

Helmut Seidel: Von Thales bis Plato

Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Dietz Verlag Berlin 1980

Vorbemerkungen

Dieses Buch enthält eine Auswahl von Vorlesungen zur antiken griechischen Philosophie. In drei weiteren Heften soll die Philosophieentwicklung von Aristoteles bis Bruno, von Bacon bis Rousseau und von Kant bis Feuerbach zur Darstellung gebracht werden.

Diese Vorlesungen wurden mehrere Jahre an der Karl-Marx-Universität Leipzig zum Vortrag gebracht. Hörer waren junge Menschen, die gerade begannen, Philosophie zu studieren. Diese mit dem notwendigen philosophiehistorischen Wissen auszurüsten, sie in die Philosophie einzuführen, war Aufgabe dieser Vorlesungen.

Auch bei der Überarbeitung der Manuskripte für den Druck, zu der ich in vielfältiger Weise, besonders von den Studenten selbst, angeregt wurde, stand diese Aufgabe im Vordergrund. [6] Daher sind die folgenden Abhandlungen nicht in erster Linie für Philosophen oder gar für professionelle Philosophiehistoriker bestimmt; sie zielen vielmehr darauf, all jenen zu helfen, die sich um die Aneignung der marxistisch-leninistischen Philosophie, der kommunistischen Weltanschauung bemühen. Auf den ersten Blick mag das Erstaunen hervorrufen, ist doch der Gegenstand dieser Vorlesungen nicht die marxistisch-leninistische Philosophie, sondern die Geschichte der vormarxistischen Philosophie.

Wird allerdings bedacht, daß die Revolution, die Marx, Engels und Lenin auf dem Gebiet der Philosophie und der Sozialwissenschaften vollzogen haben, nur dann ganz zu begreifen ist, wenn man auch ihre ideellen Voraussetzungen, die im Verlaufe des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens der Menschheit geschaffen wurden, kennt, dann erscheint die Aneignung der Hauptresultate der vormarxistischen Philosophieentwicklung als wesentliche Voraussetzung für das Verständnis der marxistisch-leninistischen Philosophie selbst.

Die bezeichnete Aufgabenstellung bestimmte Stoffwahl und Darstellungsweise. Vollständigkeit war von vornherein auszuschließen; nicht nur, weil diese dem Zweck, *Grundlinien* der Entwicklung philosophischen Denkens zu zeichnen, widersprochen hätte – denn oft genug gehen diese in der Fülle des komplizierten und widerspruchsvollen Materials verloren –, sondern auch deshalb, weil Vollständigkeit von einem einzelnen überhaupt nicht mehr zu erreichen ist.

Maßgebend für die Auswahl waren folgende Fragen:

1. Welche Rolle spielten die jeweiligen Denker im Prozeß philosophischen Erkennens, der zu Marx führte? 2. Welche Probleme, die in der Geschichte der vormarxistischen Philosophie aufgeworfen und zu lösen versucht wurden, sind noch heute für die weitere Ausarbeitung der marxistisch-leninistischen Philosophie von Bedeutung? 3. Welche Denker und welche Probleme der vormarxistischen Philosophie stehen auch jetzt noch im Brennpunkt der geistigen Auseinandersetzung zwischen marxistischer und bürgerlicher Philosophie?

Daß bei einer solchen Betrachtungsweise viele weitere, wesentliche Seiten des welthistorischen Prozesses der Phi-[7]losophieentwicklung außerhalb der Betrachtung bleiben müssen, ist mir nur zu gut bewußt. Die großen Traditionen der indischen und der chinesischen Philosophie ebenso wie viele bedeutende Denker europäischer Nationen und des amerikanischen Kontinents bleiben unberücksichtigt. Mehr noch, A. W. Gulyga hat jüngst auf einen Gedanken Tschernyschewskis aufmerksam gemacht, demzufolge Geographie wohl höchst sonderbar aussehen müsse, wenn sie sich nur auf die Beschreibung emporrager Gipfel beschränke, Täler und Hügel aber ignoriere. Philosophiegeschichte habe also nicht nur die epochemachenden und systembildenden Denker zu behandeln, sondern auch die kleineren Geister, die eine bestimmte geistige Situation reflektieren und mitbestimmen. Sosehr ich diese Forderung unterstütze, sowenig bin ich hier imstande, ihr gerecht zu werden.

Aber auch die Konzentration, auf die großen, die Philosophieentwicklung in entscheidender Weise bestimmenden Denker eröffnet noch nicht die Möglichkeit, deren Gedankengebäude in aller Ausführlichkeit zu analysieren. Es genügt schon, einen Blick auf das Gesamtwerk von Platon oder

Aristoteles, von Kant oder Hegel zu werfen, um einzusehen, daß innerhalb einer Gesamtdarstellung der Geschichte der vormarxistischen Philosophie eine detaillierte Analyse unmöglich ist.

Noch komplizierter wird die Lage, wenn in Betracht gezogen wird, daß die quellenkritische, kommentierende und interpretierende Literatur zu den einzelnen Philosophen in einem Maße angewachsen ist, daß sie selbst der Spezialist nicht mehr zu überschauen vermag.

Angesichts dieser Situation war es mein Bestreben, die in der ersten Vorlesung entwickelten Prinzipien historisch-materialistischer Philosophiegeschichtsschreibung durchzuhalten, bei philosophischen Grundsätzen und entscheidenden Argumentationen die Quellen sprechen zu lassen, auf Probleme der speziellen Forschung aber nur dort einzugehen, wo es für das Gesamtverständnis unerlässlich schien. Anders wäre die Arbeit ins uferlose gegangen und die Aufgabe nicht zu erfüllen gewesen.

In der Darstellungsweise war ich bemüht, den Vorle-[8]sungscharakter beizubehalten. Inwieweit mir mein Vorhaben, die Lebendigkeit der Rede zu erhalten, gelungen ist, darüber hat der Leser zu entscheiden. Zu danken habe ich Reimar Müller, dem anerkannten Spezialisten auf dem Gebiet der antiken Kulturgeschichte, für seine vielfältigen Hinweise und Ratschläge.

Leipzig, September 1979

Helmut Seidel

[9]

Erste Vorlesung: Warum und zu welchem Ende studieren wir Philosophiegeschichte?

Erfahrung ist aller Wissenschