Form von nach außen gerichteten Dialogen oder Sendschriften) für den Buchhandel und somit für Leser, die außerhalb (éxō) des Peripatos standen, gedacht. Von diesen haben wir nur Fragmente erhalten [vgl. FLASHAR in UEBERWEG, 1983, S. 180 f.]. Insgesamt haben diese Schriften (also literarische Werke) eine Entlastungsfunktion für die akroamatischen Schriften. Diese waren für den **Schulbetrieb** (zum Hören: „akroāsthai“) bestimmt.

Sie machen die Masse des uns Erhaltenen aus. Sie stammen aus verschiedenen Schaffensperioden (Akademie, Assos, Peripatos), sind auch von ARISTOTELES selbst überarbeitet, so dass sich in ein und derselben akroamatischen Schrift, je nach Zeit der Überarbeitung, recht unterschiedliche Standpunkte finden können; auch bereiten die Übergänge von einem zum anderen Buch Schwierigkeiten; es finden sich Dubletten oder auch Auffälligkeiten, so, dass z. B. frühere Abhandlungen (die später überarbeitet worden sind) auf spätere Bezug nehmen – kurzum:

Diese akroamatischen Schriften (in der Regel Vortragsmanuskripte) stellen keine Einheit dar, sondern sie spiegeln oft den Entwicklungsprozess über die Schaffensperioden und die unterschiedlichen Schwerpunkte wider. Daher liefert die Chronologie keine entscheidenden Beiträge zum Verständnis der aristotelischen Philosophie einzelner Schaffensperioden.

Andererseits:

Fast über 2 Jahrtausende hat man die aristotelischen Schriften unter Absehung von jeder Entwicklung als monolithische Einheiten gesehen, v. a. die Scholastik des Mittelalters. Erst die Philologie des 19. Jahrhunderts hat mit dieser Vorstellung aufgeräumt.

Dafür stehen vier Namen, die sich um die Analyse und Bewertung des wohl folgenreichsten aristotelischen Werks, der „Metaphysik“, bleibende Dienste erworben haben:

CHRISTIAN AUGUST BRANDIS, ALBERT SCHWEGLER und HERMANN BONITZ (seine Übersetzung ist bis heute paradigmatisch!). Den endgültigen Durchbruch brachte schließlich das Werk von WERNER JÄGER: Studien zur

Entstehungsgeschichte der Metaphysik [1912] und: ARISTOTELES, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung [1923 ff.].

Etwa seit 1950 finden sich völlig neue Gesichtspunkte der Forschung, eröffnet durch FRANZ DIRLMEIER [1950], weitergeführt von INGEMAR DÜRING [1966, 1968] und von HELLMUT FLASHAR [in UEBERWEG, 1983].

Unter Berücksichtigung dessen, was die Forschung davor erbracht hat, ist man heute der Meinung, dass ARISTOTELES Platoniker und Empiriker zugleich gewesen ist [FLASHAR, a. a. O., 1983, S. 179 f.].

Man sieht heute wieder stärker Kontinuitäten, die durch das in Brüchen sich vollziehende Entwicklungsdenken verlorengegangen bzw. aus dem Blick geraten sind. Danach ist der Entwicklungsgedanke, ARISTOTELES habe sich „vom Anhänger der platonischen Ideenlehre ... zum platonfernen Empiriker entwickelt“ nicht mehr haltbar [FLASHAR, a. a. O., S. 180]. Damit ergeben sich wieder Datierungsschwierigkeiten – zumal da ARISTOTELES selbst immer wieder seine Schriften überarbeitet und mit Zusätzen versehen hat. Für den Zusammenhang der hier zu beschreibenden Probleme ist das aber nicht so wichtig.

b) Überlieferung

Einige Worte zur **Überlieferungsgeschichte** [DÜRING, 1966, S. 36 ff.]:

Wir stehen da vor der Tatsache, dass alle Schriften des ARISTOTELES, die zu dessen Lebzeiten veröffentlicht worden sind, verloren gegangen sind, während fast alle internen Schul- oder Lehrschriften und Vorlesungsmanuskripte (für den eigenen Gebrauch und für den Gebrauch der Schüler – wir würden sagen „Skripte“) uns erhalten sind. Das hängt mit der bereits genannten Zweiteilung des opus Aristotelicum zusammen:

Wir haben es eben mit den (nicht oder nur fragmentarisch erhaltenen) literarischen Werken zu tun, die für die Leser im Buchhandel waren (die exoterischen Schriften), und mit den sog. **Pragmatien** oder **Lehrschriften** für den internen Gebrauch der Schule.

Diese stehen nicht immer unter dem Anspruch, stilistisch ausgefeilt zu sein – oft sind es nur Notizen, oft auch ausgearbeitete Stücke. Jedenfalls ist es die gesicherte Erkenntnis seit JÄGERs Forschungen, dass sie dem internen **Schulgebrauch** entstammen und für diesen gedacht sind.

Diese Manuskripte blieben zunächst in der Schule zu Athen und kamen nach dem Tode des THEOPHRASTOS (288 v. Chr.) zum Teil nach Alexandria in die dortige große Bibliothek oder nach Kleinasien, wo sie, fast 200 Jahre in einem Keller achtlos gelagert, kein Interesse fanden (in der Stadt Skepsis, die am Oberlauf des Flusses Skamandros in der historischen Landschaft Tröas lag).

Die Manuskripte sind im 1. Jahrhundert v. Chr. Durch einen Bücherliebhaber namens APELLIKON in Skepsis gefunden und nach Athen verbracht worden.

Durch SULLA (Eroberung Athens 86 v. Chr.) kamen die Pragmatien von Athen nach Rom in die Hände des griechischen Gelehrten TYRANNION (er hatte Verbindung zu CICERO und dessen Verleger ATTICUS); TYRANNION war auch Bücherliebhaber; er soll an die 30.000 „Bände“ besessen haben.

ANDRONIKOS von Rhodos (Schulhaupt des Perípatos), ein Schüler des TYRANNION, stellte etwa zwischen 40 und 20 v. Chr. eine Gesamtausgabe des ARISTOTELES her – diese ist die Grundlage des uns heute erhaltenen Corpus Aristotelicum. In der Ausgabe des ANDRONIKOS waren die exoterischen Schriften nicht erhalten – sie waren bereits in Vergessenheit geraten oder gerieten in Vergessenheit.

Die Werke können in fünf Gruppen eingeordnet werden:

- die der Akademiezeit des ARISTOTELES entstammenden logischen Schriften (später *órganon* genannt),
- die ethischen und politischen Schriften,
- die kunsttheoretischen und rhetorischen Schriften,
- die naturwissenschaftlichen und psychologischen Schriften
- und nach den naturwissenschaftlichen (*metá physiká*) eine Sammlung von mehreren Einzelabhandlungen, später seit BOETHIUS „Metaphysik“ im technischen Sinne genannt.

Seit der Zeit des Kaisers AUGUSTUS wurden die Schriften des ARISTOTELES von vielen Gelehrten kommentiert. Als Autoren seien genannt:

- NIKOLAOS von Damaskos, (1. Jh. v. Chr.),
- GALENOS (131-201)
- ALEXANDROS von Aphrodisias (um 200),
- PORPHYRIOS von Tyros (234-304),
- THEMISTIOS v. Konstantinopel (4. Jh.) und
- SIMPLIKIOS v. Athen (6. Jh.).

Auch die byzantinischen Kommentare vom 9.-14. Jahrhundert (u.a. die des THEODOROS METOCHITES) seien hier aufgeführt.

Selbst im syrisch-arabischen Sprachraum sowie im lateinischen Sprachraum des Mittelalters ist ARISTOTELES paraphrasiert und kommentiert worden.

Insgesamt sind uns von den Schriften des ARISTOTELES über 1000 **Handschriften** (gefertigt vom 9. bis zum 16. Jahrhundert) erhalten, so viele wie von keinem anderen antiken Autor.

Die Erstausgabe (*editio princeps*) erschien bei ALDUS MANUTIUS (Venedig), d. h. die „Aldiana“ genannt (1495-1498).

Epoche machend (bis heute):

Die Gesamtausgabe der Berliner Akademie [1831-1870], besorgt v. I. BEKKER. Nach dieser wird bis heute weltweit zitiert! Zu dieser Ausgabe (im 5. Bande) gehört der unverzichtbare Index ARISTOTELICUS [1870, Nachdruck 1955].

Daneben gibt es eine (noch nicht vollständige) Gesamtübersetzung (ins Deutsche) mit Kommentar. Diese ist im Akademieverlag erschienen, begründet von ERNST GRUMACH, fortgeführt bis jetzt von HELLMUT FLASHAR.

c) Werk

Die zur Veröffentlichung bestimmten Schriften, die exoterischen, sind, wie dargestellt, bis auf Fragmente verloren. Dem steht die Tatsache gegenüber, dass die Gedanken des ARISTOTELES über den ganzen Mittelmeerraum verbreitet waren; er wurde gelesen von Attika über Kleinasien bis Nordafrika. Da liegt die Vermutung nahe, dass die exoterischen Schriften vielleicht gar nicht so verbreitet waren, auch nicht verbreitet werden mussten; denn die internen Schulpapiere und das hinter ihnen stehende Denken waren allein schon durch die zahlreichen Schüler, ihre Vorträge und ihr Wirken weit nach außen gedrungen. Da spielten die sog. exoterischen Schriften keine so große Rolle mehr. Was aber die akroamatischen Lehrschriften selbst betrifft, so können diese selbst in Kürze nicht beschrieben werden, sowohl vom Umfange her als auch deswegen, weil sie Stücke (auch divergierender Art) aus verschiedenen Lebensabschnitten des ARISTOTELES vereinen. Für unseren Zusammenhang (d. h. die Entfaltung aristotelischer Gedanken zur Bildung) sind wichtig die **Kategorienschrift** und Abschnitte aus der **Metaphysikvorlesung**, in denen es um die Lehre von der Substanz, Potentialität und Aktualität geht.

Begonnen sei mit den bereits genannten logischen **Lehrschriften**, die zusammenfassend auch *órganon* genannt werden, nicht schon von ARISTOTELES selbst, wohl aber geht die Einteilung auf die Ausgabe des ANDRONIKOS von Rhodos zurück. Sie werden *órganon* genannt, weil sie als Hilfsmittel (*órganon*) [FLASHAR, 1983, S. 236] „zur Gewinnung von Schlüssen“ [Top I 13 – 18] verstanden werden können, mit denen man Wahrheit findet.

Von den zum *órganón* gehörenden Schriften sind vor allem zu nennen:

- *órganon* I: Kategorien
- *órganon* II: Lehre vom Satz
- *órganon* III: Lehre vom Schluss, oder Erste Analytik
- *órganon* IV: Lehre vom Beweis, oder Zweite Analytik

Von der Ethik handeln drei unter dem Namen des ARISTOTELES überlieferte Schriften, die Nikomachische Ethik (NE), die Eudemische Ethik (EN)

und die Große Ethik (MM – die Abkürzung geht auf Magna Moralia zurück). Die bekannteste und wohl auch am meisten gelesene ist die sog. Nikomachische Ethik [vgl. FLASHAR in UEBERWEG, 1983, S. 242 ff; insbes. S. 244 ff.]. Zwischen den genannten Schriften zur Ethik gibt es viele Entsprechungen [vgl. UEBERWEG/PRAECHTER, 1953, S. 370], z. B. werden Eudämonie, Tugend und Willenslehre abgehandelt in EN [I–II, III 1–7], EE [I–II] und MM [I 1–19] oder die dianoetischen Tugenden in EN [VI], EE [V] und MM [I 35].

Die Bücher V–VII der EN entsprechen den Büchern IV–VI der EE. In Buch VIII der EE finden sich z. B. Entsprechungen zum Buch II der MM.

Insgesamt gaben die drei Schriften „Rätsel“ [DIRLMEIER bei FLASHAR in UEBERWEG, 1983, S. 243] auf, sowohl hinsichtlich der Entstehung als auch hinsichtlich der Autorenschaft. Zweifelsfrei ist die NE ein Werk des ARISTOTELES, doch seit dem 19. Jahrhundert sind das Verhältnis der beiden anderen Ethiken zur NE und die Urheberschaft streitig [FLASHAR, a. a. O., S. 242 ff.]. Das ändert aber nichts daran, dass jede der drei Schriften eine in sich geschlossene Einheit darstellt und Ethik einsichtig präsentiert.

Was die Bezeichnungen betrifft, so ist leider nicht mit Sicherheit zu sagen,

- ob die Bezeichnung „nikomachisch“ sich vom Vater, oder vom Sohne des ARISTOTELES ableiten lässt,
- ob mit „eudemisch“ der Peripatitiker EUDEMOS oder EUDEMOS von Zypern gemeint ist,
- warum die dritte Schrift „groß“ genannt wird, denn sie ist die kürzeste [vgl. FLASHAR, a. a. O., 1983, S. 242 f.; UEBERWEG/PRAECHTER, 1953, S. 369 f.].

Die „**Politika**“ umfassen unterschiedliche Bücher aus unterschiedlichen Zeiten (von Assos bis Athen). 1311 b 2 wird der Tod des PHILIPP (336) erwähnt; dieses hilft bei der chronologischen Einordnung. Insgesamt geht es um den Staatshaushalt, Staatstheorien, politische Grundbegriffe, das Wesen des Staats, des Menschen. (Der Mensch wird als ein zōon politikón bezeichnet, also ein „politisches Lebewesen“).

Genannt seien hier auch die Sammlung der Verfassungen von 158 Stadtstaaten (erhalten ist nur die Athens).

Zu den kunsttheoretischen und rhetorischen Schriften gehören eine nicht vollständige Poetik (der Tragödie und des Epos) und eine große, drei Bücher umfassende Rhetorik.

Zahlreich sind die Lehrschriften zu den **Naturwissenschaften**, eröffnet durch die berühmte physikē akrōsis, die **Physikvorlesung**. Eines der Bücher (tá perí kinēseōs) ist wohl eine exoterische Schrift.

Dazu kommen die Schriften über den Himmel zur Meteorologie, die Tierkunde (in der es um vergleichende Morphologie und Physiologie geht, wobei vom Menschen als dem vollkommensten Wesen ausgegangen wird), über die Entstehung der Lebewesen, über die Bewegung der Lebewesen, über die Seele.

Zu den Lehrschriften ist auch die „**Metaphysik**“ zu rechnen, ein umfangreiches, sich aus unterschiedlichen Stücken zusammensetzendes Werk, dem wohl ein **Vorlesungsgrundplan** zugrunde liegt und das mit der Entwicklung des aristotelischen Denkens immer wieder erweitert worden ist. WERNER JÄGER ist der wohl bedeutendste Versuch zuzuordnen, die Entwicklungsstadien aristotelischen Denkens in der Metaphysik nachzuvollziehen.

Die Bezeichnung Metaphysik (metá physiká = „nach der Physik“) ist wohl nicht nur eine editionstechnische des ANDRONIKOS von Rhodos [vgl. FLAS-HAR bei UEBERWEG, 1983, S. 256 ff.], sondern auch eine inhaltliche [s. o. S. 143], die den **Erkenntnisweg** (von der Naturwissenschaft zu dem, was jenseits davon steht: die sog. „erste Philosophie“) mit einem Namen versieht.

4. Lehre (in Bezug auf den Menschen)

Begonnen sei mit einer Vorbemerkung, die die Auswahl dessen, was an Lehre darzustellen ist, näher [vgl. oben S. 7] begründen soll:

Wenn man die Lehre des ARISTOTELES als Bild fassen möchte, dann könnte man an ein Gebäude denken und an den, der dieses Gebäude bewohnt, an den Menschen:

Sein Bild, sein Denken und seine Bildung haben bisher im Mittelpunkt der Darstellung gestanden, bei SOKRATES und PLATON.

So soll es bleiben; denn der Mensch baut das Haus oder versucht, dessen Struktur zu erkennen, zu stärken und zu verändern. Also sind die Themen der folgenden um die **Bildung** bemühten Darstellung

- das Denken,
- der Mensch,
- seine Sprache als Ausdruck von Bildung als Verständigungsmittel über Strukturen,
- das Sein, dessen Ausdruck Sprache ist,
- die Bildung und die Erziehung im Prozess der Menschwerdung,
- das Menschenbild und
- Wissen und Handeln des Menschen.

a) Sprache und Denken ein enger Zusammenhang (symplokē)

Zwei für die Entwicklung des Menschenbildes wichtige **Grundkomplexe** der aristotelischen Lehre sind darzustellen:

- der Zusammenhang von **Sprache** und **Denken**
- der Zusammenhang von **Denken** und **Sein**, der durch Sprache ausdrückbar wird.

Begonnen sei mit der **Sprache**, deren Struktur beispielsweise in folgenden Aussagesätzen an Hand des Begriffes Ring ausgedrückt werden kann:

- | | |
|---------------------------------------|-------------|
| 1. Der Ring ist aus Gold | : Substanz |
| 2. Der Ring wiegt 20 g | : Quantität |
| 3. Der Ring ist rund | : Qualität |
| 4. Dieser Ring ist schwerer als jener | : Relation |
| 5. Der Ring steckt an der Hand | : Ort |
| 6. Ich habe den Ring 1970 gekauft | : Zeit |
| 7. Der Ring liegt auf dem Tisch | : Lage |
| 8. Ich besitze einen Ring | : Haben |
| 9. Ich forme den Ring | : Tun |
| 10. Der Ring wird geformt | : Leiden. |

Der Begriff Ring lässt sich also sprachlich in zehn typische Gruppen oder Satz-schemata einordnen; darin ist enthalten primär eine Aussage zu Substanz und sekundär zur Quantität, Qualität usw. Man kann diese, wie ARISTOTELES sie in seiner Kategorienschrift nennt, zehn Kategorien klassifizieren, nämlich in

- **Substanz**, etwas, was in sich selbst Bestand hat (als **Primärkategorie**) und in
- **Akzidenzien**, d. h. neun weiteren Teilen, die als Sekundärkategorien „dazu fallen“ (lat. „accidere“).

Es handelt sich dabei um nähere Bestimmungen, die notwendig oder zufällig/gewöhnlich sein können. Z. B. ist die Winkelsumme von 180° ein notwendiges Akzidenz des Dreiecks, der Backenbart eines Mannes aber ist nur ein gewöhnliches Akzidenz. Er kann auch fehlen. Der Lateiner sagt:

barba non facit philosophum – ein Bart macht noch keinen Philosophen.

Zusammengefasst:

Wenn wir beliebige Texte und deren Inhalte betrachten, dann handelt es sich bei ihnen stets um Aussagen zu

- **Substanz** (usía) z. B. zum Fluss, Berg, Mensch
- **Quantität** (tó posón) z. B. 3 Ellen, 4 Meilen
- **Qualität** (tó poión) z. B. eckig, rund
- **Relation** (tó prósti) z. B. größer, doppelt
- **Ort** (tó pū) z. B. in der Schule
- **Zeit** (tó póte) z. B. voriges Jahr
- **Lage** (tó keísthai) z. B. Marburg liegt im Mittel 250 m hoch

- **Haben** (tó échein) z. B. Marburg hat ein Schloss
- **Tun** (tó poieín) z. B. er schreibt ein Buch
- **Leiden** (tó páschein) z. B. er wird operiert.

Es gibt keinen sachorientierten Aussagesatz, der nicht auf eine dieser zehn Aussageweisen hinausläuft.

Ursprünglich bedeutet katēgoría Anklage, Beschuldigung. Das Wort erfährt dann eine Bedeutungserweiterung zu „Aussage“ [Arist., Metaph. 1007 a 35].

Gelegentlich spricht ARISTOTELES auch von neun Kategorien oder auch acht, er verzichtet dann auf „Lage“ und „Haben“. Sie lassen sich anderweitig unterordnen [Ph. 225 b 5 ff oder Metaph. 1017 a 22 ff.]. An einer Stelle [A Po. 83 a 24 ff] ist das, wie wir eben sahen, so dargestellt, dass dem Wesen, der „usía“(oder auch Substanz), die neun anderen als besondere, aber nicht wesentliche Merkmale (symbebēkóta = lat. accidentia, Akzidenzien) zugeordnet sind; in der Metaphysik [1089 b 23 f.] werden die Kategorien in drei Klassen geordnet (**Wesen, Zustände, Relation**).

Diese Feststellungen gründen auf der genauen Beobachtung und Beschreibung menschlicher Sprache, hier des Griechischen. Die akribische Analyse von Sprache fanden wir schon bei SOKRATES und bei PLATON [s. o. S. 86ff.]. Hier liegt der wichtigste und auch aufschlussreichste Ausgangspunkt der abendländischen Metaphysik. Denn aus der Sprache leuchtet das Denken auf, im Denken erscheint das Sein; insofern kommt Sein in Sprache zum Ausdruck:

MARTIN HEIDEGGER [1954, S. 53] nennt die Sprache „Haus des Seins“. Bei ARISTOTELES heißt es:

„In wie vielfältiger Hinsicht <sprachliche> Aussagen gemacht werden, in so vielfältiger Hinsicht gibt das Sein sich zu erkennen“ [Metaph. 1017 a 23 f.].

Das heißt, dass die Bestimmtheiten der menschlichen Sprache den Bestimmtheiten des Seins entsprechen.

Das Sein selbst ist diesen Bestimmtheiten übergeordnet; sie selbst nehmen als Weisen des Seins an diesem teil.

ARISTOTELES eröffnet mit seiner Kategorienlehre eine lang andauernde Debatte über das Wesen der Kategorien. Die Lehre selbst geht als Fundament der Logik und Ontologie in die Scholastik des Mittelalters ein. KANT z. B. gibt der Kategorienlehre eine ganz andere Richtung:

Kategorien sind nach KANT „Verstandesbegriffe“, die vor der Erfahrung liegen und ohne die die Gegenstände der Erfahrung nicht erfasst werden können. Die Philosophie des Idealismus (z. B. bei HEGEL) geht wieder einen Schritt auf ARISTOTELES zu und sieht die Kategorien nicht nur als Denkformen, sondern auch als Seinsformen an.

Logik ist seit ARISTOTELES **ontologische Propädeutik** – d. h. Voraussetzung oder Vorschule der Ontologie. Letztere ist in der aristotelischen philosophischen Systematik der theoretischen Philosophie (die Physik, Mathematik und Theologie) zugeordnet. Die **Logik** ist **Organon**, mit dessen Hilfe die Weisen des Seins (in der Sprache) ermittelt werden. Von den durch Logik ermittelten Formen der Aussagesätze und der Aussagen selbst (also von den 10 Kategorien) gelange ich zu den **Formen des Seins**.

Usía als „Kategorie“ meint im Satz das grammatikalische Subjekt, über das etwas ausgesagt wird. Im weiteren Sinne meint usía (= „Wesen“) den konkreten (substantiellen) Kern eines Seienden in seiner Einzelgestalt, nicht ein Allgemeines, also z. B. „dieser Philosoph PLATON“.

Mit usía (quid-ditas = Was-heit) ist stets ein endliches Segment dessen gemeint, was allgemein das Sein (tó ón) genannt wird. Im Unterschied dazu ist Gott die ganze unendliche Fülle des Seins ohne auch nur die geringste erkennbare Segmentierung oder Einschränkung der Fülle.

Endliches Sein ist segmentiertes Sein, das als **Existenz** (= „ist“) fassbar und **Essenz** (Sosein = „ist gebildet“) wesensmäßig bestimmbar wird.

ARISTOTELES sagt [Metaph.. 1012 a 21 ff.]:

„Den Anfang nimmt ... <eine Widerlegung> von einer **Definition**. Eine Definition aber ergibt sich aus der Notwendigkeit, etwas zu bezeichnen. Denn der Satz, dessen Inhalt etwas bezeichnet, gerät zu einer Definition.“

In der Konsequenz der Wesensbestimmung liegt also, dass es neben dem nur gedanklich fassbaren Wesen eine zu Tage tretende Gestalt gibt, genauer:

Das Wesen führt Gestalten herauf, die ihrerseits auf das Wesen verweisen, die sprachlichen Zeichen.

Wesenssuche und Wesensbestimmung geschehen im Wege der Definition. Dabei stößt man immer wieder einerseits auf das Wesen und andererseits auf das, was mit dem Wesen „**einhergeht**“ (griechisch: tó **symbebēkós**, lateinisch= **accidens**), **notwendig** (wie die Winkelsumme des Dreiecks) oder **gewöhnlich** (wie der Bart eines Philosophen).

Die Verbindung (symplokē) sprachlicher Zeichen ergibt eine Aussage, also die Verbindung von SOKRATES und Mensch ergibt die Aussage „SOKRATES ist ein Mensch“.

Diese Aussage kann **wahr** oder **falsch** sein. Man spricht auch von einem Urteil. So stellt sich die Frage, wo die Wahrheit liegt. Zur Klärung mag folgender Satz des ARISTOTELES dienen: [Metaph. 1011 b 25 ff.]:

„... Die Aussage, dass das Seiende nicht ist, das Nichtseiende <aber> ist, ist falsch; hingegen zu sagen, dass das Seiende ist und das Nichtseiende nicht ist, darin liegt Wahrheit“.

Wahrheit ist also nichts Beliebigen, Zufälliges, sondern sie ist im platonischen Sinne eng verbunden mit dem Wesen und letzteres äußert sich im Begriff oder Satz (lógos). So bedeutet der erste Schritt der **Wahrheitssuche** stets **Analyse** eines (= Begriff) oder mehrerer sprachlicher Zeichen (Satz/Aussage).

Kriterium dafür, ob etwas wahr oder falsch ist, liegt in dem, was ARISTOTELES den Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten oder Mittleren nennt:

Von zwei Aussagen, von denen die eine dasselbe bejaht, die andere dasselbe verneint, ist stets die eine wahr, die andere falsch [Metaph. 1011 b 23 ff.] Zwischen beiden Aussagen gibt es keine Mitte als Wahrheitsmitte. Es gibt kein Drittes oder Mittleres als Wahrheit.

Insofern trifft unser Sprichwort „Die Wahrheit liegt in der Mitte“ nicht zu.

Den logischen Satz vom Widerspruch kann man auch ontologisch wenden. Er lautet [Metaph. 1005 b 19 ff.]:

„Das Gleiche kann unmöglich demselben zur selben Zeit und in derselben Hinsicht zukommen und nicht zukommen.“

Wir bleiben aber noch in der Logik und nennen als drittes neben Begriff und Aussage den **Schluss** (syllogismós), lateinisch auch: conclusio.

Zur Verdeutlichung sollen der Begriff „Menschen“ und seine Erweiterung „sterblich“ dienen..

Man kann aussagen:

„Die Menschen sind sterblich“,

d. h.: Der Begriff Mensch (A) fällt ganz und ohne Einschränkung unter sterblich (B). B wird von A ausgesagt, also fällt A ganz unter B. Jetzt fügen wir zu AB noch die Aussage C hinzu, also:

„ARISTOTELES ist ein Mensch“.

Dann ergibt sich die Schlussfolgerung:

„ARISTOTELES ist sterblich.“

Diesen logischen Vorgang nennt der Grieche syllogismós.

Dieser Syllogismus bedeutet eine Ableitung aus oberen Sätzen, die **Deduktion** aus zwei Vordersätzen. Das **Besondere** wird von dem **Allgemeinen** abgeleitet und folgt dem Allgemeinen.

In zwei Schritten wird die Schlussfolgerung gezogen:

Zum einen gibt es die Einsicht, dass die beiden (oder mehr) Vordersätze inhaltlich zusammenhängen; zum zweiten geht es um die Ausdehnung der beiden Vordersätze auf den Schlusssatz. Unabhängig von der Falschheit oder Wahrheit der Sätze ist allein der notwendige Zusammenhang der Satzinhalte Kriterium für die Folgerichtigkeit.

Die Richtigkeit dieses aristotelischen Syllogismus wurde in der Antike schon von der skeptischen Schule bezweifelt [Schmidt, 2005, S. 51].

b) Denken und Sein

Zwei Grenzwerte gibt es: Das **Einzelne/Individuelle**, hinter das nichts mehr zurückgeht und das **Allgemeine**, dem nichts mehr folgen kann.

Begonnen werden soll mit dem **konkreten Einzelnen**:

Dieses erkennen wir – sinnlich wahrnehmend – zuerst. ARISTOTELES [Ph A 7; Cat 5] spricht auch von dem, was früher ist für uns und für unsere Sinne; das nennt er erste Substanz (prōtē usía). Er meint das für unsere **sinnliche Wahrnehmung** Frühere, von dem die Sinne sprechen und Kunde geben. Also „dieser Mensch namens SOKRATES“.

Das „schlechthin Frühere“ aber (haplōs próteron), das als „das Bekanntere“ verstanden wird, ist das Allgemeine (= die zweite Substanz = deutéra usía), welches jedoch in Hinsicht auf unsere sinnliche Wahrnehmung das Spätere sei. Dieses Allgemeine nennt ARISTOTELES auch „**eídos**“ oder tó tí ēn éinai (= Wesen) [Metaph. 1029 a 29 ff.] – das ist noch platonisches Denken und ersterer (eídos) ist ein platonischer Begriff [vgl. BONITZ, 1982, S. XXII ff., S. XXXI ff.].

Das Allgemeine ist als solches nicht mehr beweisbar, weil jeder Beweis etwas, was noch allgemeiner ist, als Beweisgrund voraussetzt. Das Allgemeine erhebt also, wenn es denn das Allgemeine ist, den Anspruch unmittelbarer Evidenz, die des Beweises nicht bedarf. ARISTOTELES nennt das Allgemeine das Erste und Ursächliche (ta prōta kaí tá aítia) und darum bemüht sich der nūs, die ratio, d. h. die Wissenschaft oder auch „**erste Philosophie**“.

Unmerklich sind wir von der Grammatik und Logik zur Ontologie übergewechselt: ARISTOTELES spricht von „erster Philosophie“ – und meint damit eine Wissenschaft, die sich nicht mit Wirklichkeitsausschnitten beschäftigt, sondern mit dem, was allem Existierenden (als Ganzem) gemeinsam und für dieses ursächlich ist:

Dasjenige aber, was „allgemein“ oder erste Ursache oder Prinzip genannt werden kann, ist vierfältig:

- das Wesen (eídos, usía),
- Stoff oder Substrat (tó ex hū, hýlē, hypokeímenon),
- Wirkursache (tó ex hū hē archē tēs kinēseōs) und
- Zweck (tó hū héneka, tó agathón).

Schon die Vorgänger des ARISTOTELES befassten sich, wie er, mit der Frage, wieso eigentlich zuverlässige Aussagen über das Sein zustandekommen können. Als Antwort steht die eben dargestellte alte griechische Überzeugung

bereit, die wir im aristotelischen Sinn als konstitutiv für jegliche Wissenschaft ansehen können, nämlich dass es eine **Korrespondenz zwischen Sprache, Denken und Sein** gibt:

Kein Denken ohne Sein.

Schauen wir nochmals auf Grammatik und die Kategorientafel:

Neben der Primärkategorie Substanz, die sich im sprachlichen Satz als Urteils-subjekt präsentiert, finden sich die bekannten neun Kategorien: Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Sichverhalten, Tun, Leiden.

Aber Gegenstand wissenschaftlicher Aussagen ist nur die sog. zweite Substanz, die als das Allgemeine in der ersten Substanz vertreten ist. Neben dieser durchaus platonischen Feststellung, dass nur die zweite Substanz Subjekt wissenschaftlichen Urteilens ist, dass also das Allgemeine ontologische Priorität hat, findet sich die von PLATON abweichende Wertung, dass der Ursinn des Seins im Konkreten, im Individuellen, also in der ersten Substanz liegt:

Diese ist die Realität, die der zweiten Substanz, dem Allgemeinen, nun wieder Existenzsinn gibt:

„Die ersten Substanzen werden deswegen ganz besonders Substanzen genannt, weil sie allem anderen zugrunde liegen und alles andere von ihnen ausgesagt wird oder in ihnen ist“ [Kategorien 2 b 15 ff.].

Der Ort **wissenschaftlicher Wahrheit** ist dagegen das **Allgemeine**, die zweite Substanz, abgehoben von allem Individuellen/Einzeln.

Doch bevor ich mit meinem Denken zum Allgemeinen gelange, steht das Konkret-Einzelle vor mir. Insofern besitzt dieses **Einzelle** aus dem Gesichtspunkt der sinnlichen Wahrnehmung seine Priorität.

Quelle unseres Wissens ist demnach das Konkret-Individuelle; doch zum Wissen als Wissen gerät es erst als das Allgemeine, das im Einzelnen steckt und sich in dieser Gestalt präsentiert. Mein allgemeines Wissen also über „Mutter“ entspringt dem konkreten Umgang mit der Einzelerfahrung mit „meiner Mutter“. Insofern hat das Allgemeine **ontologische** Priorität, das konkret Individuelle hat dagegen empirisch-sinnlich Priorität.

c) Sein und Bildung

Wissenschaftliches Wissen ist stets Wesenswissen, das über die Sprache mit Hilfe von Axiomen, Postulaten, Hypothesen und Definitionen gewonnen wird.

Wenn wir das eben Dargestellte auf die Bildung (paideía) beziehen, dann liegt der **Ursinn** der **Bildung** stets im **individuellen Gebildet-Sein**, während der Ort wissenschaftlichen Fragens nur Bildung als Bildung allgemein ist, abgehoben vom individuellen Einzelfall.

Aber Bildung allgemein kann nicht Gegenstand einer speziellen Wissenschaft sein, wenn es überhaupt ein legitimes Interesse geben kann, Bildung als Bildung zum Forschungsgegenstand zu machen. Denn Bildung ist so persönlich wie die Beziehung zu Gott, die sich im Glauben manifestiert, oder die Beziehung zu einem Menschen, die sich als Liebe äußert.

Glaube und Liebe sind nur schwer zum Gegenstand von Einzelforschung und Einzelwissenschaft zu machen.

Kurzum: Die Quelle unseres **Wissens** über Bildung fließt aus dem Konkreten, aus der Empirie und der Sinneswahrnehmung. Desgleichen aus dem Einmaligen und Individuellen.

Aber wenn wir nach dem Sinn dessen fragen, was ARISTOTELES [NE 1178 a 6-7] „das Leben nach dem Geiste“ nennt und als den bildenden Umgang mit der Wissenschaft umschreibt, ist die Antwort, dass die Bildung des Einzelnen, sich selbst genügend, keinen speziellen, von außen gesetzten Zwecken und keiner Nützlichkeits- und Zweckmäßigkeitserwägung ausgesetzt werden kann und darf und insofern nicht Gegenstand einer Einzelwissenschaft sein kann.

Der wahre und bildende Umgang mit Wissenschaft ist Ausdruck menschlicher Freiheit und speziell Ausdruck der Freiheit von Abzweckungen. Und wenn Freiheit und Fremdbestimmung einander ausschließen, dann ist „das Leben nach dem Geiste“ (Ursinn der Bildung) **Selbstentfaltung** in der Wesensschau. In der angelsächsisch geprägten Zone Deutschlands sprach man im Rahmen der Lernzieltaxonomien dann allgemein von Richtzielen. Für unseren Zusammenhang wichtig ist, dass das Bildungsziel, das wir eben aus der **Ontologie** bzw. Logik herauspräpariert haben (also die Selbstentfaltung in der Wesensschau), eine sich entfaltende Unabhängigkeit von der Sinneswahrnehmung erforderlich macht und zwar bis zu einer sehr hohen Abstraktionsebene:

Auf dieser Ebene dringt man mit Hilfe des „**tätigen Verstandes**“ [von ALEXANDER von APHRODISIAS *nūs poiētikós* genannt; vgl. de an. III 5, insbes. 430 a 17 f.] in die Struktur des Seins ein.

Ein Satz aus dem dritten Buch der Metaphysik [1003 a 20 ff.] führt die Überlegung zur philosophischen Einordnung der Bildung noch ein Stück weiter:

„Es gibt ein Wissen, das das Sein als solches betrachtet und das, was diesem an sich zur Verfügung steht. Dieses ist mit keiner Einzelwissenschaft identisch.“

Wenn **Bildung** als den Einzelfall übersteigend nicht Gegenstand einer bestimmten Einzelwissenschaft sein kann, dann ist sie dem reinen Wissen vom Sein, der ersten Philosophie oder, wie man später sagte, der **Metaphysik** zuzuordnen.

Nur in der Metaphysik kann Bildung als zweite Substanz bedacht werden und nur insofern kann Bildung Gegenstand wissenschaftlichen Fragens sein.

Bildung ist also Metaphysik des Wissens.

Wir gehen nochmals zurück zur Substanz:

ARISTOTELES fand sie über die genaue Beobachtung der Sprache. Sie ist aber nicht nur ein sprachliches Zeichen oder eine **Denkform**, sie korreliert mit dem **Sein**. Und dieses kann nur wieder eingeteilt werden in ein solches, das selbst Seinsstand hat und ein solches, das sich an einem anderen ereignet: das ens in se und das ens in alio [Metaphysik 1017 a 7 ff.]. Wir unterscheiden also, wie wir bereits sahen, zwischen **Substanz** und **Akzidens**.

Weiter wird über das Sein ausgesagt, dass es als Mögliches (dynaméi) und als Aktuelles (érgō) existiert. Das Sein hat unterschiedliche Aktualitätsstufen.

Damit stellt sich die Frage nach dem Prozess, der sich über die Realitätsstufen hin vollzieht; es geht um das Werden, in diesem Falle um das Werden, das sich als Bildung vollzieht.

Zunächst dieses:

Werden ist kein beliebiger Prozess.

In der Physikvorlesung des ARISTOTELES [188 a 31 ff.] heißt es:

„Es ist zuerst davon auszugehen, dass im Gesamtbereich des Seienden ... nichts Beliebiges aus Beliebigem entstehen kann ... denn wie könnte aus <der akzidentellen Bestimmung> ‚gebildet‘ <die Bestimmung> ‚weiß‘ entstehen? ... Vielmehr entsteht <die Bestimmung> weiß aus nicht-weiß ... und ‚gebildet‘ aus ‚nicht gebildet‘...“

ARISTOTELES meint damit Prozesse innerhalb verschiedener Abstufungsdimensionen (z. B. bei den Farben oder der Bildung).

Sodann gilt für ARISTOTELES axiomatisch:

„Alle Naturseienden befinden sich in Werdezuständen ...“. Und die Werdezustände werden gesehen als Verwirklichung des der Möglichkeit nach Seienden [Ph III 1]. So gesehen bedeutet **Bildung** ein Werden als die Verwirklichung der zunächst nur der Möglichkeit nach vorhandenen akzidentellen Bestimmung „gebildet“ beim einzelnen Individuum. Das aber heißt:

Bildung ist Selbstverwirklichung.

Ob es sich dabei nun um eine notwendige akzidentelle Bestimmung der Substanz Individuum handelt, wird das Folgende zeigen.

Nun ist es keineswegs so, dass die **Akzidenzien** rein äußerlich und zufällig auf dem Zugrundeliegenden, also der Substanz, ruhen; das Gegenteil ist der Fall:

Es gibt einen inneren Zusammenhang zwischen Substanz und Akzidens; bei der akzidentellen Bestimmung „**gebildet**“ leuchtet das unmittelbar ein; denn der konkrete Zustand erscheint uns bei jedem Träger anders, weil ja auch die

Substanz immer eine andere ist. Insofern können wir vom Akzidens auf die Substanz schließen; der Apfel fällt nicht weit vom Stamm.

Wenn wir noch einen Schritt weitergehen und die Dichotomie Substanz – Akzidens unter dem Gesichtspunkt **Stoff** und **Form**, *hylē* und *morphē* sehen, dann wird noch deutlicher, dass der amorphe, indifferente Stoff durch die Form geprägt wird.

Auf die **Bildung** gewendet:

So wie der Stoff durch die Form wahrnehmbare Realität erhält, verleiht die Bildung dem Menschen seine Qualität als seiendem Menschen:

Bildung gibt also im Prozess des Werdens dem Menschen seine **Qualität** und steuert seine Entwicklung auf ein Ziel hin.

Daher ist „gebildet“ ein notwendiges Akzidens, wie die bereits genannten 180 Grad notwendiges Akzidens des Dreiecks sind.

Nun dürfen wir nicht nur die prägende Aktivität der Form festhalten – so, dass das Zugrundeliegende (der Stoff) nur passiv bleibt; dem Stoff kommt in der Ontologie des ARISTOTELES auch eine aktivierende Rolle zu:

Seine Werdeursächlichkeit ist geradezu ein Prinzip, ebenso auch das innewohnende Individuationsprinzip; denn die Form ist zunächst gleichsam zweite Substanz und wird durch dieses Prinzip in Gemeinsamkeit mit dem Stoff erste Substanz – d. h. der individuelle, konkrete, gebildete Mensch, SOKRATES oder DEMOSTHENES oder HEIDEGGER. Im Bildungsprozess ist **das allgemein Menschliche** als **das Zugrundeliegende** (*hypokeímenon*) das **Individuationsprinzip**, also die Ursache für die Herausbildung des speziellen Individuums, dessen notwendige akzidentelle Bestimmung „gebildet“ heißt, also Ursache für die Entfaltung des gebildeten Menschen.

Wenn wir den Prozess der Bildung näher untersuchen, dann stellen wir bei ARISTOTELES wiederum eine **Dichotomie** fest:

Einerseits ergibt sich aus dem für jedes sich Bewegende gültigen Axiom, wonach alles, was sich bewegt, notwendig von einem anderen bewegt wird, dass die Bewegung und Entwicklung des Menschen als eines Naturseienden fremdbestimmt ist:

Die akzidentelle Bestimmung „gebildet“, die sich im Prozess aktualisiert, wird durch eine bereits aktualisierte Bestimmung vorgenommen bzw. durch den entsprechenden Träger, den wir **Lehrer** nennen.

Andererseits aber ist in der speziellen Metaphysik des ARISTOTELES Leben **Selbstbewegung**, so dass wir **Bildung** sehen können als Prozess, Ziel und Ende, das jeder als **Entelechie** in sich trägt. Die höchste Selbstentfaltung und Aktualisierung des der Möglichkeit nach im Menschen Vorhandenen bedeutet, durch die **Bildung** individuelle Vollendung zu finden.

Individuelle Vollendung manifestiert sich im Einzelnen als höchst möglicher Bildungsstand. Letzterer entwickelt sich schrittweise durch die Entwicklung der aktualisierenden und bewegenden Form auf das zugrundeliegende Menschsein, so dass die Fülle des für den sich entwickelnden Menschen noch im Dunklen liegenden Möglichen in das Licht des Aktuellen gehoben wird.

So haben wir eine **Korrelation** zwischen dem tragenden Menschsein und der getragenen akzidentellen Bestimmung „gebildet“, zwischen dem Denkbaren (Numenalen) und dem in das Licht Tretenden (Phänomenalen).

Von hier aus kann man den Wert der Schule und der Lehrenden nicht hoch genug ansetzen. Und eine Gesellschaft, die nicht höchste Ansprüche an Lehrerbildung stellt, versündigt sich an der Jugend und an sich selbst! Denn sie kann nicht zu dem werden, zu dem sie werden sollte und könnte.

Zwei Arten des Entwicklungsprozesses sind zu unterscheiden:

Da ist zunächst das Werden an einem zugrundeliegenden Seienden. Dieses beobachten wir, wenn wir sagen: „Ein Mensch wird gebildet“. An dem zugrundeliegenden Wesen Mensch wird die Veränderung von „ungebildet zu gebildet“ vollzogen.

Die zweite Form des Werdenden nennt ARISTOTELES die schlechthinnige – hier erfährt das Zugrundeliegende eine Wandlung, ohne sich selbst aufzugeben, es verharret im Werdeprozess wie z. B. das Erz, das Metall einer Skulptur. Auch dieses verändert seine Beschaffenheit nicht.

Damit, dass man Ziel bzw. Zweck des Menschen (gebildet zu sein) mit seiner spezifischen Form gleichsetzt, ist ausgesagt, dass **Bildung** und „gebildet sein“ **Wesensmerkmale des Menschen** sind. Dieser ist ein Naturseiendes und seine Bewegung, sein Werden, ist die Entwicklung und Entfaltung dessen, was ihm als Ziel eingegeben ist.

Die Entelechie des Menschen ist Entfaltung und Vollendung dessen, wozu er geeignet und was ihm aufgegeben ist. Der Werdende holt sich selbst ein.

Daraus ergibt sich für die paideía, dass sie, an der Entelechie teilhabend, Gegenstand der Metaphysik oder der ersten Philosophie wird; **Philosophie ist dann die Wissenschaft von der Vollendung des Menschen**. Als Vollzug ist Metaphysik Vollendungshilfe.

In der Physik [198 a 25f.] heißt es:

„Das Wesen und der Zweck sind eines.“

Bildung ist also zugleich Zweck und Wesensmerkmal des Menschen. Sie wächst im Prozess der Menschwerdung bis zum jeweiligen Höchstmaß und äußert sich in seinem Handeln.:

Der Bildung folgt die Handlung, wie das Handeln dem Sein folgt (agere sequitur esse). Bildung ist Sein. Sein ist Bildung.

d) Bildung und Erziehung

Nach der Logik und der Ontologie der Bildung wollen wir uns jetzt der Ethik und der Psychologie des ARISTOTELES zuwenden und damit nach weiteren Grundlagen für die Bestimmung dessen, was Bildung genannt wird, suchen:

Die Frage nach dem Wesen, wie sie in der Ontologie gestellt ist, kann auch auf die Ethik bezogen werden. In der Physik [Ph 199 a 8 – 9] findet sich die für die Ethik und für die Paideia wichtige Bemerkung:

„... bei allen zielgerichteten Handlungen wird um dieses Zieles willen gehandelt, Schritt für Schritt“.

Was also gewachsen, entstanden ist, ist ein Entstandensein für etwas, über Stufen in einer bestimmten Reihenfolge. Wir dürfen für die Paideia daraus entnehmen, dass der Prozess des Formwerdens, Bildung genannt, Sprünge nicht kennt, sondern ein Kontinuum ist, das sich am zugrunde liegenden Menschsein ereignet.

Daher ist jetzt die Frage nach dem **Wesen des Menschen** zu stellen.

Wir Menschen bewegen uns auf ein Ziel zu. Diese Bewegung manifestiert sich als Handlung und **Handlung** ist Grundart menschlichen Wesens. Als Ziel nennt ARISTOTELES das **agathón**, das Gute. Diese Qualität bedeutet als das Ziel die Vollendung des Menschen durch Bildung.

Ist die Bildung als Vollendung die auf das höchste entfaltete Seinsweise des menschlichen Wesens, dann kann als dessen Dimension die eudaimonía genannt werden, was man landläufig mit „Glück“ übersetzt.

Von entscheidender Bedeutung auch für den Prozess der Bildung ist dabei die folgende Feststellung des ARISTOTELES:

„Als schlechthin vollkommen nenne ich <das Gute>, das stets für sich (d. h. um seiner selbst willen) wählbar ist und niemals um eines anderen <Guten> willen. Als ein solches aber gilt im vorzüglichen Sinne das Glück“ [N.E. 1097 a 33 f.].

Wir dürfen also als zweite Substanz des Menschseins die der Möglichkeit nach vorhandene Glücksfähigkeit und als Entelechie des **individuellen Menschen**, die in der Paideia sich entfaltet, das konkrete Glück nennen.

Dann dürfte höchstes Ziel des Erziehungsprozesses das Glück des Einzelnen in je nach Maß entfalteter Bildung sein.

Bezogen auf die von ARISTOTELES in die Freiheit gesetzte und für sich ernstgenommene Individualität heißt das:

Erziehungsziel ist das in der Bildung liegende **individuelle Glück** – abgehoben von allen fremdbestimmenden Zweckmäßigkeits- und Nützlichkeitsserwägungen.

Diese Feststellung bedarf weiterer Ergänzung und Erläuterung; denn sie ist noch recht allgemein. Da bietet sich eine Frage an:

Wenn es ein spezifisches Werk des Schuhmachers gibt oder des Musikers – welches ist dann das spezifische Werk des Menschen als Menschen?

Wir hörten bereits, dass ARISTOTELES den Menschen als Naturseiendes betrachtet; im Sinne seiner eigenen Definitionsregel ist damit ein Oberbegriff gemeint. Und die spezifische Differenz?

Sie liegt darin, **dass der Mensch λόγος hat.**

Ort des λόγος ist die Seele, die ihrerseits auch noch einen alogischen Teil aufweist. Während letzterer – der den λόγος nicht hat (á-logos) – das vegetative Vermögen wie Ernährung und Vermehrung in sich birgt, bezieht sich der λόγος auf die spezifisch menschliche Tätigkeit, die ARISTOTELES auch aretē nennt. Für die Paideia wichtig ist, dass dieser Teil der Seele, die insgesamt die dem Menschen eigene Lebendigkeit darstellt, nicht von Anfang voll entfaltet ist, sondern sich im Prozess des Werdens in der Paideia entfaltet. Er ist zudem gefährdet und bedarf ständiger Unterstützung:

Menschlichkeit ist eine stets gefährdete Größe. ARISTOTELES kennt aber auch noch eine Zwischennatur zwischen dem vegetativ/vitalen (sprich alogischen) und dem logischen Teil. Diese Zwischennatur strebt zwar nach dem λόγος, kann aber auch abrutschen nach „unten“. Diese Zwischennatur ist ebenfalls Gegenstand der Paideia:

So bedeutet Paideia, die Vermittlung herzustellen zwischen „Leben“ und „λόγος“.

In diesem Sinne ist die Paideia ein Stück **Fremdbestimmung**, z. B. durch die Eltern, durch den Lehrer und die Institution Schule, aber auch – oder gar vor allem – eine Art Initialzündung für die Selbstbewegung des Menschen als eines Naturseienden auf das ihm als Möglichkeit eingegebene Ziel hin, auf das agathón, seine individuell angelegte, entfaltbare Tauglichkeit.

Erziehung kann also nicht als Dressur aufgefasst werden, sondern als begleitete Selbstbewegung auf das eigene Ziel hin. Die Notwendigkeit der Erziehung ergibt sich aus der Tatsache des dem Menschen innewohnenden Zieles, der Formbarkeit des λόγος (als λόγος pathētikós) und des genannten Strebevermögens (órexis) nach Höherem.

Das von Fall zu Fall unterschiedliche Ergebnis des Formwerdens in der Lebensgeschichte des Einzelnen ist **Bildung**.

e) Erziehung und Menschenbild

(anthropologische Bemerkungen)

ARISTOTELES nennt in seiner Metaphysik als Grundfrage allen Fragens die Frage nach dem Seienden, sofern es ist. Die Metaphysik der Bildung fragt nach dem Sein und Wesen des Menschen und sieht in seiner phýsis als Selbstkonstituierung den strukturellen Boden des Werdens.

Die **aristotelische Paideia** ist also stets **Ontologie**.

Wir müssen nun unterscheiden zwischen einem Naturseienden und dem Ergebnis der téchnē. Während im letzteren Falle das Ziel von außen vorgegeben ist (wir sprechen mit unseren Worten von Prägung), ist das Werden des Naturseienden ein Selbstgestalten, ein Werden im Sinne des Zu-sich-selber-kommens. Das Seinsziel ist im Naturseienden angelegt (entelécheia). Der Mensch trägt seine Seinsgründe in sich:

Damit ist Paideia als philosophische Besinnung die Erkenntnis, dass der Mensch ein auf Ziele angelegtes Wesen ist, und als Praxis die Hilfe zur Selbstentfaltung, „Anmessung an dieses wesenhafte Gepräge“ [BRAUN, 1974, S. 209].

Die Spezifik des Zieles und der Ausprägungsgrad werden durch den lógos bestimmt. Anders ausgedrückt:

Mit ARISTOTELES dürfen wir den Menschen als Wesen ansehen, das darauf angelegt ist, dass es vom lógos bestimmbar ist – wobei die Paideia Art und Umfang der Bestimmung leisten kann und der Einzelne diese Bestimmung in unterschiedlicher Weise an sich wirken lässt.

ARISTOTELES benennt im sechsten Buch seiner Nikomachischen Ethik [1138 b 20] die „rechte Vernunft“ (orthós lógos), die zu formen Sache der Paideia ist. In Erscheinung tritt der orthós lógos im Tätigsein und im Verhalten des Menschen.

Wessen orthós lógos durch Paideia entfaltet ist, der weiß die Mitte zwischen Handlungsextremen zu finden; er wandelt sozusagen auf einer Grenze, die durch die Mitte gekennzeichnet ist.

ARISTOTELES definiert als sittliches Wertebewusstsein (aretē) eben diese Fähigkeit, die Mitte einzuschlagen [N.E. 1106 b 36] und zu halten.

Wenn der Mensch ein Wesen ist, das durch den lógos bestimmt ist, könnte man die Bemerkung hinzufügen, dass psychologisch das Wesen des Menschen darin besteht, dass die Seele ganz allgemein dem Seienden geöffnet ist.

Diese Eigenschaft ist von Anfang an für den Menschen konstitutiv.

Wer der Wirkungsgeschichte dessen, was ARISTOTELES Seele und Seelenlehre nennt, ein wenig nachgehen möchte und in den einschlägigen psychologischen Nachschlagewerken, z. B. bei KRECH/CRUTCHFIELD – ASANGER/WENNINGER nach dem Stichwort „Seele“ sucht, findet an den entsprechenden Stelle die Stichwörter REFA, Rollenspiel und Selbstverwirklichung

bzw. Schlaf und Sexualität, aber das Stichwort „Seele“ findet man nicht. Die sog. „sozialwissenschaftliche Wende“ in der Psychologie hat das fundamentale und namensgebende Wort Seele verdrängt und nur noch die spärliche und zudem unzutreffende Definition „Psychologie ist die Wissenschaft vom Verhalten“ [ZIMBARDO, 1983, S. 3] übrig gelassen. So erging es auch mit dem Wort Bildung [SCHMIDT, 1994, S. 112 ff.]. Es wurde unter u. a. von HELLWIG BLANKERTZ unter Ideologieverdacht gestellt und als tragender Begriff aus der Erziehungswissenschaft verdrängt bzw. durch Begriffe, wie „Sozialisation“, ersetzt, auf wissenschaftlichen Kongressen der „Erziehungswissenschaftler“ lächerlich gemacht oder in der Literatur mit Verächtlichkeit behandelt [RÜGENER, 1988].

Also keine Seele in der modernen Wissenschaft von der Seele, sprich in der Psychologie, dafür aber das bedeutsame Wort von der „sozialwissenschaftlichen Wende“ in der Psychologie und die sparsame Definition „Psychologie ist Wissenschaft vom Verhalten“ [ZIMBARDO, 1983, S. 3].

Demgegenüber steht noch immer ARISTOTELES, der eine Seelenlehre mit Seele hat – aber wiederum nicht so altmodisch, wie man es früher in der Lehrerbildung gelernt hat, dass es zwei Dinge gibt, Körper und Seele usw. Er nennt die Seele die Form des Leibes, spricht von einer Einheit (in der Scholastik heißt es: **unio substantialis**) und beginnt, Seele aus Gründen der Darstellbarkeit zu gliedern, versäumt es aber nicht, auf die außerordentliche Stellung hinzuweisen, die die Wissenschaft von der Seele im Kosmos des Wissens und der Wissenschaften einnimmt [de an. 402 a 1 ff.].

„Wenn wir das Wissen zu etwas Schönerem und Ehrwürdigem rechnen, in unterschiedlicher Weise, je nachdem, ob es um Strenge geht oder um bessere und erstaunlichere Gegenstände, dann dürften wir aus diesen beiden Gründen die Erforschung der Seele mit Recht an die erste Stelle setzen.“

f) Die Seele und die Dimensionen des Wissens und Handelns

Hier könnte man noch etwas weitergehen. Den **rationalen Seelenteil** (lógos) kann man nun wiederum aufteilen:

Der eine Teil davon hat als Erkenntnisgegenstand all die Formen des Seienden [N.E. 1139 a 5 ff.], „deren Prinzipien Änderungen nicht zulassen“,

der andere Teil betrachtet dasjenige, das Veränderungen unterworfen ist [1139 a 8].

Der zuerst aufgeführte, das Unveränderliche erschließende Seelenteil ist der „Wissende“ (**epistēmōnikón**) genannt; den anderen nennt er **logistikón**. Dieser Teil berührt die menschliche Praxis, das Veränderliche, das jeder in seine

Überlegungen einbezieht. Da die spezielle Leistung dieses Teils die praktische Wahrheit ist, heißt er auch **lógos praktikós**. Er bezieht sich auf das zu Tunde und zu Produzierende. Er bedeutet praktisches Wissen, wir sagen wohl auch „**Handlungswissen**“. Dieses gipfelt für ARISTOTELES im Treffen und Halten der Mitte in wechselnden Entscheidungssituationen.

Wenn das **Streben nach der Mitte** eine Eigentümlichkeit des Menschen ist, dann ergibt sich für die Paideia, dass sie richtig einwirkt auf dieses Streben und auf den lógos, genau:

Sie bemüht sich darum, dass die Strebung des zu Erziehenden am lógos gehalten ist.

Neben diesem praktischen, **handlungsorientierten lógos** gibt es den **theoretischen lógos**, der sich mit dem Seienden als solchem, dem ewigen Sein, befasst. Diesen beiden Teilen entsprechen zwei Vermögen, auch Tugenden (aretai) genannt. Sie sind das Worumwillen der Paideia und bedeuten die höchstmögliche Entfaltung der Seele:

Es ist die **ēthische Tugend**, die dem lógos praktikós zugeordnet und Ausdruck der phrónēsis ist; sie findet Vollendung in der spezifisch menschlichen Handlungsfähigkeit. Die Paideia entwickelt diese aretē durch eine dem Charakter (ēthos) formende Gewöhnung (ēthos). Alles mündet in Handlung: „sittliche Einsicht ist Handlung“ [NE 1141 b 21].

Dem lógos theōrētikós zugeordnet ist die dianoētische Tugend; sie wird durch Belehrung entfaltet. Hierüber erfahren wir das Seiende, sofern es ist und uns selbst als Naturseiende, denen in der Paideia die Selbstkonstituierung bis zur höchsten Vollendung als inneres Seinsziel aufgegeben ist:

Höchste Vollendung, d. h. die **Einheit von Leben und entfaltetem Logos**.

Gewöhnung und Belehrung sind also die Grunddimensionen pädagogischen Handelns.

ARISTOTELES betont an vielen Stellen den Wert der individuellen Erfahrung und des konkreten Falles, so dass im Prozess der Paideia eine Egalisierung ausgeschlossen ist:

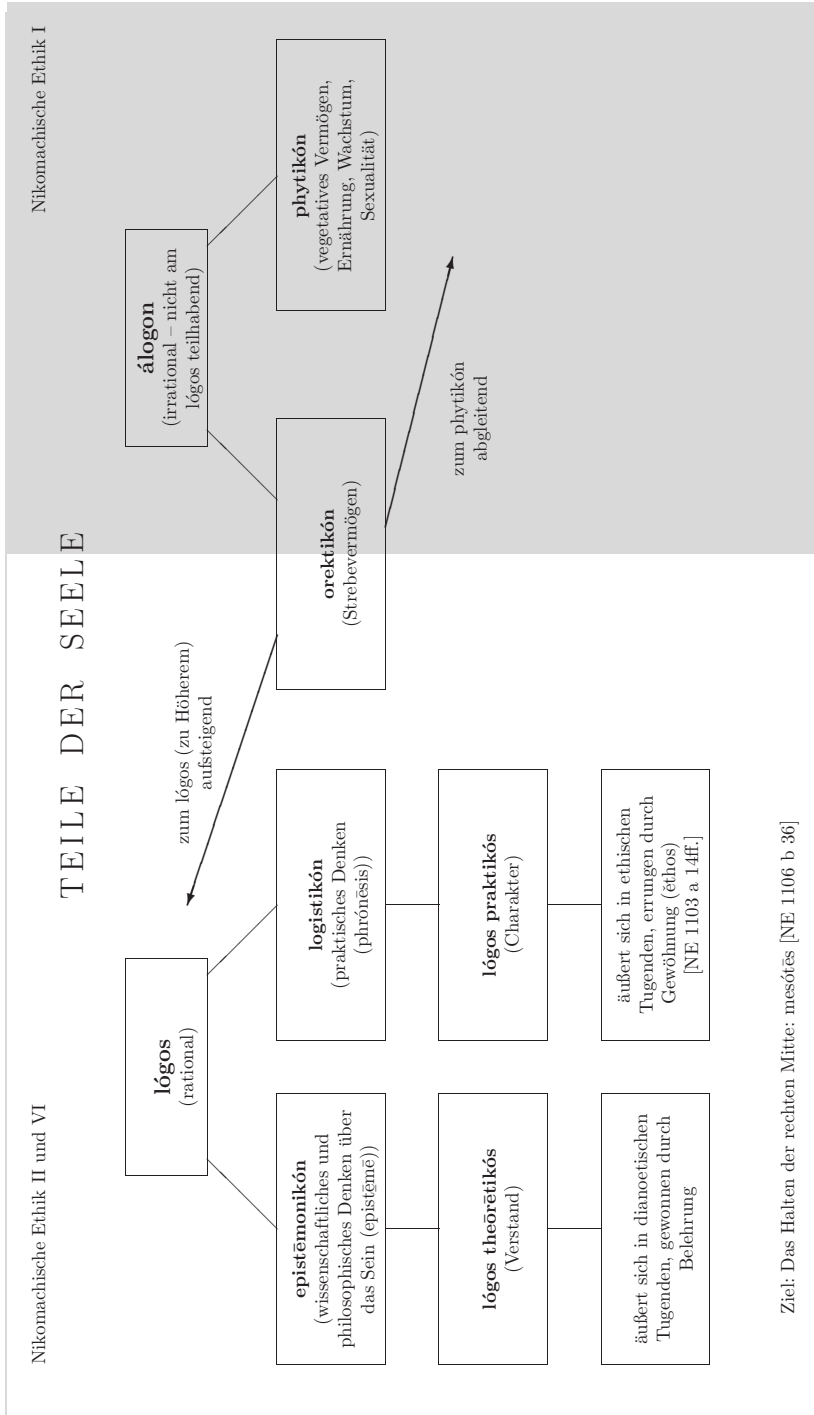
Das Leben und die Bildung eines jeden Einzelnen sind durch sich selbst gerechtfertigt, es bedarf keiner außerhalb oder jenseits liegenden Moral oder entsprechender Handlungsmaßstäbe:

Die Morallehre des ARISTOTELES ist durchaus realistisch, nicht theonom, vor allen Dingen nicht in der Nikomachischen Ethik.

Während nun jeder Einzelne für sich seine eigene, individuelle, konkrete Sittlichkeit verkörpert, stellt der Staat – die Pólis – die vollendete Fülle der Sittlichkeit dar. Er ist die „Großorganisation der Sittlichkeit“ [HIRSCHBERGER, 1979, I S. 235] und notwendige Voraussetzung für die individuelle Entfaltung; andererseits ist aber auch der Mensch definiert als ein Wesen, das seine Le-

bensmitte und Lebensfülle im Zusammenleben mit anderen findet. Der Einzelne findet seine eudaimonía nur mit anderen zusammen; erst in der Polis kann jeder Mensch seinen lógos aufs Höchste entfalten – d. h. wir sind logische und politische Wesen zugleich.

Aus all dem folgt, dass die Paideia eine öffentliche Aufgabe ist. Erst von daher erhält sie ihre Legitimation und Würde. Vielleicht wird es jetzt auch klarer, warum sich ARISTOTELES über die Paideia als öffentliche Aufgabe vorwiegend in seiner Abhandlung über die Politik äußert.



5. Anmerkungen zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte

Wie man sieht, liefert ARISTOTELES im umfassenden Sinne Stichworte, Fragen und auch Lösungen, die das nachfolgende Denken bis heute mehr oder weniger bewusst oder mehr oder weniger direkt begleiten.

Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte ist dabei recht wechselvoll und es fällt auf, dass uns seine zur Veröffentlichung bestimmten exoterischen Schriften so gut wie gar nicht (oder wenn, dann nur in Fragmenten) erhalten sind.

Seine esoterischen Lehrschriften wurden erst im ersten Jahrhundert vor Christus bekannt durch den Peripatetiker ANDRONIKOS von Rhodos. Erstaunlicherweise gab es im Peripatos kein ernsthaftes Interesse, das Werk des ARISTOTELES als Ganzes weiterzuentwickeln [FLASHAR in UEBERWEG, 1983, S. 448]. Man spricht auch vom „Totenschlaf der aristotelischen Philosophie“.

Die Kommentierung seiner esoterischen Lehrschriften (v. a. der logischen, aber auch der Schriften zur Ethik, Physik und Metaphysik) blieb bis ins dritte Jahrhundert nach Christus in den Händen der Peripatetiker und ging dann auf die Neuplatoniker über. Sie blieb im griechischsprachigen Raum ungebrochen bis zur Eroberung Konstantinopels durch die Türken 1453.

Anders als die Peripatetiker, die sich um „Abgrenzung der aristotelischen Philosophie gegen die Lehren anderer Schulen“ [FLASHAR, a. a. O., S. 449] bemühten, ging es den Neuplatonikern (PORPHYRIOS, JAMBlichOS, THEMISTIOS, SIMPLIKIOS, BOETHIUS) um die Harmonisierung und Verschmelzung der Lehren der platonischen und der aristotelischen Schule. Eine besondere Brückenfunktion hatten die logischen Schriften (das *órganón*), als sich in Alexandria aristotelisches und christliches Denken trafen.

Intensiv war die Auswirkung aristotelischen Denkens im islamischen Kulturkreis. Schon vom 7. Jahrhundert an fanden die Griechen Zugang zur arabischen Welt, zunächst in der Gestalt der großen Mediziner HIPPOKRATES und GALEN, auch des EUKLEIDES und PTOLEMAIOS; dann aber richtete sich das Interesse auf alle Schriften des ARISTOTELES, die im „Hause der Weisheit“ (830 in Bagdad durch den Abbasidenkalifen al-Mamún gegründet) unter dem Schuloberhaupt HUNAIN IBN ISHAQ ins Arabische übersetzt worden sind. Diese innerislamische Aristotelesrenaissance wurde mit der Eroberung Bagdads durch die Türken (1055) bis heute beendet. Jedoch legten die griechisch-arabischen Gelehrten, die vom 9. Jahrhundert an in den Westen (nach Sizilien und Spanien) übersiedelten [FLASHAR, a. a. O., S. 450], die Grundlage für den lateinischen Aristotelismus, d. h. für die arabischen Aristoteleskommentare (z. B. von AVERROES), die ins Lateinische übersetzt worden sind (v. a. in Palermo und Toledo).

Neben der Rezeption der Aristotelesschriften und deren Kommentaren aus dem Arabischen findet sich ein Rezeptionsstrang, der an das Griechische anknüpft und durch die Schule von Chartres, insbes. aber durch den Ordensmann WILHELM VON MOERBEKE (Mitte des 13. Jahrhunderts) repräsentiert ist. Letzterer machte den Westen bekannt mit der Politik des ARISTOTELES (und v. a. mit dem sich dort findenden Menschenbild); deren Stelle hatte bei den syrisch-arabischen Autoren die platonische Politik eingenommen.

Aber auch andere Schriften des ARISTOTELES wurden bekannt, v. a. durch die umfangreichen Texterklärungen und Darstellungen aller bedeutenden Schriften des ARISTOTELES, wie sie ALBERTUS MAGNUS vorgenommen hat. Es ist sein besonderes Verdienst, die Vereinbarkeit des Aristotelismus mit der christlichen Lehre beschrieben zu haben. Um letzteres bemühte sich auch mit großem Erfolg THOMAS VON AQUIN. Es ging dabei insbesondere um die Lehre von der Ewigkeit der Welt, die Beweise für die Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele.

Trotzdem gab es immer wieder ARISTOTELES-Verbote der katholischen Kirche:

Für die Artistenfakultät zu Paris sind allein fünf kirchliche Verbote zu nennen, die sich auf die Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik erstrecken (z. B. 1215 durch ROBERT VON COURÇON im Auftrage des Papstes INNENZ III).

Aber es wurde schließlich 1255 für diese Fakultät festgelegt, dass die Logik, Naturphilosophie und die Ethik des ARISTOTELES in den Vorlesungen zu behandeln sind. Seit dieser Zeit bestimmt das Studium des ganzen ARISTOTELES die philosophische Lehre der mittelalterlichen Universität.

Es muss aber auch von einer Besonderheit gesprochen werden:

Der scholastische Aristotelismus war dominiert vom Anspruch der katholisch-orthodoxen Theologie und der katholischen Kirche, dass die christliche Offenbarungswahrheit Vorrang hat und dass Kirche Hort der Offenbarungswahrheit ist. Der Einsicht der Kirche gegenüber hat der Einzelne, sollte er zu anderen Denkergebnissen kommen, zurückzustehen; der mittelalterliche Transzendentalismus, ein in sich geschlossenes Weltbild, entwertete das Recht des Einzelnen auf seine eigene Individualität und das Recht, das „Hier“ und „Jetzt“ zu betonen.

Wissenschaft war **Buchwissenschaft** geworden, die **Empirie**, von ARISTOTELES als Quelle des Wissens in Gültigkeit gebracht, wurde vernachlässigt und es entwickelte sich die so genannte Autoritäten-Methode, eigentlich ein Abfall von ARISTOTELES.

Statt eigener Forschungen befragte man die kanonisierten klassischen Autoritäten; es wurde nur noch nachvollzogen. Das Unvermögen, das bereits von ARISTOTELES freigesetzte Wesen des Menschen als Individualität zu sehen,

ging sogar so weit, dass man unfähig wurde, die menschlichen Lebensabschnitte – z. B. die Kindheit – zu sehen:

Das Jesuskind im Erfurter Dom auf dem Schoße der Mutter ist ein Mann mit Bart!

Es konnte nun nicht ausbleiben, dass es an den Universitäten zu schweren Auseinandersetzungen kam, als eine neue Bewegung, besser ein **neues Bildungsparadigma**, von Italien her aufkam:

Die Vertreter dieser Bewegung, an der Spitze in Italien PETRARCA, in Deutschland später MELANCHTHON und ERASMUS, nannten ihre Studien „humanistische“, wir sprechen seit FRIEDRICH IMMANUEL NIETHAMMER (1808) vom **Humanismus**, dessen Wirksamkeit zwischen 1470 und 1536, dem Todesjahr des ERASMUS, liegt. Dieses neue Paradigma soll jetzt mit einigen Worten beschrieben werden:

Es war bereits dargestellt, dass ARISTOTELES nur im lateinischen Gewande gelesen werden konnte – und das durch die Vermittlung der Kirche. Dem lag eine Geisteshaltung zugrunde, die in der Kirche, nicht aber in der eigenen Urteilskraft die letztlich entscheidende Instanz für wahr und falsch sah. So wurde Aristoteles verfremdet und seine Wissenschaft sowie Bildungstheorie pervertiert.

Das änderte sich mit den Auseinandersetzungen um Konstantinopel und schließlich mit der Eroberung (1453) der Stadt und der Ermordung des Großteils der Bürger durch die Türken:

Griechische Gelehrte – hier sei nur der spätere Kardinal BESSARION genannt – trugen die griechische Literatur und Philosophie nach Westen. So wurde die Sprache der Schriften des ARISTOTELES, das Griechische, das seit dem Untergange Westroms in Vergessenheit geraten war, Substanz des neuen Bildungsparadigmas. Und mit der Erschließung der Sprache einher ging die Erschließung der Quellen – „ad fontes“ (= „zu den Quellen“) hallte der Ruf der Humanisten.

Eine wichtige Quelle war im Mittelalter irgendwie versiegt:

Es handelt sich um die **Naturwissenschaften**. An ihnen bestand kein so großes Interesse, d. h. man las die naturwissenschaftlichen Autoren einfach nicht.

Das war nun mit dem Aufkommen dieses neuen Bildungsparadigmas ganz anders:

Man las nicht nur – man sicherte die Texte und druckte sie ab, wie der geniale ALDUS MANUTIUS zu Venedig. Und aus der **Textwissenschaft** entstand nach der Prüfung die **Naturwissenschaft**:

Es ist geradezu rührend zu lesen, wie der Ermländer Domherr KOPERNIKUS sich um die antiken Texte zu den Bewegungen der Sphären des Weltalls



Philosophia

bemüht hat. Und er konnte auch deswegen weiterkommen, weil ein Humanist vor ihm bereits eine wichtige Quelle gesichert und gedruckt hat:

Es handelt sich um die astronomische Schrift des PTOLEMAIOS, herausgegeben von REGIOMONTANUS 1446 in Venedig, mit dem arabischen Titel *Almagest* (*syntaxis megálē* = große Sammlung, ursprünglich *syntaxis mathēmatikē*).

Wissenschaftlich leitet das Denken des KOPERNIKUS eine Wende ein – eben die **kopernikanische Wende**, aber sie ist auch Ausdruck eines neuen, eben des alten aristotelischen Menschenbildes, das nun wieder durchbricht, wenn die prüfende Individualität, die eines autoritären Mittlers nicht bedarf, in ihr Recht eingesetzt wird.

Humanismus bedeutet so nicht nur eine neue Einstellung zur Wissenschaft, er bedeutet auch neue Wissenschaften selbst, eben die Neubegründung der Naturwissenschaften, was gewiss verwunderlich erscheinen dürfte!

Ein Paradoxon ist noch zu erwähnen:

Durch die intensive Inanspruchnahme des ARISTOTELES in der Scholastik tritt jetzt die Bedeutung seines Namens, z. B. gegen den des PLATON, zurück; denn der Humanismus ist zutiefst antischolastisch und antidogmatisch.

Man beruft sich zwar in der praktischen Philosophie noch auf ARISTOTELES und MELANCHTHON wird sein glänzender Interpret; aber die Wirkung seines Namens bleibt blass. Hoch virulent hingegen werden seine Gedanken allenthalben wiedergeboren, ohne dass man sich des eigentlichen Ursprungs bewusst wird – bis zum heutigen Tage. Erst heute gibt es neben der Renaissance der Ideen auch eine Renaissance des Namens in der allgemeinen wissenschaftlichen Diskussion – ARISTOTELES.

E ANHANG

1. Werke und Literatur

- van Ackeren, M.:** Platon verstehen. Themen und Perspektiven. Darmstadt 2004
- Apelt, O.:** Platon. Sämtliche Dialoge. 7 Bände, Hamburg 1993
- Assmann, C.:** Das kulturelle Gedächtnis. München 1992
- Assmann, J./Assmann, C./Hartmeier, C.:** Schrift und Gedächtnis. München 1983
- Bengtson, H.:** Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit. München 1969 (4. Auflage). In: Handbuch der Altertumswissenschaft, 3. Abteilung, 4. Teil
- Benson, H.H.:** Essays on the philosophy of Socrates. New York/Oxford 1992
- Bilinski, B.:** il pitagorismo di Niccolo Copernico. 1977 (Ort unbekannt)
- Böhme, G.:** Wirkungsgeschichte des Humanismus im Zeitalter des Rationalismus. Darmstadt 1984
- Böhme, G.:** Bildungsgeschichte des Europäischen Humanismus. Darmstadt 1986
- Böhme, G.:** Der Typ Sokrates. Berlin 1998 (2. Auflage)
- Bonitz, H.:** Platonische Studien. In: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien 33 (1860), Berlin 1886 (3. Auflage)
- Bonitz, H.:** Aristoteles Metaphysik etc., Griechisch – Deutsch. Hamburg 1982
- Bordt, M.:** Platon. Freiburg (ohne Jahresangabe)
- Brandt, R./Schmidt, St.:** Mythos und Mythologie (insbes. der (Hrsg.) Beitrag von Arbogast Schmidt zum Mythos bei Platon) Berlin 2004
- Braun, E.:** Aristoteles und die Paideia. Besorgt und übersetzt von Edmund Braun, Paderborn 1974
- Bröcker, W.:** Platos Gespräche. Frankfurt/Main 1985

- Brun, J.:** Sokrates. Paris 1991
- Buchheim, Th./FLASHAR, H. King, R. A. H. (Hrsg.):** Kann man heute noch etwas Anfangen mit Aristoteles? Hamburg 2003
- Bubner, R.:** Innovation des Idealismus. Göttingen 1995
- Burnet, J.:** Greek Philosophy. Bd. I, London 1950
- Charpa, U.:** Aristoteles. Frankfurt/M./New York 1991
- Croust. A.-H.:** Sokrates. Man and myth. London 1957
- Dirlmeier, F.:** Aristoteles. In: Jahrbuch für das Bistum Mainz 5, 1950, S. 161 ff.
- Dirlmeier, F.:** Aristoteles – Nikomachische Ethik. Übersetzt und kommentiert. Berlin 1983
- Döring, A.:** Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem. München 1895
- Döring, K.:** Der Sokrates der platonischen Apologie und die Frage nach dem historischen Sokrates. In: Würzburger Jahrbücher 13 (1987) S. 75 ff.
- Düring, I.:** Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg 1966 (Nachdruck 2005)
- Düring, I.:** Aristoteles. In: RE, Suppl. 11, (1968) Sp. 159–336
- Dupréel, E.:** La légende socratique et les sources de Platon. Brüssel 1922
- Ebert, Th.:** Sokrates als Pythagoreer. Stuttgart 1994
- Erler, M./Graeser, A.:** Philosophen des Altertums. Darmstadt 2000
- Erler, M.:** s. UEBERWEG, (hrsg. von PLASHAR), Band 2/2
- Ferber, R.:** Warum hat Platon die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben? München 2007
- Figal, G.:** Sokrates. München 1995
- Findlay J.A.:** The written and the unwritten Doctrines. London 1974
- Findlay, J.A.:** Platon und der Platonismus. Eine Einführung. Weinheim 1994
- Flashar, H. (Hrsg.):** s. Ueberweg, F.: Grundriss ... etc.
- Fleischer, M.:** Hermeneutische Anthropologie. Berlin 1976
- Frede, D.:** Platons Phaidon. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele. Darmstadt 1999
- Friedländer, P.:** Platon, Berlin 1964-1975 (3 Bände)
- Gadamer, H.G.:** Gesammelte Werke (Bände 5-7). Tübingen 1985 ff.
- Gaiser, K.:** Platons ungeschriebene Lehren. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule. Stuttgart 1963

- Gigon, O.:** Die Sokratesdoxographie bei Aristoteles. In: Museum Helveticum 16; 1959, S. 174 ff.
- Gigon, O.:** Gegenwärtigkeit und Utopie. Zürich und München 1973
- Gigon, O.:** Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte. Bern 1979 (3. Auflage)
- Gigon, O.:** Sokrates. Tübingen, Basel 1994
- Gompertz, T.:** Griechische Denker. Geschichte der Antiken Philosophie. Leipzig 1896 ff.; 3 Bände, Nachdruck Berlin 1973 (hrsg. Von H. Gompertz)
- Goody, J.:** Entstehung und Folgen der Schriftkultur. Frankfurt/Main 1991
- Gower, B.S./Stokes, M.C.:** Socratic questions. London, New York 1992
- Graeser, A.:** Die Philosophie der Antike. München 1999 (2. Auflage)
- Guardini, R.:** Der Tod des Sokrates. Düsseldorf 1987
- Gudeman, A.:** Aristoteles (perí poiētikēs). Berlin und Leipzig 1934
- Guthrie, W.K.C.:** A History of Greek Philosophy, 6 Bände, Cambridge 1962 – 1981
- Guthrie, W.K.C.:** Socrates. Cambridge etc. 1971
- Harder, R.:** Kleine Schriften. München 1960
- Hartmann, N.:** Platons Logik des Seins. Gießen 1909.
- Hasse, D.N.:** Urzeugung und Weltbild: Aristoteles - Ibn Ruschd – Pasteur, Hildesheim 2006
- Heidegger, M.:** Platons Lehre von der Wahrheit. Bern 1954 (2. Aufl.)
- Heidegger, M.:** Wegmarken. Frankfurt/M. 1996
- Heitsch, E.:** Wege zu Platon, Göttingen 1992
- Heitsch, E.:** Platon und die Anfänge seines dialektischen Philosophierens. Göttingen 2004
- Hirsch, W.:** Platons Weg zum Mythos. Berlin und New York 1971
- Hirschberger, J.:** Geschichte der Philosophie. Band I. Freiburg 1948 (ff.), 11. Auflage 1976
- Hoffmann, M.:** Sokrates – Bilder in der europäischen Geistesgeschichte. Aachen 2006
- Horster, D.:** Das sokratische Gespräch etc.. Opladen 1994
- Jaeger, W.:** Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1985 (2. veränderte Auflage)
- Jaeger, W.:** Paideia – die Formung des griechischen Menschen. Berlin, New York 1989
- Janka, M./Schäfer Chr.:** Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen. Darmstadt 2002

- Jaspers, K.:** Die maßgebenden Menschen – Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus. München 1964
- Joël, K.:** Geschichte der antiken Philosophie. Berlin 1893, Tübingen 1921 (Band I)
- Kessler, H.:** Sokratismus. Bewegung und Bund. Mannheim 1975
- Kessler, H.(hrsg.):** Sokrates. Gestalt und Idee, Zug 1993
- Kessler, H.:** Sokrates. Geschichte, Legende Spiegelungen, Zug 1995
- Klafki, W.:** Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, Beiträge zur kritisch- konstruktiven Didaktik. Weinheim und Basel 1985
- Knab, R.:** Platons Siebter Brief. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar. In: Spudasmata Band 110. Hildesheim 2006
- Kniest, Chr.:** Sokrates zur Einführung. Hamburg 2003
- Kobusch, Th./ Mojsisch, B.:** Platon, seine Dialoge in der Sicht neuerer Forschungen. Darmstadt 1996 (darin: Krämer, H.: Platons Ungeschriebene Lehre (S. 249 ff.)
- Kobusch, Th./ Mojsisch, B.:** Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus. Darmstadt 1997.
- Krämer, H.:** s. KobuschMojsisch, Nr. 76, S. 249 ff.]
- Kuhn, H.:** Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik. Berlin 1934, München 1959
- Landmann, M.:** Der Sokratismus etc.. Basel 1943
- Leider, K.:** Sokrates. Lübeck 2001
- Leisegang, H.:** Platon. In: RE Bd. 20, 1950 Sp. 2342 ff.
- Maier, H.:** Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Tübingen 1913
- Mazel, J.:** Socrate. Paris 1987
- Mehlig, H.:** Weisheit des alten Indien. Leipzig und Weimar 1987, 2 Bände
- Meyer, H.:** Leitfaden der Unterrichts- vorbereitung. Berlin 2007
- Mueller-Goldingen, Chr.:** Aristoteles. Eine Einführung in sein philosophisches Werk. Hildesheim 2003
- Natorp, P.:** Platons Ideenlehre. Leipzig 1921, Hamburg 1994
- Naumann, H.:** Die Gestalt des Sokrates und ihre Wirkungen auf die Weltliteratur. In: Der Altsprachliche Unterricht 12 (1969), S. 62 ff.
- Nelson, L.:** Die sokratische Methode. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Band 1, Hamburg 1970
- Patzer, A.:** Der historische Sokrates. In: Wege der Forschung, Band 585. Darmstadt 1987 (eine sehr gute Übersicht über die Quellen und Sokratesbilder)

- Pestalozzi, K. (Hrsg.):** Der fragende Sokrates. Stuttgart und Leipzig 1999, Colloquium Rauricum Band 6
- Pieper, J.:** Kümmert euch nicht um Sokrates. Freiburg 1993
- Plötz, K.:** Auszug aus der Geschichte. Würzburg 1968 ff.
- Postman, N.:** Das Technopol, Frankfurt/Main 1992
- Praechter, K.:** s. Ueberweg, F.: Grundriss ... 1953
- Reale, G.:** Zu einer neuen Platoninterpretation. Paderborn 1993
- Reitzenstein, R.:** Die Hellenistischen Mysterienreligionen. Leipzig/Berlin 1927 (Nachdruck 1956)
- Riedel, M.:** Hegel und die antike Dialektik. Frankfurt/Main 1990
- Ritter, C.:** Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. 2 Bände. München 1910 – 1923
- Ross, W.D.:** Aristotle. London 1945
- Ross, W. D.:** Plato's theory of ideas. Oxford 1951
- Rudolph, E.:** Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon. Darmstadt 1996
- Rügener, W.:** Die allgemeine Bildung der knechtischen Werkzeuge... In Oldenburger Vordrucke 1988, Heft 40
- Sayre, K.-M.:** Late Ontology. Princeton/N.Y. 1983
- Schäfer, Chr.:** Platon-Lexikon. Darmstadt 2007
- Schelia, R. v.:** Dion. In: Das Erbe der Alten. 2. Reihe, Heft 25; 1934
- Schiemann, G. Mersch, D., Böhme, G.:** Platon im nachmetaphysischen Zeitalter. Darmstadt 2006
- Schleiermacher, F.:** Über den Wert des Sokrates als Philosoph. In: Ders.: Sämtliche Werke III 2, 1838
- Schmid, W.:** Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt/M. 1998
- Schmidt, A.:** Das Gymnasium im Aufwind. Entwicklung, Struktur, Probleme seiner Oberstufe. Aachen 1994
- Schmidt, A.:** Die Geburt des Logos bei den frühen Griechen. Berlin 2002
- Schmitt, A.:** Die Moderne und Platon, Stuttgart 2003
- Schmitt, A.:** s. o. bei Schieman/Mersch/Böhme, S. 71 ff.
- Spranger, E.:** Das Rätsel Sokrates. In: Blätter für Lehrerfortbildung 6, 1954, (S. 241 ff.)
- Stenzel, J.:** Sokrates. In: RE, 2. Reihe, 3. Band, Sp. 811 ff., Stuttgart 1927
- Szlezák, Th.A.:** Platon und die Schriftlichkeit. Berlin und New York 1985

- Szlezák, Th. A.:** Platon lesen. Stuttgart, Bad Cannstadt 1996
- Taylor, C.C.W.:** Sokrates. Aus dem Englischen von Katja Vogt. Freiburg, Basel, Wien (ohne Jahresangabe)
- Thiel, D.:** Platons Hypomnemata etc. Freiburg und München 1993
- Thomas, R.:** Literacy and Orality. Cambridge 1992
- Ueberweg, F.:** Grundriss der Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Die Philosophie des Altertums. Tübingen 1953 (Nachdruck der 12. Auflage (von 1925), hrsg. von K. Praechter
- Ueberweg, F.:** Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg – völlig neu bearbeitete Ausgabe: Die Philosophie der Antike, hrsg. von H. Flashar, Band 2/1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin. (Der Beitrag zu Sokrates und der Sokratik stammt von K. Döring.) Basel 1998.
- Band 2/2: Platon, von Michael Erler, Basel 2007.
- Band 3: Ältere Akademie (H.-J. Krämer), Aristoteles (H. Flashar), Peripatos bis zur römischen Kaiserzeit (F. Wehrli), Basel, Stuttgart 1983
- Usener, S.:** Isokrates, Platon und ihr Publikum. Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrh. v. Chr. Tübingen 1994
- Villers, J.:** Das Paradigma des Alphabets. Platon und die Schriftbedingtheit der Philosophie. Würzburg 2005
- Waldenfels, B.:** Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis. Meisenheim/Glan 1961 (Monographien zur philosophischen Forschung)
- Werner, J.:** Der Stückeschreiber und der Sohn der Hebamme. Brecht und das Erbe. Stuttgart/Leipzig 1998 (Sitzber. der Sächs. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Kl. Band 136)
- Wilamowitz-Moellendorf, U.v.:** Platon - sein Leben und seine Werke. Berlin 1919-1920 (2 Bände), (5. Auflage, bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Snell), Berlin 1959
- Windelband, W./ Heimsoeth, H.:** Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1957
- Zehnpfennig, B.:** Platon zur Einführung. Hamburg 1997
- Zimbardo, P.G.:** Psychologie. Berlin, Heidelberg, New York, Tokio 1983

2. Register

a) Namen; Personen, Gottheiten und geographische Bezeichnungen

Die Lebensdaten sind sehr oft nur Näherungswerte, die einen Anhalt geben sollen

Ábdēra	- Stadt in Thrakien (Nordgriechenland), Geburtsort von Demokrit und Protagoras
Achäer	- anderes Wort für Griechen (auch Danaer oder Argiver)
Achaía	- Landschaft in der nördlichen Peloponnes
Achilleús	- griechischer Held vor Troia, s. Thetis
Adeímantos	- Bruder des Platon
Aétios	- Doxograph (etwa um 100 n. Chr.)
Ádōnis	- Gott der Vegetation, der Jugend und Schönheit, aus Phönizien (Libanon) stammend, Geliebter der griechischen Göttin der Liebe Aphrodite
Ägäis	- Meer zwischen Griechenland und Kleinasien
Agamémnōn	- Sohn des Atreus (daher Atride genannt), Oberkommandierender der Griechen vor Troia
Ajas, auch Aias	- Sohn des Telamon, König von Salamis, nach Achilleus der Stärkste der Griechen
aidōs	- w. Schamgefühl, zu einer göttlichen Person erhöht: AIDŌS
Aígisthos	- Liebhaber der Frau des Agamemnon und dessen Mörder; wird von Orestes, dem Sohn des Agamemnon, getötet (Blutrache), s. Klytaimestra
Ainēsidēmos	- griechischer Philosoph der Skepsis, um 40 v. Chr.
aithēr	- w. das strahlende Himmelslicht (Äther), zur göttlichen Person erhöht: AITHĒR
Akádēmos	- Halbgott, der in einem athenischen Hain verehrt wurde; nach diesem wurde die platonische Schule Akademie benannt.
Akrágas	- lat. Agrigentum, Stadt auf Sizilien
Albertus Magnus	- Albert der Große (1200–1280), Dominikanermönch, bedeutender aristotelischer Gelehrter des Mittelalters,

	Lehrer des Thomas von Aquin an der Ordenshochschule zu Köln
Alexandría	- Stadt im heutigen Ägypten, 331 v. Chr. von Alexander dem Großen gegründet, in der Antike Standort einer einmaligen Forschungseinrichtung (Museion) und einer alles Schrifttum der Vergangenheit und Gegenwart erfassenden riesigen Bibliothek, von der römischen Soldateska unter Caesar verbrannt
alexandrinisch	- wie in Alexandria üblich
Aléxandros	- auch Alexander, „der Große“ genannt, 356–323 v. Chr.
Aléxandros	- von Aphrodisias (Ort östlich von Milet in Kleinasien), griech. Philosoph des Peripatos, um 200 n. Chr.
Alkibiádēs	- aus Athen, 450–404, umstrittener Politiker, der zeitweilig zum Kreis um Sokrates gehörte; der Name erscheint als Titel zweier unter dem Namen des Platon überlieferter Dialoge
Amasis	- auch Ahmose, ägyptischer Pharao, 570–526 v. Chr., Freund der Griechen
Ambrōsius	- von Mailand, Kirchenlehrer, 340–397 n. Chr.
Ameipsías	- Komödiendichter, errang 423 vor Aristophanes (mit den „Wolken“) bei den Theaterfestspielen (Dionysien) in Athen den zweiten Platz
Ammōnios Sakkās	- platonischer Philosoph, Lehrer des Plotin in Alexandria von 232–242 n. Chr., geb. um 175, gest. um 242
Amos	- ältester Prophet des alten Testaments, um 760 v. Chr.
Amphípolis	- Stadt im nördlichen Griechenland am Flusse Strymon, kontrollierte die westöstliche Landroute, d. h. strategisch wichtig
anánkē	- w. Zwang, Notwendigkeit
Anaxagórās	- griechischer Philosoph, um 499–428 v. Chr., lehrt die endlose Vielfalt der Stoffe und den <i>nus</i> (Geist) als Bewegungsursache
Anaxímandros	- auch Anaximander, um 611–546 v. Chr., griechischer Philosoph
Anaximénēs	- griechischer Philosoph, um 585–528 v. Chr.
Andrónikos	- von Rhodos, erster Redaktor der Schriften des Aristoteles, Leiter der Schule des Aristoteles von 70–50 v. Chr.

Anselm	- Erzbischof von Canterbury, 1033–1109 n. Chr., früh-scholastischer Philosoph, lehrt die Identität von Glauben und Wissen (credo, ut intelligam – ich glaube, damit ich verstehe)
Antiochien	- griech. Antiócheia, lat. Antiochía, damalige Hauptstadt Syriens, 500000 Einwohner zur Zeit der römischen Kaiser, am Oróntēs (heute Asi Nehri) gelegen, heute Antakya (südöstl. Türkei),
Antíochos	- aus Askalon (Palästina), Begründer der 5. Akademischen Schule, ca. 130–68 v. Chr.
Antiphōn	- 1. griech. Tragödiendichter, in Syrakus lebend, ca. 430–367 v. Chr. 2. der jüngste Bruder des Platon
Antoninus Pius	- lat. Titus Aelius Hadrianus Antoninus Pius Augustus, römischer Kaiser von 138–161, verlegte den nordenglischen Hadrianswall weiter nach Norden, 19.09.86–07.03.161., s. Hadrian
Apamēa	- griech. Apámeia, bedeutende hellenistische Stadt am Oróntēs (in Syrien)
Aphrodisiás	- Ort östlich von Milet in Kleinasien
Aphrodítē	- T. des Zeus, Göttin der Liebe, Helferin des Paris und der Troer
apthitómētis	- w. mit unzerstörbarer Weisheit, Beiname des griech. CHRONOS (s. dort)
Apollódōros	- Grammatiker und Historiker, gest. nach 120 v. Chr.
Apóllōn	- S. des Zeus und der Leto, Zwilling Bruder der Artemis; sendet die Pest in das Lager der vor Troia kämpfenden Griechen, weil deren Ober-Kommandeur Agamemnon seine Priesterin Chryseis vergewaltigt und als seine Geliebte missbraucht hat; nach seinem Beinamen Lýkeios gab es in Athen eine geweihte Stätte, das Lýkeion, das zugleich auch die Bezeichnung für die Schule des Aristoteles war
Apuleius	- lat. Lucius Ap(p)uleius, römischer Schriftsteller, lebte in Karthago, platonischer Philosoph (legte den Grund für die Platonrezeption im lat. Westen), vom christl. Theologen geschätzt, geb. um 125 n. Chr.
Archélaos	- makedonischer König, 414–399 v. Chr., bekannt als Gönner und Freund von Gelehrten und Künstlern
Archimēdēs	- griech. Mathematiker und Mechaniker, in Syrakus lebend, ca. 285–212 v. Chr.

ANHANG

Archýtās	- Pythagoreer aus Tarent (das y in diesem Wort ist lang)
Árēs	- S. des Zeus und der Hēra, Gott des Krieges, Freund der Troer
Arginusen	- drei kleine Inseln bei Lesbos; die Athener besiegten dort die Spartaner, verurteilten (406) im sog. Arginusenprozess die verantwortlichen athenischen Offiziere en bloc, weil sie bei aufkommendem Sturm die Schiffbrüchigen nicht geborgen haben, gegen den Protest des Sokrates
Argiver	- s. Achäer
Aristarchos	- auch Aristárch von Samos, griech. Astronom, entwarf das heliozentrische System, bestimmte Entfernungen zwischen Himmelskörpern, ca. 310–230 v. Chr.
Aristéas	- 2. Jahrhundert v. Chr.; Verfasser eines Briefes über die Entstehung der griechischen Übersetzung der 5 Bücher Moses (s. Pentateuch und Thora)
Aristōn von Chios	- Stoiker des 3. vorchristlichen Jahrhunderts, geistiger Lehrer des Mark Aurel
Aristophánēs	- athenischer Komödiendichter, 445–385 v. Chr., schrieb z. B. „Die Vögel“, „Die Wolken“ und „Lysistrate“
Aristotélēs	- griech. Philosoph, 384–322 v. Chr., Verfasser u. a. der Physik, Metaphysik, Nikomachischen Ethik
Aristóxenos	- von Tarent, Musiktheoretiker, Musikgeschichtler des Peripatos, geb. um 376 v. Chr.
Arkesilāos	- griech. Platoniker, ca. 316–241 v. Chr., Begründer der mittleren Akademie
Askálōn	- Stadt in Palästina, heute Israel, nördl. Gaza gelegen
Askra	- Heimatort des Hesiodos, in Mittelgriechenland am Berge Helikōn gelegen
Assos	- Stadt im nordwestlichen Kleinasien
átē	- w. Verblendung, Schaden, Schuld, zur göttlichen Person erhöht: ÁTĒ
Athēnā	- auch Athene, Beiname: Pallas, T. des Zeus, vor Troia auf Seiten der Griechen; Odysseus und Achilleus sind ihre besonderen Lieblinge
Áthōs	- Halbinsel in Nordgriechenland, heute autonome Mönchsrepublik
Atride	- S. des Atreus: Agamemnon

Átropos	- griech. Göttin (die „Unabwendbare“), eine der drei Schicksalsgöttinnen (Moirai), sie durchtrennt den Lebensfaden eines Menschen
Áttalos II	- König von Pergamon an der kleinasiatischen Küste, 210–138 v. Chr., König seit 159
Attís	- s. Kybele
Augustinus	- Bischof von Hippo in Nordafrika, 354–430 n. Chr., Philosoph der Patristik, Kirchenlehrer
Augustus	- eig. Gaius Julius Caesar Octavianus Augustus, erster römischer Kaiser, regierte von 30 v. Chr. bis 14 n. Chr., geb. 63 v. Chr., adoptiert von Caesar im Jahr 45 v. Chr.
Averroes	- arab. Ibn Ruschd (1126 – 1198) berühmter arabischer Aristoteles-Kommentator, dessen Kommentare ab 1230 ins Lateinische übertragen worden sind; er vermittelte den Aristoteles an die europäische Scholastik und galt im Mittelalter als der Aristoteleskommentator schlechthin
Bendís	- athenische Staatsgöttin, aus Nordgriechenland (Thrakien) eingeführt, mit Artemis gleichgesetzt
Benedikt	- lat. Benedictus, begründete das abendländische Mönchstum, gründete 529 das Kloster auf dem Monte Cassino, 480–547
Bessarion	- Humanist, 1403–1472, erzogen in Konstantinopel, Kardinal (seit 1439), verpflanzte griechische Philologie und Philosophie in den Westen; seine umfangreiche, aus griechischen Handschriften bestehende Bibliothek bildet das Grundstück der Marcusbibliothek zu Venedig
Bíōn	- von Borysthénēs, geboren in Olbia, einer nahe der Mündung des heutigen Dnjepr (Borysthénēs) gelegenen Stadt, kynischer Wanderprediger, ca. 335–245 v. Chr.
Bithynien	- historische Landschaft (heutige Türkei) westlich von Pontos (s. dort) am Schwarzen Meer/Marmarameer
Boēthós	- von Sidon, verfasste ein umfangreiches Kommentarwerk zu Aristoteles, um 50 v. Chr.
Boēthius	- Anicius Boethius, Staatsmann und weströmischer Platoniker, 480–524
Böotien	- landwirtschaftlich geprägte Landschaft in Mittelgriechenland

ANHANG

Bolzano, Bernhard	- Mathematiker und Philosoph, katholischer Priester, 1781–1848, Professor für philosophische Religionslehre, 1819 aus dem Amte entfernt
Borysthénēs	- s. Bion
Brahe, Tycho	- Astronom, konstruierte Präzisionsgeräte von bis dahin unbekannter Genauigkeit, 1546–1601
Brisēís	- Lieblingsfreundin (Sklavin) des Achilleus vor Troia; Agamemnon nimmt sie dem Achilleus weg und erregt so die Wut (mēnis) des Achilleus
Bultmann, Rudolf	- ev. Theologe, Vertreter der dialektischen Theologie in Marburg, 1884–1976
byzantinisch	- griech., aus Byzanz stammend, auf Byzanz bezogen,
Byzántion	- auch Byzanz, uralte griechische Stadt, 667 v. Chr. von Griechen gegründet, später Konstantinopel, danach Istanbul genannt
Caesar	- lat. Gaius Julius Caesar, römischer Feldherr, Massenmörder, Staatsmann, Schriftsteller, 100–44 v. Chr.
Caligula	- Spitzname des römischen Kaisers Gaius Julius Caesar („Soldatenstiefelchen“), Nachfolger des Tiberius, geistesgestörter Gewaltherrscher, regierte von 37 bis 41 n. Chr.
Chaerōnēa	- griech. Chairōneia, mittellgriechische Stadt, strategisch günstig gelegen, Ort einiger Entscheidungsschlachten
Chaldäer	- Priester in babylonischen Städten, die besondere Kenntnisse in der Zauberkunst (Magie), Astrologie und Astronomie hatten
Chalkēdōn	- auch Kalchēdōn (heute Kadiköy) östlich von Konstantinopel, heute Stadtteil von Konstantinopel (Istanbul)
Chalkidikē	- nordgriechische Landschaft, in drei Halbinseln auslaufend (Athos, Sithonía, Kassándra)
Cháos	- w. das Auseinanderklaffen, der Spalt, zur göttlichen Person erhoben: CHAOS
Chrónos	- w. Zeit, zur göttlichen Person erhoben: CHRONOS, Beiname: Aphthitometis (s. dort)
Chrysēís	- Priesterin des Apollon (s. dort)
Chrýsippos	- griechischer Stoiker der alten Schule, 277–208 v. Chr.

Churriter	- s. Hurriter
Cícero	- lat. Marcus Tullius Cicero, römischer Politiker, Staatsmann, Jurist, Redner, Philosoph, 106–43 v. Chr.
Claudius	- lat.. Tiberius Claudius Drusus Germanicus, römischer Kaiser, regierte von 41–54 n. Chr.
Clēmēns	- v. Alexandria, griech. Kirchenlehrer, christlicher Theologe, 150–215 n. Chr.
Copernicus	- Nicolaus, 1473–1543, Astronom, Vertreter des heliozentrischen Weltsystems, sein Hauptwerk wurde 1616 vom Papst auf die Liste („Index“) verbotener Werke gesetzt
Damáskios	- neuplatonischer Philosoph, letztes Oberhaupt des Lehrstuhls für platonische Philosophie, ca. 462–530 n. Chr.
Danaer	- s. Achäer
Daniel	- Hauptgestalt des alttestamentarischen Buches Daniel; dieses geht zurück auf den Weisen Daniel, der im 2. Jahrtausend v. Chr. in Ugarit lebte; verfasst ist das nach ihm benannte Buch des Alten Testaments wohl um 167 v. Chr.
Delphi	- Kultort in Mittelgriechenland, dem Apollon heilig; seine Priesterin heißt Pythia
Dēmētrios	- von Phaleron, athenischer Staatsmann und peripatetischer Philosoph, ca. 360–280 v. Chr.
Dēmókritos	- griech. Philosoph, um 460–370 v. Chr., Vertreter der Atomtheorie
Dēmophōn	- Tafelmeister Alexanders des Großen
Dēmosthénēs	- der berühmteste Redner des Altertums, in Athen lebend, von 384–322 v. Chr.
Descartes	- Begründer des neuzeitlichen Rationalismus (cogito, ergo sum = ich denke, also bin ich), 1596–1650
díkē	- w. a) Gerechtigkeit, Recht, rechtliche Ordnung, b) Buße, Strafe, zur göttlichen Person erhoben: DIKE
Diódotos	stoischer Philosoph, väterlicher Freund des CICERO
Diogénēs	- v. Apollonia, lehrt die Luft als Element mit Verstand, um 440 v. Chr.; die Lage der Stadt A. ist nicht gesichert (Kreta?)

ANHANG

Diogénēs	- von Sinōpē (am Schwarzen Meer), griech. Philosoph, Kyniker (s. dort), ca. 412–324
Diogénēs Laértios	- Philosophiegeschichtler, 3. Jahrh. n. Chr.
Díōn	- Schwager des Dionysios I, Schüler des Platon, 409–354 v. Chr.
Dionysien	- vom Gott Dionysos abgeleitet, zu dessen Ehren die Athener im Frühling Festspiele (Tragödien und Komödien) aufführten
Dionýsios	- Tyrann von Syrakus, gest. 367 v. Chr. (das y in diesem Wort ist lang)
Díónysos	- S. des Zeus, Gott des Weines; wird im Rausche verehrt; daher spricht man auch vom orgiastischen Dinoy-soskult; bei Homer unbekannt; in Athen war ein Fest nach Dionysos benannt: die Dionysien, an denen u. a. Dichterwettbewerbe stattfanden
Droysen, Johann Gustav	- bedeutender deutscher Historiker, 1808–1884, führendes Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung
eirēnē	- w. Friede, zur göttlichen Person erhoben: EIRENE
Eléa	- Stadt in Unteritalien, um 540 v. Chr. gegründet, Wiege der eleatischen Philosophie (Eleatismus)
Eliade, Mircea	- Religionswissenschaftler, 1907–1986 (s. Literaturverzeichnis)
Ēlis	- historische Landschaft auf der Peloponnēs (Olympia liegt in der Landschaft Elis)
Empedoklēs	- griech. Philosoph, Vorsokratiker, auf Sizilien lebend, ca. 483–423 v. Chr.; lehrt u. a. die Mischung und Trennung der Elemente als Grundlage allen Geschehens
ēōs	- auch héōs, w. Morgenröte, zur göttlichen Person erhoben: ĒŌS, Gattin des Titōnós
Epaminōndās	- auch Epameinōndās, berühmter Feldherr der Thebaner, gestorben 362 v. Chr.
Ephesos	- kleinasiatische Küstenstadt (s. Ionien)
Epíktētos	- auch Epiktēt, jüngere Stoa, 55 – 135 n. Chr.
Epíkuros	- auch Epikúr, Begründer der nach ihm benannten Philosophenschule, 341–272 v. Chr.
Epimētheús	- Br. des Prometheus (s. dort)

Eratosthénēs	- griech. Mathematiker, Geograph, Naturwissenschaftler, Philologe und Bibliothekar in Alexandria, entwarf eine Erdkarte, ca. 286-206 v. Chr.
érebos	- w. Finsternis, zur göttlichen Person erhoben: EREBOS, s. nyx
éris	- w. Streit, zur göttlichen Person erhoben: ERIS
érōs	- w. Begehren, Trieb, zur göttlichen Person erhoben: EROS, Beiname: Prōtógonos = der Erstgeborene, auch Phanes
Eryxías	- Person des nach ihm benannten unter dem Namen des Platon überlieferten Dialoges
Eúboia	- Insel östlich von Griechenland
Eúdēmos	- von Rhodos, griech. Wissenschaftshistoriker des Peripatos, Schüler des Aristoteles, geb. vor 350 v. Chr.
Eúdēmos	- von Zypern, befreundet mit Aristoteles, Akademiker, gefallen 353 v. Chr. in Sizilien
Eúdoxos	- von Knidos, griech. Mathematiker, Astronom und Philosoph, etwa 400-350 v. Chr.; postulierte die Kugelgestalt der Erde; berechnete die Maße der damals bewohnten Welt
Eukleídēs	- 1. sokratischer Philosoph, Gründer der sog. megarischen Schule; 2. auch Euklid, Mathematiker, um 300 v. Chr.; nach ihm ist die euklidische Geometrie benannt
eunomía	- w. Rechtsstaatlichkeit, zur göttlichen Person erhoben: EUNOMIA
Eurydíkē	- Frau des Orpheus, die dieser mit Hilfe seiner Musik leider erfolglos aus dem Reiche des Todes zu holen versuchte
Eusébios	- Bischof von Kaisareia (Caesarea) in Palästina, fruchtbarer Kirchenschriftsteller, Hauptwerk: Praeparatio Evangelica, ca. 263-339 n. Chr.
Faust, Johannes	- etwa 1480–1536 n. Chr., Arzt und Astrologe; galt als Geisterbeschwörer; wurde von Goethe zur Hauptfigur seines gleichnamigen Dramas gemacht
Friedrich II	- auch „der Große“ genannt, König von Preußen, 1712-1786
Fronto	- lat. Marcus Cornelius Fronto, berühmter Redner der Kaiserzeit, 2. Jahrhundert n. Chr.

ANHANG

gaía	- auch gē, w. Erde, zur göttlichen Person erhoben: GAIA
Galēnós, Klaudios	- auch Galēn, berühmter griech. Arzt und Philosoph, Verfasser bedeutender bis in die Neuzeit hinein benutzter medizinischer Lehrbücher, etwa 129-216 n. Chr.
Galliēnus	- lat. Publius Licinius Egnatius Gallienus Augustus, 218–268, römischer Kaiser
Gassendi, Pierre	- französischer Physiker, Philosoph, Professor für Mathematik in Paris, versuchte u. a. Epikur mit dem christlichen Glauben in Einklang zu bringen, Erneuerer des Atomismus; Epikureer, 1592–1655
Giganten	- eine Generation wilder Riesen (S. der Gaia); kämpfen gegen Zeus und die olympischen Götter
Glaúkōn	- Bruder des Platon
Gordianus	- lat. Marcus Antonius Gordianus, römischer Kaiser von 238–244, geb. 225, unterwarf Mesopotamien
Gorgiās	- griech. skeptizistischer Philosoph (Sophist); lehrt: „Alles ist falsch“, etwa 480–375 v. Chr.
hádes	- das Reich des Todes, die Unterwelt; zur göttlichen Person erhoben: HADES (Gott der Unterwelt)
Hadrian	- eig. Publius Aelius Hadrianus, römischer Kaiser 117-138, ließ im Norden der Provinz Britannia (heute nördliches England) den nach ihm benannten Grenzwall bauen, UNESCO–Welterbe, geb. 76 n. Chr.
Halikarnassós	- heute Bodrum (s. Ionien)
Hálys	- Grenzfluss in Kleinasien, s. Lydien
Harmonía	- s. Kádmós
Heidegger, Martin	- deutscher Philosoph, ein Schwerpunkt: die Lehre vom Sein, Hauptwerk: Sein und Zeit, 1889-1976
Heisenberg, Werner	- Physiker, Begründer der sog. Quantenmechanik, Nobelpreisträger, 1901–1976
Héktōr	- S. des Priamos, stärkster Soldat der Troer, v. Achilleus getötet
Heléne	- auch Hélena, Frau des Königs Menelaos (Br. des Agamemnon), von Paris als seine Frau nach Troia entführt
Helikōn	- Berg im mittleren Griechenland, der sog. Musenberg, an dem Hesiodos zum Sänger berufen wurde

hēlios	- w. Sonne, zur göttlichen Person erhoben: HELIOS, Beiname: Hyperīōn = in der Höhe wohnend, Sohn der Höhe
Hēphaistos	- S. des Zeus und der Hera, Gott der Schmiedekunst und des Feuers
Hērā	- Gattin des Zeus, T. des Kronos und der Rhea
Hērākleitos	- auch Heraklit, vorsokratischer Philosoph, in Ephesos (Kleinasien) lebend, etwa 545–480 v. Chr., lehrt den unablässigen Wandel der Dinge
Herder, Johann Gottfried	- Theologe und Kulturphilosoph, 1744-1803
Hermēs	- S. des Zeus, Bote der Götter
Hermīnos	- griech. Philosoph des Peripatos, Lehrer des Alexandros von Aphrodisias, 2. Jahrhundert n. Chr.
Hērōdēs	- jüdischer König, Freund der Römer, soll den Kindermord in Bethlehem befohlen haben, 72 v. Chr.–4 n. Chr.
Hēródotos	- auch Hērodót, Begründer der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung, 484–430 v. Chr.
Hērōn	- von Alexandria, griech. Ingenieur u., Mathematiker, 1. Jahrhundert n. Chr., seine umfangreiche Schrift heißt pneumatiká und behandelt die Druck- u. Saugwirkung von Wasser, um Maschinen anzutreiben
Hēsíodos	- auch Hēsíód, Verfasser der „Theogonie“ und der „Werke und Tage“, um 700 v. Chr.
Hetither	- zur indoeuropäischen Sprachgruppe („watar“ = Wasser) gehörendes Volk, seit 1700 v. Chr. in Kleinasien nachweisbar, bekannt durch Keilschrift auf Tontafeln; um 1200 v. Chr. brach ihr Reich (Suppiluliuma II) zusammen; s. auch Hurriter
Hiob	- zentrale Gestalt des Buches Hiob aus dem Alten Testament (etwa um 200 v. Chr. entstanden); gilt als ein frommer Dulder
Hípparchos	- aus Nikaia (heute Iznik in der nördlichen Türkei), Astronom und Geograph, ca. 191-126 v. Chr., berechnete mit hoher Genauigkeit das Sonnenjahr
Hippokrátēs	- von der Insel Kōs vor der kleinasiatischen Küste, griech. Arzt, Begründer der Medizin als Wissenschaft; die Sammlung der unter seinem Namen überlieferten

	Schriften wird Corpus Hippocraticum genannt; ca. 460–370 v. Chr.
Hippólytos	- christlicher Kirchenschriftsteller, 3. Jahrh. n. Chr.
Hómēros	- auch Homēr, Epiker; unter seinem Namen sind u. a. die Ilias (etwa um 750 v. Chr.) und die Odyssee (etwa um 720 v. Chr.) überliefert
Horāz	- lat. Quintus Horatius Flaccus, römischer Dichter, 65–8 v. Chr.
Hurriter	- seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. bezeugt, zwischen dem Mittelmeer und dem im südwestlichen Iran gelegenen Zagrosgebirge siedelnd, im 14. Jahrh. v. Chr. durch die Hethiter besiegt; ihre Götter: Himmel – Erde, Kumarbi und dessen Sohn Teschub, der seinen Vater in die Unterwelt verbannt; diesen hurritisch-hethitischen Sukzessionsmythos finden wir in Hesiods Theogonie wieder
Hyperíōn	- Sohn der Höhe, Beiname des Helios
Ionien	- Landschaft im mittleren Kleinasien, von Smyrna (heute Izmir) bis Halikarnassos (heute Bodrum) reichend; Ephesos und Miletos liegen in Ionien; die Stadt Teos gegenüber von Samos, hatte die zentrale Lage in Ionien
ionisch	- zu Ionien gehörig; Thales, Anaximander und Anaximenes sind ionische Philosophen
Isidōros	- auch Isidōr von Sevilla, Kirchenlehrer, 560–636 n. Chr.
Isis	- ägypt. Göttin, Schwester und Frau des Osiris; sie entspricht der griechischen Göttin Demeter
Isthmische Spiele	- seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. bezeugte sportliche und musische Wettkämpfe im Heiligtum des Meeresgottes Poseidon am Isthmus von Korinth
Isokrátēs	- berühmter griech. Redner, 436–338 v. Chr.
Ithaca	- griech. Ithákē, Insel des Odysseus; es ist nicht sicher, ob das Ithaka des Odysseus mit der heutigen Insel Ithaka im Ionischen Meer (westlich von Griechenland gelegen) identisch ist
Jamblich	- griech. Iámblichos, Neuplatoniker, etwa 240–325
Jaspers, Karl	- deutscher Geschichtsphilosoph, Vertreter der Existenzphilosophie, 1883–1969

Jōhānnēs	- von Stoboi, Verfasser der eklogae physicae = Sammlung<ausgewählter Lehrsätze> zur Naturphilosophie, um 400 n. Chr.
Jōhānnēs	- der Apokalyptiker (w. Enthüller), Verfasser der sog. Johannesapokalypse des Neuen Testaments, nicht identisch mit dem Verfasser des Johannesevangeliums
Jōhānnēs	- der Evangelist, Verfasser des Johannesevangeliums
Jōhānnēs	- Duns Scotus, Begründer der jüngeren Franziskanerschule der Hochscholastik, 1266-1308
Jōhānnēs Scotus	
Eriúgena	- Philosoph der Frühscholastik, aus Irland (= Scotia maior) stammend, gest. um 877, bringt durch Übersetzungen den Neuplatonismus in die Scholastik ein
Juliánus Apóstata	- lat. Flavius Claudius Julianus, von den Christen Apóstata („der Abtrünnige“) genannt, römischer Kaiser (361–363), geb. 331 n. Chr.
Justinián	- lat. Flavius Justinianus, byzantinischer Kaiser, von 527-565 n. Chr., geb. 482
Kádmós	- phönizischer Königssohn; heiratet Harmonia und hat als Enkel den Dionysos; gilt als Gründer Thebens in Mittelgriechenland und soll das phönizische Alphabet nach Griechenland gebracht haben
Kalchēdōn	- s. Chalkedon
Kalliópē	- s. Musen
Kant, Immanuel	- Vertreter der Transzendentalphilosophie, 1724–1804
Karneádēs	- griechischer Platoniker, 214–129 v. Chr., Begründer der neueren Akademie
Kébēs	- Thebaner, Schüler des Sokrates und dessen Gesprächspartner in Platons Dialog Phaidon
Kérberos	- der Höllenhund; lässt jeden in die Unterwelt hinein, aber keinen heraus; Orpheus soll ihn durch seine wunderbare Musik besänftigt haben
Kilikien	- historische Landschaft (heutige Türkei) nordöstlich von Zypern
Klazomenaí	- Stadt an der Küste Kleinasiens (in Lydien)
Kleánthēs	- griech. Stoiker der alten Schule, etwa 331–230 v. Chr.
Kleitómachos	- Leiter der Akademie 127–109 v. Chr., geb. 187 v. Chr.

ANHANG

Klōthō	- griech. Göttin (die „Spinnerin“), eine der drei Schicksalsgöttinnen (Moirai), sie spinnt den Schicksalsfaden eines Menschen
Klytāimēstra	- auch Klytāimnēstra, Frau des Agamemnōn; tötet zusammen mit ihrem Liebhaber Aigisthos ihren Mann nach dessen Rückkehr von Troia
Knidos	- Stadt in der westlichen Türkei (südl. Halikarnassos, östlich von Kos)
Kolophōn	- griech. Stadt, nordöstlich Samos auf dem kleinasiatischen Festland
Kopernikus	- sein Weltsystem (nach ihm kopernikanisch genannt) ist das heliozentrische, 1473-1543
Korff, Hermann	- Literaturwissenschaftler, Hauptwerk: „Geist August der Goethezeit“, 1882–1963
Korybanten	- s. Kureten
Krātēs	- von Mallos (heute Karataschan an der südwesttürkischen Küste bei Adana), Stoiker, Grammatiker, 2. Jahrhundert v. Chr.
Krátylos	- Philosoph; Schüler des Heraklit; Heimat unbekannt
Kritías	- Führer der sog. „30“, einer Gruppe von Gewaltherrschern, die in Athen ab 404 v. Chr. eine Gewaltherrschaft ausübten
Kroisos	- lat. Croesus, letzter König von Lydien (Kleinasien), 595-545 v. Chr., unermesslich reich durch Steuern und Bodenschätze (vor allem Gold), 546 v. Chr. vom Perserkönig Kyros II besiegt
Kroniden	- Söhne und Töchter des Kronos, z. B. Zeus, Hera, Hades, Poseidon
Krónos	- Titan, jüngster Sohn des Uranos und der Gaia
Kumarbi	- ursprünglich Gott der Hurriter, dem Kronos der Griechen entsprechend; seine Mythen sind aus der Zeit um 1500 v. Chr. in hethitischer Sprache auf der sog. Kumarbi-Tafel überliefert; s. Hurriter
Kurasch	- = Kyros II, Perserkönig; besiegt 546 v. Chr. den märchenhaft reichen König der Lyder Kroisos
Kurēten	- griech. Kurētes, Wesen aus dem Mythos, sie schützten den neugeborenen Zeus, werden oft mit den Korybanten gleichgesetzt
Kybēlē	- im kleinasiatischen Phrygien (heute mittlere Türkei) als Muttergottheit verehrt, Geliebte des Attis

Kyrēnaika	- griech. Kyrēnaikē, lat. Cyrēnaica, historische Landschaft (heute Libyen), Hauptstadt Kyrēnē
Kyrēnē	- griech. Stadt im heutigen Libyen (Schakhat), danach ist die Küstenlandschaft Kyrenaika benannt
Laértēs	- s. Odysseus
Lámpsakos	- Stadt an der Südostküste der heutigen Dardanellen (zwischen Ägäis und dem Marmarameer), heute Lapseki
Láchesis	- griech. Göttin (die den Lebensfaden „Bestimmende“), eine der drei Schicksalsgöttinnen (Moirai), sie legt den Lebensfaden eines Menschen fest
Lakýdēs	- griechischer Platoniker, leitete 26 Jahre die Akademie, starb 207 v. Chr., das nach ihm benannte Lehrgebäude hieß Lakydeíon
Lárisa	- Stadt in Nordgriechenland (Thessalien)
Leibniz, Gottfried Wilhelm	- Gelehrter, Politiker, Philosoph, 1646-1716
Lētō	- Mutter des Apollon und der Artemis
Leúkippos	- begründet die Atomtheorie; sein Schüler ist Dēmokrit, 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr.
Leuktra	- Ort und Ebene in Böotien (Mittelgriechenland); dort besiegten 371 v. Chr. die Böotier unter Führung des Epaminondas die Spartaner
Lukrēs	- lat. Titus Lucretius Carus, römischer Dichter, etwa 99–55 v. Chr.
Lydien	- kleinasiatische Landschaft; ihr östlicher Grenzfluss hieß Halys
Lykien	- Landschaft an der kleinasiatischen Westküste (östlich von Rhodos)
Mänáden	- Tanzende und rasende Begleiterinnen des Gottes Dionysos
Mahler, Gustav	- österr. Musiker, Komponist v. a. von 10 Symphonien, 1860–1911
Makedonien	- heute Mazedonien, antike Landschaft (Königreich) im Norden Griechenlands
Mallós	- Stadt im kleinasiatischen Kilikien (s. Krates)

ANHANG

Mark Aurel	- lat., ursprünglich lautet der Name Marcus Annius Verus, nach seiner Adoption: Marcus Aurelius Antoninus, römischer Kaiser und Stoiker, 121–180 n. Chr., Kaiser seit 161
Mēder	- indoeuropäisches, stark expandierendes Reitervolk im Nordwesten Irans, 835 v. Chr. erstmals urkundlich erwähnt; 585 war der Halys ihre Westgrenze, 550 v. Chr. von den Persern besiegt und als zweites Staatsvolk integriert
Mélissos	- griech. eleatischer Philosoph; lehrt das ewige Sein, um 450 v. Chr.
Ménandros	- auch Menánder, bedeutender Dichter der Neuen Komödie, 342–291 v. Chr.
Menélāos	- S. des Atreus, Br. des Agamemnon, Mann der Helena, König von Sparta
Meléagros	- Königssohn; tötet den kalydonischen Eber
Ménippos	- von Gadara (Ostjordanland), griech. Dichter von Satiren, Kyniker, 3. Jahrhundert v. Chr.
Metochítēs	- Beiname des byzantinischen Kanzlers und Gelehrten Theodoros
Milētos	- auch Milēt; griech. Hafenstadt in Kleinasien (Ionien)
Míthrās	- iranische Gottheit des Lichts und der Reinheit, ihr Kult drang bis Zentraleuropa
Mithridátēs	- eig. Mithridates VI Eupator, um 130–63, König von Pontos (Südküste des Schwarzen Meeres)
moíra	- w. Schicksal, zur göttlichen Person erhoben: MOIRA (Schicksalsgöttin)
Mólōn	- berühmter griechischer Redner an der Wende vom 2. zum 1. Jahrhundert v. Chr.
Musen	- Töchter des Zeus, Beschützerinnen der Künste unter Führung des Apollon; Kalliope z. B. gilt als Mutter des Orpheus
Natorp, Paul	- Vertreter der Marburger Schule des Neukantianismus, 1854–1924
Nausiphánēs	griech. Philosoph, vertrat die Atomlehre des Demokrit, Lehrer des Epikur, Zeitgenosse des Pyrrhon, 4. Jahrhundert v. Chr.
némesis	- w. Unmut; zur göttlichen Person erhoben (NEMESIS) gilt sie als Tochter der Nacht; sie rächt Hochmut

Nero	- römischer Kaiser von 54 bis 68 n. Chr, lat. Lucius Domitius Ahenobarbus, später nach seiner Adoption Nero Claudius Caesar genannt, geb. 37 n. Chr., wegen seiner Grausamkeit berüchtigt
Nietzsche, Friedrich	- kultur- und religionskritischer Philosoph, 1844–1900
Nigidius	- lat. Publius Nigidius Figulus, römischer Naturforscher und Philosoph, befreundet mit Cicero, etwa um 100 v. Chr. geb., 45 gestorben
Nikaia	- auch Nikaía, lat. Nicaea, Stadt in Bithynien (südöstl. von Konstantinopel) s. Hipparchos
Nikólaos	- von Damaskos, aristotelischer Philosoph, Politiker, Diplomat, geb. 64 v. Chr.
Numénios	- platonischer Philosoph des 2. Jahrhundert n. Chr.; Hauptwerk: Über das Gute; N. identifiziert das Gute mit dem Einen und dem Seienden an sich
nýx	- w. Nacht, zur göttlichen Person erhoben: NYX, neben EREBOS (s. dort)
Odysseús	- Sohn des Laertes, König von Ithaka; nur widerwillig nimmt er – jung verheiratet – am Krieg gegen Troia teil
Ōkéanos	- Titan, ältester Sohn des Uranos und der Gaia, Mann der Tethys
Ólympos	- nordgriechischer Berg, Sitz der olympischen Götter
Oréstēs	- S. des Agamemnon; rächt den Mord an seinem Vater, indem er die Mörder, seine eigene Mutter Klytaimestra und den Aigisthos, deren Liebhaber, erschlägt
Oróntēs	- 450 km langer Strom, im Libanon entspringend und ins Mittelmeer mündend
Orpheús	- S. der Muse Kalliope, theologischer Epiker; seine Lebenszeit ist nicht gesichert (vielleicht schon das zweite Jahrtausend v. Chr.)
Orphik	- Lehre des Orpheus
Osiris	- ägyptischer Gott, Bruder und Mann der Isis, Totengott
Otto, Rudolf	- Theologe (zuletzt in Marburg), 1869–1937, bekanntestes Werk: „Das Heilige“ [1917f., München 1931 (17. Auflage)]

ANHANG

Pallas	- Beiname der Athēna
Pan	- S. des Hermēs; stark behaart am ganzen Körper und mit Ziegenfüßen und Ziegenhörnern ausgestattet, gehört er zum immer lüsternen Gefolge des Dionysos, Wald- und Weidegott
Panaítios	- griech. Philosoph, mittlere Stoa, 185-109
Páris	- S. des Priamos v. Troia; entführt die Helena aus Sparta und löst den Krieg zwischen Griechen und Trōern aus
Parmenídēs	- vorsokratischer Philosoph der Griechen, Hauptvertreter der eleatischen Schule; lehrt die Unmöglichkeit des Werdens, etwa 514-445 v. Chr.
Parsismus	- nach dem Ursprungsland Persien benannte Religion der Parsen, gestiftet von Zarathustra; sie denkt dualistisch und sieht Welt als Kampf zwischen dem guten Gott (Ahura Mazda) und dem bösen Gott (Ahriman)
Pátroklos	- Freund und Geliebter des Achilleus; fällt vor Troia im Kampf gegen Hektor
Pēleús	- Vater des Achilleus (daher auch der Pelide genannt)
Periklēs	- athenischer Staatsmann, 490–429 v. Chr.; schuf die materiellen Grundlagen und gestaltete das geistige Klima der griechischen Klassik
Persephónē	- T. des Zeus und der Demeter, Göttin der Unterwelt
Phaidros	- Epikureer, ca. 138–70 v. Chr.
Pháleron	- ein Hafen Athens
Phánēs	- eine orphische Gottheit, s. eros
Pheidías	- auch Phidias, aus Athen, berühmter Bildhauer; 5. Jahrhundert v. Chr.
Philippi	- griech. Philippi, nordgriechische Stadt in der Nähe der heutigen Kavala; vom König Philipp II von Makedonien anstelle der Stadt Krenides gegründet und nach ihm (als erste griechische Stadt) benannt
Phílippos	- auch Philipp II, König von Makedonien, Vater des Alexander, einte Griechenland unter makedonischer Führung, 382–336 v. Chr., König seit 359
Philólāos	- Pythagoreer aus Kroton, Zeitgenosse des Sokrates
Phílōn	- von Larissa (Nordgriechenland) Platoniker, Begründer der 4. akademischen Schule, etwa 158–84 v. Chr.
Phoínix	- Lehrer des Achilleus

Phōtios	- Patriarch (geistliches Oberhaupt der griechisch-orthodoxen Kirche) von Konstantinopel, der bedeutendste Gelehrte seiner Zeit, etwa 820–897 n. Chr.
Phrýnichos	- aus Athen, um 500 v. Chr.; bedeutender Tragiker; seine Bearbeitung der Eroberung Milets durch die Perser 494 im Stück „Der Fall Milets“ erschütterte die Athener aufs Tiefste
Píndaros	- auch Pindar, griech. Chorlyriker; gilt als Meister des erhabenen Stils, ca. 522–445 v. Chr.
Planck, Max	- deutscher Physiker, Begründer der Quantentheorie, 1918 Nobelpreis, 1858-1947
Plátōn	- Philosoph aus Athen, Vertreter der Ideenlehre, 427–347 v. Chr.
Plotín	- griech. Plōtinos, neuplatonischer Philosoph um 204–270 n. Chr., in Rom lebend, aber griechisch schreibend
Plútarchos	- auch Plutárch philosophischer Schriftsteller, Vertreter des mittleren Platonismus, um 46–126 n. Chr. doxographische Werke (unter vielen anderen): a) placita philosophorum (= Lehrsätze der Philosophen); gelten als unecht; sind vermutlich dem 2. Jahrhundert n. Chr. zuzuordnen b) stromateis (= Teppiche); gelten ebenfalls als unecht, bei Eusebios z. T. erhalten
Polémōn	- konservativer Philosoph aus der Schule des Platon, später Leiter der Schule (Akademie), betont die Ethik als Schwerpunkt der Philosophie, etwa 350–275 v. Chr.
Polýklētos	- auch Polyklēt, aus Argos, berühmter griech. Bildhauer und Kunsttheoretiker, 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr.
Póntos	- historische Landschaft (heutige Türkei) an der Südküste des Schwarzen Meeres (Póntos Eúxeinos)
Porphýrios	- Neuplatoniker, Schüler und Biograph des Plotin, 234–304 n. Chr., seit 270 Oberhaupt der neuplatonischen Schule zu Rom, Lehrer u. a. des Jamblichos
Poseidōn	- S. des Kronos, Gott des Meeres
Poseidōnios	- griechischer Philosoph, mittlere Stoa, auch als Geograph und Historiker hoch angesehen, ca. 135–50 v. Chr.
Poteídeia	- korinthische Kolonie, gegründet um 600, im Westen der Halbinsel Chalkidike (Nordgriechenland) gelegen

ANHANG

Potōnē	- Schwester des Platon
Príamos	- König von Troia, Vater u. a. des Hektōr und des Paris
Próklos	- neuplatonischer Philosoph, berühmter Kommentator platonischer Dialoge, ca. 412–485 n. Chr.
Promētheús	- S. des Titanen Iapetós, w. der Vorausdenkende (i. U. zu Epimētheús, der erst denkt, wenn das Kind in den Brunnen gefallen ist); kämpft mit List und Geist gegen Zeus
Prōtagórās	- aus Abdera in Nordgriechenland, skeptizistischer Vertreter der Sophisten, ca. 480–410 v. Chr. Sein Lehrsatz: „Der Mensch ist Maß aller Dinge.“
Pseudo-Dionýsios	- neuplatonischer Autor (um 500 n. Chr.), angeblich Bischof von Athen (d. h. sein Beiname „Areopagitēs“ = Mitglied des Areopag, eines athenischen Gerichtshofs, der sich nach seinem Sitzungsort dem Areopaghügel nannte)
Ptolemaíos	- griech. Klaudios Ptolemaios, Geograph, Astronom, Mathematiker, ca. 100–160 n. Chr.; nach ihm benannt ist das geozentrische Weltsystem mit der Erde als Zentralgestirn, lebte in Ägypten
Pýdna	- nordgriechische Hafenstadt, im historischen Makedonien gelegen
Pyrilámpēs	- Stiefvater des Platon
Pýrrhōn	- Begründer der Skepsis, um 365–275 v. Chr.
Pythagórās	- griech. Philosoph, Mathematiker und Religionsstifter in Unteritalien, etwa 570–496 v. Chr.; vertritt unter anderem die Lehre von der Seelenwanderung und die Auffassung, dass alles Zahl sei
Pythía	- Name der Priesterin des Apollon zu Delphi; bekannt wegen ihrer mehrdeutigen Auskünfte
Rhéā	- auch Rheíā, Rheíē; Frau des Kronos
Rhēgion	- Stadt in Unteritalien, heute: Reggio di Calabria
Rostovtzeff, Michael	- Althistoriker, 1870 (Kiew)–1952 (New Haven, Conn.); Forschungsschwerpunkt: Wirtschaftsgeschichte des Hellenismus

Sárdeis	- in Kleinasien gelegene Hauptstadt von Lydien
Satyr	- Satyrn sind ständig lüsterne Begleiter des Dionysos, als Pferde in Menschengestalt erscheinend (mit Pferdeohren, Pferdeschwanz und Hufen)
Scipio	- lat. Publius Cornelius Scipio Africanus Minor (= der Jüngere), römischer Staatsmann, Feldherr, Schöngest, nach ihm ist der Scipionenkreis benannt, 185–129 v. Chr.
Schadewaldt, Wolfgang	- bekannter Homerforscher, 1900–1974
Seleucia	- oder Seleucēa, griech. Seleúkeia, Stadt am Tigris, 35 km südlich von Bagdad, antikes Handelszentrum mit fast 600000 Einwohnern
Seneca	- lat. Lucius Annaeus Seneca, römischer Staatsmann und Philosoph, jüngere Stoa, 4. v. Chr.–65 n. Chr.
Septimius Sēvērus	- lat. Lucius Septimius Severus Pertinax Augustus, römischer Kaiser 193–211, geb. 146
Sextus Empiricus	- Arzt und skeptischer Philosoph, 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr., wohl in Alexandria lebend
Simmias	- Schüler des Sokrates, Person in Platons Phaidon
Simonidēs	- griech. Chorlyriker, um 500 v. Chr.
Simplikios	- platonischer Philosoph und Aristoteles-Kommentator, 6. Jahrh. n. Chr.
Skēpsis	- Stadt in der kleinasiatischen Landschaft Troas am Oberlauf des Skamandros; heute Kursunlu Tepe
Smyrna	- heute Izmir, Hafenstadt in der Westtürkei am Ägäischen Meer
Sōkrátēs	- griech. Philosoph aus Athen, Lehrer u a. des Platōn, Dialektiker, Methodiker (er entwickelte die Methode der Induktion bis zur Vollendung), 469–399 v. Chr.
Sóloi	- a) Stadt an der Nordküste Zyperns - b) Stadt in Kilikien
Sólōn	- Staatsmann in Athen, Dichter und Philosoph, etwa 640–561 v. Chr.
Sōtiōn	- a) viel zitierter Autor eines geschichtsphilosophischen Werks (Schule des Aristoteles), um 200 v. Chr. - b) Neupythagoreer, aus Alexandria, Lehrer Senecas
Spengler, Oswald	- Geschichtsphilosoph, Hauptwerk: „Der Untergang des Abendlandes“, 1880–1936

ANHANG

Stagīra	- griech. Stágeira, auch Stágeiros, im 7. Jahrhundert v. Chr. gegründet, Heimatstadt des Aristoteles; an der Ostküste der Chalkidike gelegen
Stoá	- griech. Säulenhalle, in Athen Treffpunkt von Philosophen, die danach Stoiker genannt werden
Stobaíos	- Doxograph, 5. Jahrhundert n. Chr.
Strátōn	- von Lampsakos, griechischer Peripatetiker, gest. 269 v. Chr. 3. Oberhaupt der Schule des Aristoteles
Styx	- eines der Gewässer, die die Unterwelt umgeben; man leistete den ernstesten aller Eide bei der Styx
Sulla	- lat. Lucius Cornelius Sulla, römischer Feldherr, Staatsmann und Mörder, 138–78 v. Chr.
Syrianós	- der Große genannt, neuplatonischer Philosoph und Oberhaupt der Schule von Athen, gest. etwa 437 n. Chr.
Tártaros	- tief in der Erde, noch unter dem Hadēs gelegener Ort, an dem sich Schwerstverbrecher aufhalten mussten und gequält wurden; das Wort wird auch allgemein für „Unterwelt“ verwendet, s. Hadēs
Téōs	- s. Ionien
Telámōn	- Vater des Ajas
Terénz	- lat. Publius Terentius Afer, römischer Komödiendichter, etwa 195–159 v. Chr.
Tertullián	- lat. Quintus Septimius Florens Tertullianus, etwa 150–225 n. Chr., bedeutender frühchristlicher Theologe
Tethýs	- Frau des Ōkéanos
Thalēs	- von Milet, vorsokratischer griech. Philosoph, 624–546,
Thēben	- Stadt in Mittelgriechenland
Themístios	- Philosoph und berühmter Redner, 317–388 v. Chr.
Theodōrētos	- Bischof und fruchtbarer christlicher Kirchenschriftsteller, etwa 393–466 n. Chr.
Theódōros	- Mathematiker, Astronom und Musiker; 470–390 v. Chr.
Theodosius I	- genannt „der Große“, römischer Kaiser von 379–395, erklärte das Christentum zur Staatsreligion, geb. 347
Théognis	- elegischer Dichter aus Megara (Mittelgriechenland), 6. Jahrhundert v. Chr.

Theómnēstos	- platonischer Philosoph in Athen, um 40 v. Chr.
Theóphrastos	- auch Theophrast, peripathetischer Philosoph, Schüler und Nachfolger des Aristoteles, universaler Wissenschaftler, etwa 372 – 285 v. Chr.
Thetís	- Mutter des Achilleus
Thomas	- a) von Aquin, aristotelisch orientierter Philosoph der Hochscholastik, 1224 (oder 1225)–1274 n. Chr. - b) de Vio, gen. Cajetanus, gelehrter Dominikaner; versuchte 1518 in Augsburg Martin Luther zum Widerruf zu bewegen, 1469–1534 n. Chr.
Thukydídēs	- Historiker, beschrieb den sog. Peloponnesischen Krieg, um 460 v. Chr. geb., Todesjahr ist unbekannt
Tibérius	- lat. Tiberius Julius Caesar Augustus, römischer Kaiser, Nachfolger des Kaisers Augustus, regierte von 14 bis 37 n. Chr., geb. 16. Nov. 42 v. Chr.
Tīmaios	- pythagoreischer Philosoph aus Unteritalien, nach dem Platon einen seiner Dialoge benannte
Tīmōn	- aus Plefūs (südwestlich von Korinth), fruchtbarer Schriftsteller von Komödien, Tragödien, philosophischen Abhandlungen, insbes. von Spottversen (silloi), ca. 320–230 v. Chr.
Titanen	- die 6 Söhne und 6 Töchter von Uranos und Gaia, u. a. Kronos und Ōkeanos
Tithōnós	- Mann der Ēōs (s. dort)
Traján	- lat. Marcus Ulpius Traiānus, römischer Kaiser 98–117, geb. 53 n. Chr.
Thrásyllos	- Grammatiker, 1. Jahrh. n. Chr.
Trōer	- auch Trojaner, Bewohner von Troia (auch Troja)
Troía	- Stadt im nördlichen Kleinasien
Tyranníōn	- griech. Kriegsgefangener, der in Rom einen guten Namen als Grammatiker hatte, gest. etwa 24 v. Chr.
Uranós	- w. Himmel, zur göttlichen Person erhoben: URANOS
Valla, Lorenzo	- italienischer Humanist, Rhetoriker, 1405 oder 1407–1457

ANHANG

Wilamowitz-Moellen-

dorff, Ulrich von - berühmter Gelehrter in den alten Sprachen, von großer Vielfalt der Arbeitsschwerpunkte, 1848-1931

Wittgenstein, Ludwig - österreichischer Philosoph: Philosophie als Kritik der Sprache, 1889–1951

Xenokrátes - griechischer Philosoph, Leiter der Schule des Platon, 396–314 v. Chr.

Xenophánēs - erster eleatischer Philosoph; vertritt die Auffassung, dass das, was ist, nicht werden kann, ca. 570–470 v. Chr., erster Religionskritiker

Zarathustra - auch Zoroaster, Begründer des Parsismus (s. dort), Vertreter des Dualismus (Kampf des Guten gegen das Böse); Lebenszeit ist wie bei Orpheus unsicher; sie wird zwischen 1000 und 600 v. Chr. angesetzt

Zēnōn - a) von Elea (Unteritalien); versuchte Beweise für die Unmöglichkeit der Bewegung zu erbringen, 5. Jarhh. v. Chr.
- b) von Kition (Zypern) Begründer der stoischen Schule, ca. 333–262 v. Chr.
- c) von Sidon (im heutigen Libanon gelegen) Epikureer, ca. 150–75 v. Chr.

Zeus - S. des Kronos und der Rhéa, Vater der Götter und der Menschen, Wettergott, auf dem Olympos wohnend, oberster Gott der letzten Göttergeneration

b) Fachausdrücke (Fremdwörter)

agonal - griech., kampfbezogen

aísthēsis - griech., sinnliche Wahrnehmung

akmē - griech., Blütezeit <des Lebens>, auf das Alter von 40 gesetzt

Akzeptanz - lat., Aufnahme, Annahme und Anerkennung

alexandrinisch - griech., wie es in Alexandria üblich war

Allegorie - griech., w. „andere Bezeichnung“, z. B. ein sprachliches Bild für etwas, was man anders nicht ausdrücken kann

Analogie	- griech., Entsprechung, Vergleichbarkeit, Gleichheit
Anthropogonie	- griech., Entstehung des Menschen
Anthropologie	- griech., Lehre vom Menschen
anthropologisch	- griech., auf die Lehre vom Menschen bezogen
antropomorph	- griech., menschengestaltig
apodeiktisch	- griech., beweisend, s. auch intuitiv
Aporie	- griech., Ausweglosigkeit
Apotheōse	- griech., Vergöttlichung
Archetyp	- griech., Urbild, das als ein Stück Menschheitserfahrung vor jeder individuellen Erfahrung liegt
archetypisch	- griech., einem Archetyp zugeordnet, urbildlich, ursprünglich
árchōn	- griech., Herrscher, hoher staatlicher Würdenträger, árchōn basileús = königlicher Würdenträger, (in Athen der zweithöchste Staatsbeamter, der v. a. für Kriminalprozesse zuständig war)
Artistenfakultät	- von lat. Artes liberales = „freie Künste“, d. h. die sieben „Fächer“, mit denen sich ein freier Bürger vor der speziellen Berufsausbildung (z. B. Medizin oder Theologie) beschäftigt haben muss (wie z. B. Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie), s. auch enkýklios paideía
Askēse	- griech., Übung, Enthaltsamkeit
Ästhetizismus	- griech., etwas, was man für schön hält, als bedeutend für das eigene Denken angeben
átomon	- griech., das Unteilbare
Attribuierung	- lat., Zuweisung, Zuteilung, Zuordnung (z. B. ein Bild wird einem Ereignis als ursächlich zugeordnet – Poseidon dem Erdbeben)
Autarkie	- griech., Selbstgenügsamkeit, Unabhängigkeit
authentisch	- griech., echt, glaubwürdig, original
Axiom	- griech., Grundsatz; Satz, der eines Beweises nicht bedarf, weil er unmittelbar einleuchtet
causa finita	- lat., eig.: Roma locuta causa finita, d. h.: wenn Rom gesprochen hat, ist die Angelegenheit erledigt; aus dem katholischen Kirchenrecht entnommen; gemeint ist, dass die Diskussion beendet ist, wenn Rom entschieden hat

ANHANG

Christologie	- griech., Lehre von der Person Christi
Chronologie	- griech., zeitliche Abfolge, Angabe von Lebenszeiten und geschichtlichen Daten
cōnsēsus	- lat., Übereinstimmung
Corpus	
Hippocraticum	- griech./lat., Sammlung (Corpus) von medizinischen Schriften, die unter dem Namen des Hippokratēs überliefert sind, s. Hippokratēs
daímōn	- griech., göttliches Wesen, zwischen den Göttern und den Menschen stehend i. U. zu theos (= göttliche Person)
daktylisch	- griech., s. daktylos
dáktylos	- griech., 1. der Finger; 2. Versmaß, bestehend aus einer Länge und zwei Kürzen: $\text{—} \cup \cup$
dekuktiv	- lat., w.: abgeleitet, d. h. von einem allgemeinen Satz ausgehend und zu einem besonderen Satze kommend
dēmos	- griech., Volk
Determinismus	- lat., Lehre von der Vorherbestimmtheit alles Geschehens, auch des Willens
Diadochenstaat	- griech., Nachfolgestaat
di(h)áresis	- griech. = Teilung, Unterscheidung
Dialog	- griech., Gespräch, auch Zwiegespräch und Wechselrede
dianoētisch	- griech. dianoeísthai = durchdenken, nachdenken; gedanklich nachvollziehend, einen Gedanken nachdenkend
Diatribē	- griech. diatribē, Zeitvertreib, Studium, auch: populärwissenschaftlicher Vortrag, prägnante Predigt (z. B. die christliche), Fachausdruck für Moralpredigt oder kritische Darstellung
Didaktik	- griech., w.: Lehrkunst, d. h. „Kunst des Unterrichtens“; gemeint ist die Befähigung und z. T. auch erlernbare Fertigkeit, Inhalte aus den Fachwissenschaften auszuwählen und zu vermitteln; Didaktik ist ein Handwerk wie das des Bäckers, Schreiners oder Chirurgen
Diskontinuität	- lat., historischer oder sonstiger Ablauf mit Unterbrechungen, s. Kontinuität

Diskurs	- lat., ein methodisch geführtes wissenschaftliches Gespräch unter gleichberechtigten Teilnehmern
dógma	- griech., Lehre, auch Lehrsatz
dogmatisch	- griech., auf einem bestimmten Lehrsatz bestehend
Dogmatismus	- griech., die Haltung dessen, der unter allen Umständen an der (reinen) Lehre (dogma) festhält
dóxa	- griech. Lehrmeinung, Meinung
Doxograph	- griech., Verfasser einer Schrift, in der Lehrmeinungen (dóxai) anderer aufgeführt und beschrieben werden.
Dualismus	- lat., Zweiheit (duo = zwei), auch Gegensätzlichkeit zweier Faktoren, s. Monismus
eidetisch	- griech., bildhaft, die gedankliche Vorstellung oder Form (eidós) betreffend
Eklektizismus	- lat., eine Haltung, in der Ideen anderer ausgesucht und neu zusammengefügt werden
Elegie	- griech., ursprünglich Klagelied, dann auch Lied beliebigen Inhalts (Preis, Lob, Leid, Schmerz)
Elenktiker	- griech., Prüfer, Kontrolleur; élenchos = Prüfung, Beweis
Emanation	- lat., der Ausfluss, das Hervorgehen
emanzipatorisch	- lat., befreiend von Zwängen (z. B. der Anschauung)
enkýklios paideía	- griech. allgemeine Bildung, die sich im Gymnasion an bestimmten Fächern (Grammatik, Dialektik (auch Logik der Kanonik), Rhetorik, Arithmetik, Geometrie, Astrologie (=Astronomie)) vollzog; das Konzept ist platonischen Ursprungs und ist später in den septem artes liberales („7 Fächer für die Freien“) der Römer und des Mittelalters und in den Aufgabenfeldern der heutigen gymnasialen Oberstufe fassbar
Entelechie	- griech., (aristotelischer Fachausdruck): entfaltete Wirklichkeit; was sein Ziel in sich hat
Entmythisierung	- griech., Befreiung aus dem Paradigma des Mythos
Enzyklopädie	- griech., Nachschlagewerk, in dem das Wissen einer oder vieler Disziplinen zusammengefasst ist
Epos	- griech., Wort, Spruch, Vers, auch ein längeres eine Heldensage erzählendes (narratives) Dichtwerk, das aus daktylischen Hexametern besteht; narrative Epen sind die Ilias und die Odyssee, die unter dem Namen des Hom̄er überliefert sind

ANHANG

Eschatologie	- griech., Lehre von der Endzeit und von den letzten Dingen
eristisch	- griech., streitbezogen, polemisch
Eristik	- griech., Streitkunst
Ethik	- griech., Teil der Philosophie, der sich mit Werten, Normen und Zielen menschlichen Verhaltens beschäftigt
ethisch	- z. B. die ethische Tugend, die sich als Handlung äußert und durch Gewöhnung gewonnen wurde
Evolutionstheorie	- lat./griech.; behandelt die Entstehung der Arten durch allmähliche Entwicklung
Fächerkanon	- (s. auch Kanon) Zusammenstellung von Fächern, die in der Schule für die Erziehung und den Unterricht besonders wertvoll sind
fiktional	- lat., ausgedacht, nur in der Phantasie vorhanden
gámos	- griech., Ehe
Genealogie	- griech., Lehre von den sich ablösenden Generationen bei Menschen und Göttern
Geozentrik	- griech., Lehre von der Erde (gē) als Mittelpunkt (kéntron) des Weltalls; s. Heliozentrik
Hauptsatz	- grundlegender Satz in einer Wissenschaft; vgl. z. B. in der Physik die drei Hauptsätze der Thermodynamik
Heliozentrik	- griech., Lehre, dass zentrales (kéntron) Gestirn im Planetensystem die Sonne (hēlios) ist – von Aristarchos von Samos 265 v. Chr. postuliert; 1543 n. Chr. von Kopernikus veröffentlicht
Hellenismus	- griech., von den Griechen (Hellenen) geprägter Zeitraum zwischen 360 und 30 v. Chr. (im weiteren Sinne auch darüber hinaus bis in die römische Kaiserzeit)
hermeneutisch	- griech., zu Hermeneutik: Kunst der Auslegung und Deutung von Texten
Hexameter	- griech., Sechismaß, episches Versmaß, das 6 Versfüße (Daktylen ...) umfasst; der letzte Versfuß ist gekürzt!
hierarchisch	- griech., durch Unter- und Überordnung gekennzeichnet hierós] - griech. heilig

Historismus	- griech./lat., geistige Haltung, die einseitig alles als geschichtlich gewachsen betrachtet und insofern einseitig Geschichtliches überbewertet und die Gegenwart unterbewertet nach dem Spruch: „Es ist alles schon da-gewesen“
hýlē	- griech, Stoff, Materie
hýmnos	- griech. Gesang, Loblied, Festlied
hyperkosmisch	- griech., über (hypér) den Kosmos hinausgehend
hypokeímenon	- griech. Zugrundeliegendes, Substanz
Hypostase	- griech. hypóstasis, w. Bodensatz, in der griech. Medizin verwendet für Sediment (z. B. bei Urin), seit dem 3. Jahrh. v. Chr. philosophischer Fachausdruck für Existenz, Natur, Wesen; in der christl. Theologie sind Gottvater, Sohn und Heiliger Geist Hypostasen
hypostasieren	- griech., Eigenschaften oder Sachverhalte zu göttlichen Personen gestalten, diese personifizieren (z. B. díkē zu DÍKE)
induktiv	- lat., w.: hinführend, d. h. vom empirischen Einzelfall zum allgemeinen Gesetz gelangend
ineffabile	- lat., mit Worten nicht ausdrückbar
intuitiv	- lat., auf unmittelbare, nicht durch Reflexion gewonnene Eingebung bezogen
Kanōn	- griech., w.: Richtschnur, Leitfaden; i. w. S. eine Zusammenstellung von Ideen und Autoren, die für einen bestimmten Bereich repräsentativ sind
Kategorien	- griech., w.: kategoría = Aussage, Urteil; Kategorien sind nach Aristotelēs Urbestimmungen des Seins, die sich in Sätzen ausdrücken, z. B. in Aussagen zu Ort, Zeit, Beschaffenheit usw.
kēpos	- griech. Garten, Bezeichnung für den Treffpunkt der Epikureer und für die Schule des Epikur
Klērūchos	- griech., Landbesitzer, d. h. jemand, dem durch Los Land zugefallen ist
kontemplativ	- lat. contemplari = einen Gedanken fassen; beschaulich, in sich gekehrt dem Geiste lebend
Kontext	- lat., Zusammenhang

ANHANG

Kontinuität	- lat., ununterbrochene Fortdauer, Stetigkeit, eine Entwicklung, die Sprünge nicht zulässt [vgl. Arist. Phys. VI 1 ff.]
Kontinuum	- lat., der zusammenhängende, mit den Sinnen erfassbare Raum
Kosmogonie	- griech., Lehre von der Welt (Entstehung und Entwicklung)
Kosmos	- griech., Schmuck, Ordnung, Welt, Weltall
Kriterium	- griech., Maßstab
Kyniker	- griech., eine Gruppe von Philosophen, die bedürfnislos wie ein Hund (kýōn) leben wollte
Logik	- griech., Teil der Philosophie, der sich mit dem Zustandekommen von Urteilen beschäftigt
lógos	- griech.; 1. Wort, Rede, Satz 2. Denken, Vernunft, Verstand 3. als Paradigma Ausdruck der Haltung, die Erscheinungen und Ereignisse nicht durch bildgefüllte oder bildhafte Zuweisungen von Geschichten (mýthoi), sondern mit Hilfe des Denkens (lógos) aus sich selbst heraus erklärt 4. Aristoteles unterscheidet lógos theōrētikós (diesem zugeordnet ist epistēmē) und lógos praktikós (diesem zugeordnet ist phronēsis)
Mantik	- griech., Weissagekunst
Maxime	- lat., oberster Satz, Leitsatz
Metaphorik	- griech., der Gebrauch von bildhaften Übertragungen
Metaphysik	- griech., w.: nach <der> Physik; Andronikos von Rhodos (1. Jahrhundert v. Chr.) ordnete aus bibliothekarischen Gründen eine Reihe von Schriften des Aristotelēs „nach der Physik“ desselben ein; der Fachausdruck metaphysiká erscheint zum ersten Mal im vierten Jahrhundert n. Chr. bei Basilius von Caesarea in Kappadokien (Kleinasien) [Is. 162]; der Kommentar zu Isaia gilt allerdings nicht als echt; mit Sicherheit aber verwendet der Neuplatoniker Simplicios (6. Jahrhundert n. Chr.) Metaphysik im neuzeitlichen Sinne als philosophische Grundwissenschaft („erste Philosophie“), die

	a) über die sinnlich erfahrbare Welt und das Sein als solches hinausgeht und
	b) von dem handelt, was den Einzelwissenschaften gemeinsam ist und diese begründet; insofern ist sie die Wissenschaft von der Wissenschaft.
Modell	- lat., 1. Entwurf, 2. ein Gebilde, das a) ein natürliches Objekt (z. B. ein Atom) maßstabsgerecht vergrößert oder (z. B. eine Landkarte) verkleinert oder b) unanschauliche Komponenten eines größeren theoretischen Komplexes und deren Beziehungen anschaulich macht (z. B. ein didaktisches Modell)
Monade	- griech. monás = Einheit; Kernbegriff der Philosophie von Leibniz: Urträger substantiellen Seins
Monismus	- s. Dualismus
Monophysit	- griech., Vertreter der Auffassung (Monophysitismus), dass Christus „nur eine Natur“ hat; das Konzil von Chalkedon hat 451 diese Lehre verdammt
motorisch	- lat., die Bewegung betreffend
Mysterium	- griech., ein religiöses Geheimnis; eine Mysterienreligion ist eine solche, die von religiösen Geheimnissen ausgeht und diese nur auserwählten Menschen, die ihrerseits zur Verschwiegenheit verpflichtet sind, eröffnet
mythologisch	- griech., einer geistigen Haltung zugeordnet (nach Aristoteles auch philomythisch genannt), die Ereignissen der Welt zu ihrer Erklärung Geschichten (mýthoi) zuweist, diese aber nicht aus sich selbst mit dem eigenen Verstand (logos) zu erklären versucht
mýthos	- griech., Geschichte, Erzählung, auch geistige Haltung, die Phänomene durch Geschichten zu erklären sucht
narrativ	- lat., s. reflexiv
Neuplatonismus	- (250–600 n. Chr.) im 18. Jahrhundert geprägter Begriff für die letzte Denkrichtung platonischer Philosophie
nóēsis	- griech., Denken, Denkkraft, Verstehen, Verstand
Nominalismus	- lat., die Auffassung, dass die allgemeinen Begriffe (wie z. B. Vielfalt, Einheit) nur Begriffe (nomina) sind, dass ihnen aber in der Wirklichkeit nichts entspricht

ANHANG

Objektivität	- lat., die ideale Haltung dessen, der sich von Gefühlen und Vorurteilen nicht bestimmen lässt
Okkultismus	- lat., Lehre, die sich mit übersinnlichen Kräften befasst
Orphik	- griech., Lehre des Orpheus; s. Orpheus (Register 2 a)
Orthodoxie	- griech., Zustand der Rechtgläubigkeit (die, geistig eng, andere Ansichten nicht duldet)
paideía	- griech., Erziehung, zugleich auch Fachausdruck für das System altgriechischer Erziehung und Bildung im Rahmen der Gesamtbetrachtung griechischer Kultur
Papyrus	- griech. pápyros, ägyptisches Staudengewächs, das zum Herstellen von Schreibpapier (daher „Papier“) verwendet wurde
Paradīgma	- griech. parádeigma, 1. Muster, Beispiel; 2. das Wesen; 3. die sich in Lehrmeinungen ausdrückende fundamentale geistige Haltung
parádoxon	- griech. das Paradox, etwas Unerwartetes, Widersinniges
Paraphrase	- griech. Umschreibung, z. B. zur Erläuterung einer wörtlichen Rede
Parsismus	- persisch, von Zarathustra gestiftete monotheistische Religion der Parsen; Ursprungsland ist Persien (daher Parsen); im 7. Jahrhundert n. Chr. flohen die Parsen vor dem Islam nach Indien und leben heute vorwiegend in der Gegend von Bombay
Partizip	- lat. participium, Mittelwort, z. B. v. lesen: lesend
passim	- lat. an vielen Stellen
patriarchalisch	- lat./griech., innerhalb einer Familie auf den Vater (pater) als Herrscher (árchōn) bezogen
Pentateuch	- griech., hē pentáteuchos bíblos = das fünf Kapitel umfassende Buch, gemeint sind die fünf Bücher des Moses aus dem alten Testament; das Wort ist weiblichen Geschlechts, es heißt also die Pentateuch
Peripatetiker	- s. Peripatos
Perípatos	- griech. Spaziergang, Wandelweg, Ort, wo man spazieren geht; Name der Schule des Aristoteles; davon abgeleitet Peripatetiker: Mitglied (oder Anhänger) der Schule des Aristoteles

philomythisch	- griech., Fachausdruck aus der Metaphysikvorlesung des Aristoteleēs (1. Buch); ph. ist bezogen auf diejenige geistige Haltung, die es liebt (philein), Phänomene in der Natur und Gesellschaft durch Zuweisung von Geschichten (mṃthoi) ursächlich zu erklären
Philosophēm	- griech., philosophischer Lehrsatz
phrōnēsis	- griech., das Denken über das Ewige (Platon), das praxisorientierte Denken über Werte (Aristoteles)
Physik	- griech. Teil der Philosophie, der sich mit der Natur und ihrer theoretischen Durchdringung befasst; gemeint ist nicht nur die anorganische Natur, um die (und deren Mathematisierung) sich die moderne Physik bemüht
phýsis	- griech., das Wesen, das allem Seienden zugrunde liegt, auch Beschaffenheit, Gestalt, Lage (z. B. geographische Lage), natürliche Ordnung, Natur, das Geschöpf
plausibel	- lat. plausibilis = einleuchtend
pólis	- griech., Stadt (-staat), eig. Burg, dann Stadt (staat) z. B. Athen oder heute Bremen oder Hamburg
politomorph	- griech., aus dem Raume der Gesellschaft und in Übereinstimmung mit diesem Raume gestaltet, auch politogen
Pragmatie	- griech., Abhandlung
Primat, der	- lat., Vorrang
proconsul	- lat., hoher politischer Beamter, der in einer Provinz den Consul (den höchsten römischen Beamten) vertrat, also Statthalter
Prolegómenon	- griech., (Plural: Prolegomena) Einleitung, Vorbemerkung(en) – oft mehr als nur eine dem Hauptteil vorgelagerte Bemerkung (z. B. bei Immanuel Kant oder Friedrich August Wolff)
Prooímion	- griech., Vorspiel, Einleitung
Propädeutik	- griech., Einführung in Vor-(Pro) und Grundkenntnisse einer Wissenschaft, z. B. übergeordnetes Bildungsziel der gymnasialen Oberstufe („Wissenschaftspropädeutik“)
Prophetie	- griech., Voraussagung oder auch öffentliche Verkündigung einer besonderen Wahrheit, öffentliche Ermahnung

ANHANG

protreptikós	- griech., Lehrschrift, die den Leser für den jeweiligen Gegenstand gewinnen will
Prytane	- griech., prýtanis = Inhaber des höchsten Staatsamtes
reflexiv	- lat., nicht nur beschreibend (narrativ), sondern den gedanklichen Hintergrund aufdeckend
retrospektiv	- lat., zurückblickend, die Verhältnisse oder Ansichten der Gegenwart auf die Vergangenheit Zurücklenkend, auch: die Vergangenheit aus der Sicht der Gegenwart bewertend
Rgveda	- altindisch, abgeleitet von veda = „Wissen“; Rgveda bedeutet „Verswissen“; der Rgveda umfasst 10642 Verse an einzelne Götter, Dämonen und Könige und ist der älteste Text der vedischen Literatur; vor der schriftlichen Abfassung wurde der Rgveda 2000 Jahre nur mündlich weitergegeben, Entstehung zwischen 6000 und 2500 v. Chr. [vgl. Mehlig, 1987, S. 32 f.]
Rhapsodie	- griech., epische Dichtung, episches Lied, von einem durch das Land wandernden Rhapsoden vorgetragen
säkularisiert	- lat., vom weltlichen Standpunkt aus gesehen
Scholarch	- griech., Haupt oder Leiter einer Philosophenschule
Scholastik	- griech. scholastikós: das Studium betreffend; christliche Philosophie des Mittelalters, bes. Grundlage: Aristoteles, etwa 800-1400
Schólion	- griech., Randbemerkung im Sinne einer Erläuterung
Segment	- lat., Abschnitt, Bereich (z. B. Himmel, Erde, Meer)
sensorisch	- lat., die Empfindung betreffend
Sképsis	- griech., w. Betrachtung, Überlegung, Bedenken; als Fachausdruck: Bezeichnung für die Denkrichtung („Schule“) der Skeptiker
Skeptizismus	- griech., Haltung, die alles anzweifelt
Sophist	- griechisch sophistēs, w.: der Kenner (z. B. einer der 7 Weisen), im engeren Sinne seit etwa 450 v. Chr. ein Kenner, der herumzog und gegen Bezahlung Unterricht erteilte; die Sophisten wandten sich vom Denken in naturphilosophischen Dimensionen ab und stellten den Menschen in den Mittelpunkt ihres Denkens (daher anthropologische Wende); Sophistēs ist Titel eines platonischen Dialoges (vgl. S. 86ff.)

Stádion	- griech., Maß für 180 m
Stoá, die	- griech. Halle (in der sich Philosophen einer bestimmten Richtung trafen); davon abgeleitet:Stoiker; Stoa ist die zusammenfassende Bezeichnung für die Schule der Stoiker
Subjektivismus	- lat., Haltung dessen, der objektive, vom Einzelbewusstsein unabhängige Erkenntnisse bestreitet
sublunar	- lat., unterhalb des Mondes (luna)
Sukzession	- lat., Abfolge
Synkretismus	- lat., w. das Zusammenwachsen, Verschmelzen
teleologisch	s. Teleologie
Teleologie	- griech. télos = Ziel, Zweck; Lehre (lógos) von der Zielbestimmtheit einer Entwicklung
télos	- griech., Ziel, Zweck
términus technicus	- Abkürzung; t.t. – lat. Fachausdruck (z. B. Ontologie)
Theodizee	- griech., Rechtfertigung des Handelns Gottes in der Welt
Theogonie	- griech., Entstehung der Götter
Theokrasie	- griech., w.: Göttermischung; diese liegt dort vor, wo die Person eines einzelnen Gottes (z. B. des Zeus) so erweitert wird, dass auch andere göttliche Personen in ihr aufgehen
theonom	- griech., vom göttlichen Gesetz ausgehend
Thermodynamik	- griech., Teil der Physik, der physikalische Systeme unter dem Gesichtspunkte der Wärmezufuhr und des Wärmeentzuges untersucht, s. Hauptsatz
Theurgie	- griech., ein Verhalten (z. B. Zauber), mit dem man sich an Götter wenden kann
Thora	- hebr., Gesetz, gemeint sind die 5 Bücher des Moses (griech. die Pentateuch, s. dort)
Triāde	- griech., Einheit von drei Komponenten, „Dreiheit“, z. B. Gruppe von drei Göttern tragisch] - griech., unabweidbar, schicksalhaft
Transzendental- philosophie	- lat./griech., s. Metaphysik

ANHANG

Trigonometrie	- griech. Lehre vom Dreieck (in der Ebene), speziell: sphärische Trigonometrie; sie befasst sich mit Dreiecken an einer Kugel (sphaira)
Upanischaden	- altindisch, von upaniṣad = verehren, 108 theologische Abhandlungen des altindischen Brahmanismus in Prosa und Versen; sie behandeln die Entstehung der Welt, den Geburtenkreislauf und die Erlösung (Nirvana) durch die Einheit von Individualeseele (atman) und Weltseele (brahman)
Universalien	- lat., Allgemeinbegriffe wie z. B. Gattung, Art insbes. in der Scholastik (vom 12. bis 15. Jahrhundert) viel erörtert; die Frage war, welchen Wert die Universalien im Vergleich zum konkreten Einzelding haben.
Vivisektion	- lat., die Öffnung eines lebenden Menschen zum Zwecke des Experimentierens (im Hellenismus)

c) Sachindex

Abbild	107
Abstieg	96
agathón	99, 151, 157f.
Agnostizismus	18
ágrapha	17, 76
ágrapha dógmata	85
Akademie	72, 133
Akte	84
Aktualität	154
Akzidens	154f.
alētheia	92, 99, 102
allgemein	149
Allgemeindefinition	28
Allgemeine, das	29, 152
anámnēsis	79
Anderssein	91
Anthropologie	32
aporía	82
Aporie	16, 25, 89, 119
aretaí	161
aretē	159
asébeia	16
Astronomie	69, 72
átomon	86
Aufgabe	162
Aufklärung	20, 23, 35, 68
Aussage	89, 149
Balance	66, 122
Begegnung	84
Begierde	68
Begriff	24, 46, 53, 92, 106f., 121, 150
Begriffsethiker	104
Beliebigkeit	59
Bestimmung	153, 158
Bewegung	89f., 104, 134
Bild	74, 79, 94f.
Bildung	26, 32, 73, 84, 95, 101f., 124, 152–155, 157f., 166
Bildungskanon	73
Bildungslosigkeit	101
Bildungsstufen	101
Brückenfunktion	164

conclusio	150
daimónion	39
dasselbe	69
Datierung	142
Definition	24, 44f., 48, 53f., 86, 104, 121
Denken	148, 152, 154
Denkparadigma	54
Denkstil	24, 37, 49
Dialektik	79, 86, 89
diálexis	20, 23, 46
Dialog	76, 81, 134
Dialogpartner	39
Dichter	80
Diener	55
Differenz	53
dihaíresis	80, 86f., 91f., 101
dikaíosýnē	56
Diktaturen	68
Diskurs	20, 25, 80, 84f.
dógmata	17, 76
dóxa	106
dóxai	104
eídē	106
eídōlon	74
eídos	29, 88, 91, 104, 122, 151
eines	69
Einheit	69, 84, 92, 160f.
Einzelne, das	152
Einzelwissenschaften	72
Eitelkeit	81
Eklektizismus	18
Elenktiker	15, 26
élenxis	26, 32, 104
Emanation	110
Empirie	142, 165
entelécheia	159
Entelechie	155ff.
Entfaltung	94, 153
epistēme	74, 106
epistēmonikón	160
Erbe	52
Erde	70
Erinnerung	79

Erkenntnisprozess	99
érōs	108
Erscheinung	104
Erziehung	65
Essenz	149
Ethik	24, 32, 38, 46, 72
ethische	34
eudaimonía	36, 162
Existenz	149
Fahrt	121
Form	160
Formung	124
Freiheit	153, 157
Frömmigkeit	44
fromm	43f.
Fülle	149
Fürsorge	124
Fundamentalbegriff	56
Funken	84
Gattungen	89
gebildet	72
Gegenstandswelt	73
Gemeinschaft	84, 92
génos	88
Genuss	68
Geographie	72
gerecht	66f.
Gericht	124
Gesamtzusammenhang	92
Gesellschaft	50, 54, 56, 66f.
Gesetz	15, 39
Gestalt	46
Gewöhnung	161
gleich	69
Glück	36, 96, 118, 157
Gnade	84, 100
gnōmē	20, 23, 35, 37
Götterwelt	56
Gott	37–40, 50, 55–60, 69, 100f., 108
gottähnlich	59
Gottesbeweis	110
Gottesbild	56
Gottheit	39

ANHANG

Grammatik	65, 89
Gültigkeit	73, 100
gut	33, 69
Gutsein	36
Gymnastik	65
Haben	148
Haltung	19
Handlung	33, 35f., 39, 156, 161
Handschrift	143
handwerklich-künstlerische	34
Hebamme	26
Hedonismus	33
Heimat	56
Hellenismus	133
Hermeneutik	78
Humanismus	166, 168
hypóthesis	107
idéa	30, 46, 88, 104
idéai	106
Idee	74, 78, 92, 100, 104, 106f., 115, 122
Idee des Guten	92, 98f., 108
Ideenlehre	72, 76, 78, 95, 104
Identität	90
Ideologe	45
Individuationsprinzip	155
Induktionsbeweise	28
Instantmentalität	68
Intellektualismus	34
Interpretation	82
Ironie	27, 44, 46
Ironiker	27
irrational	69
Islam	164
kalós	99
katēgoría	148
Kategorie	147f.
Kategorieschrift	144
Kirche	165
Knecht	55
Körper	74, 118
Körperwelt	106
Konflikt	41

Kopernikus	168
Kosmologie	70
kósmos	106
Kosmos	49, 66
Kreisbewegung	53
Kreislauf	116
Kunst	87, 91
Kunstwerke	106
Lage	147
Leben	55, 118, 158, 162
Lebensform	25, 67
Lebensführung	26, 124
Lebensstil	67
Lebensziel	68
lehrbar	33
Lehre	76, 82, 84, 161
Lehrer	155
Lehrgespräch	30
Lehrschrift	134, 142, 144, 164
Leib	117
Leiden	148
Lernen	115f.
Literalität	81
Logik	50, 86, 89, 149
logistikón	160
lógoi	53, 121
lógos	34, 55, 59f., 74, 86–89, 91, 124, 150, 158–161
lógos praktikós	161
lógos theōrētikós	161
Logosphilosophie	122
Lust	36
Lýkeion	138
Macher	45
Makrokosmos	56
Maß	56
Mathematik	69, 72, 78
Meinung	27, 104
Mensch	34, 38, 58, 158
Menschenseele	100
Menschheit	66
Mentalität	67
Merkfähigkeit	79
metanóesis	59

ANHANG

Metaphorik	50
Metaphysik	69, 86, 89, 144, 146, 148, 153, 156
méthexis	107
Methode	96, 165
Mikrokosmos	56
Mitte	159, 161
Mode	39
Moral	161
mundus	106
Musik	65, 69
Muster	46, 106
mýthoi	49f.
Mythos	49, 91
Natur	24, 54, 56, 66, 158
Naturphilosophie	14, 38, 121
Naturwissenschaft	72, 166
Nichts	89, 101
Nichtsein	90
Nichtwissen	25
nóēsis	99, 106
Norm	24
Nullbockmentalität	68
nūs	20, 23, 37, 69
ónoma	74, 86f.
Ontologie	89, 151, 153, 159
Opfer	45
Oralität	81
Ordnung	39, 56f.
órganón	144, 164
Ort	147
orthē	66
Orthodoxie	66
orthós	99
orthós lógos	159
Pädagogik	84
paideía	98, 101, 152, 157ff., 161f.
parádeigma	46, 106
Paradigma	22, 49f., 57, 91
parusía	107
páthos	48
Peripatetik	164
Perípatos	140

Pflege	55, 124
Philosophie	32, 65f., 69, 72, 74, 80, 113, 118, 134
Philosophie, erste	151
phrónēsis	34, 69, 73, 117
physikoi	14
Platoniker	142, 164
Politik	65, 72
Pragmatien	141f.
Praxis	15, 160
Programmbegriff	23
Propädeutik	149
Proportionen	69
Prüfung	16, 26, 32, 104
Pythagoreismus	78
Qualität	147
Quantität	147
Quelle	76, 102
Rationalismus	50
Realität	152
Recht	22
Relation	147
Relativität	106
Renaissance	168
Rhetorik	134
richtig	66
Ruhe	89f., 108
Sachverhalte	34
Satz	86, 150
Satz des Widerspruchs	150
Schatten	95
Schein	91
Scheinkunst	91
Schicksal	124
Schlüsselbegriff	55
Schluss	150
Schrift	78f.
Schrift, akroamatische	141
Schrift, exoterische	141
Schule	138, 141
Seele	73, 85, 98, 101, 114f., 117f., 122, 124, 159f.
Sein	89f., 99, 106f., 114, 148f., 152, 154f., 159, 161
Selbstbewegung	155, 158

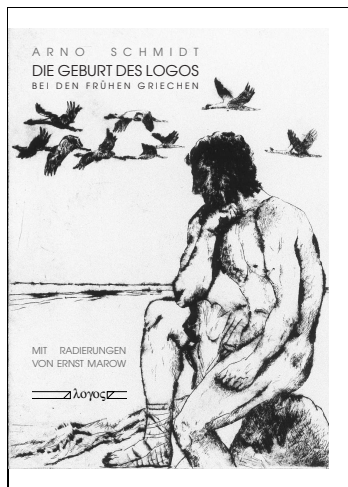
ANHANG

Selbstdefinition	84
Selbstformung	84
Selbstkonstituierung	161
Selbstprüfung	26
Selbstverwirklichung	154
Sexualität	117
Sinn	107, 152
Sittlichkeit	161
Sokratiker	77
sokratisch	29
Sophisten	15, 22, 106
Sophistik	91
sōphrosýnē	104
Sorge	113
Spaß	68
Spaßgeneration	68
Spaßgesellschaft	68
Spaßmenschen	68
Spekulation	14
Spiralcurriculum	101
Sprache	86, 106, 147f., 152, 154
Staatstheorie	76
Status	98
Sterblichkeit	58
Stil	28
Stoff	121, 151
Streben	108, 161
Streitkunst	23
Stufe	102
Substanz	147, 152, 155
Substanz, erste	151
Substanz, zweite	152
Substrat	151
Syllogismus	150
Synthese	92
Täter	45
Tauglichkeit	99
téchnē	33, 86
Technedenken	34, 55
Teilhabe	84, 92, 106f.
Teleologie	37
télos	107, 121
Text	84
Theologie	38, 50

theozentrisch	55
Tierseele	100
Tod	55, 113, 118, 122
tragisch	41
Transzendens	165
Tugend	70, 161
Tun	148
Überlieferung	142
Unabhängigkeit	153
Unlustgefühl	40
Unrecht	22, 33f.
Unsterblichkeit	114, 116
Unterricht	65
Unterrichtsstunde	41
unveränderlich	69
Urbild	107
Urform	122
Ursache	107, 151
Urteilstkraft	166
usía	52, 151
Utilitarismus	33
Verehrung	38
Vergessenheit	78
Verhalten	38, 57, 159
Vernehmen	99
Vernunft	69
Verschiedenheit	90
Verschriftlichung	81
Verständigung	28
Verstand	20, 148
Vielheit	92
Vollendung	101, 156f., 161
Wachstum	68
wahr	66, 98
Wahrheit	27, 73, 82, 92, 94, 99, 102, 149f., 152, 161, 165
Wahrheitsfindung	27
Wahrheitsstufen	101
Wahrnehmung	65, 95, 104, 151, 153
Weg	40
Weisheit	79
Welt	37, 70, 86, 92, 107, 165
Weltbild	70

ANHANG

Weltgeschichte	136
Weltprozess	101
Wende	124
Wendung	59
Werte	31, 33f., 159
Wertigkeit	99
wertvoll	80
Wesen	29, 48, 50, 52, 67f., 85, 104, 149, 151, 156f., 159
Wesenswissen	30, 81, 149, 152
Wiedererinnerung	81, 115
Wiedergeburt	126
Wirklichkeit	106ff.
Wissen	16, 26f., 30, 33f., 40, 59, 74, 79, 104, 113, 116, 140, 161
Wissenschaft	29, 73, 88, 104, 106, 153, 165f.
Wissenschaftstheorie	30, 72
Wort	74, 82, 86
Zahlen	78, 92
Zahlenlehre	92
Zeichen	86, 107
Zeit	108, 147
zeitlos	30
Zeitzeugen	28
Ziel	37, 157
Zweck	107, 151
Zweckbestimmung	37



Die Geburt des Logos bei den frühen Griechen

Arno Schmidt

Mit Radierungen von Ernst Marow

Erscheinungsdatum: Dezember 2002

200 Seiten, ISBN 3-89722-941-2

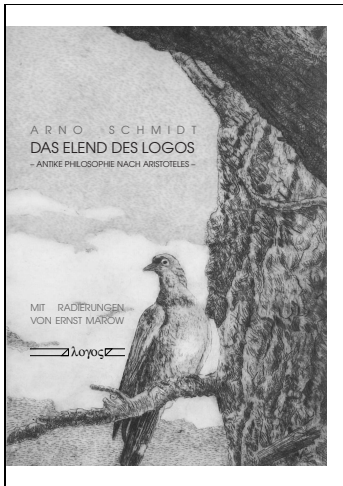
Preis: 23,00 EUR

Dieses Buch handelt vom Dichten und Denken der Vorsokratiker.

Arno Schmidt beginnt seine Darstellung jedoch nicht erst bei Thales von Milet: Er widmet sich ausführlich den Gedanken des Homer, Hesiod und Orpheus, die in ihren Werken über die Entstehung der Welt, der Götter und über das Verhältnis der Menschen zur Welt und zu den Göttern nachsannen. Es entstanden die Mythen vom Kampf der Kroniden gegen die Titanen und vom Kampf der Griechen gegen die Troer, aber auch Mythen über die Geburt und den Tod, die Liebe und den Hass. Sie entwickelten Gedanken, die in der Theologie und der Kunst bis in unsere Zeit hinein wirken.

In ihrer Tendenz, zwischen Sache und Person zu trennen, legten sie den Grundstein für Philosophen wie Thales, Anaximander und Anaximenes. Deren sachorientiertes Denken ebnete schließlich den Weg zu einer neuen Weltansicht, zu wissenschaftlicher Forschung und insbesondere zu den Naturwissenschaften.

„Die Geburt des Logos“ wendet sich an alle philosophisch Interessierten, die versuchen, den geistigen Ursprung Europas zu verstehen und ihren eigenen Standort darin. Das Buch wird begleitet und bereichert durch Radierungen von Ernst Marow.



Das Elend des Logos

Antike Philosophie nach Aristoteles

Arno Schmidt

Mit Radierungen von Ernst Marow

Erscheinungsdatum: Oktober 2005

259 Seiten, ISBN 978-3-8325-1007-7

Preis: 25,00 EUR

Die spätantike Philosophie ist einerseits durch große Vielfalt, andererseits aber auch durch die Beschränkung auf drei Disziplinen gekennzeichnet: Ethik, Physik und Logik.

Im Ganzen überwiegt das lebenspraktische Interesse als Leitmotiv der Erkenntnis. Eingebettet ist diese Philosophie in die geistig-kulturell und politisch hochinteressante und bis heute nachwirkende Epoche des Hellenismus, die in der Einleitung beschrieben wird.

Ausführlich werden die großen Schulen der Epikureer und Stoiker sowie die von der griechischen Philosophie geprägten römischen Philosophen behandelt. Arno Schmidt stellt immer wieder die Wirkungsgeschichte der philosophischen Lehren heraus: Er diskutiert z.B. die Nachwirkung der Lehren der Epikureer und Stoiker auf die heutige Menschenrechtsdebatte und schildert die Entwicklung des Christentums und seiner Dogmen aus der griechisch-römischen Philosophie heraus.

Die Philosophie der Klassiker, insbesondere des Sokrates, des Platon und des Aristoteles, wird in umfangreichen Werken behandelt. Arno Schmidt verzichtet daher auf einen erneuten Überblick über deren Gesamtschaffen, sondern setzt einen hochaktuellen Schwerpunkt: Er führt den Leser umfassend in deren Gedankenwelt zur Entwicklung menschlichen Erkennens und Wissens, der Erziehung und Bildung ein.

Die Ansichten der Klassiker möchte er als Anregung verstanden wissen, die gegenwärtige politische Diskussion um PISA zu hinterfragen: Lässt sich das geistige Wachstum der Jugend in das Korsett von Maßen und Punkten zwingen?

Das Buch wird begleitet und bereichert durch Radierungen von Ernst Marow.

Arno Schmidt ist klassischer Philologe. Als Universitätsprofessor lehrte er an der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg und an der Martin-Luther-Universität in Halle. Gegenwärtig hält er Vorlesungen am Institut für Philosophie an der Philipps-Universität Marburg über die Entwicklung der antiken Philosophie und ihre Wirkungsgeschichte.

Ernst Marow ist freischaffender Künstler und lebt in Peetsch (Mecklenburg Vorpommern). Seine Arbeiten wurden vielfach ausgestellt und ausgezeichnet. Unter anderem erhielt er 1981 für sein zeichnerisches Werk den Sprengel-Preis. Ende 2007 präsentierte er seine Radierungen zu den Mythen der Griechen im Rahmen einer großen Ausstellung in der Galerie Brusberg zu Berlin.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-1734-2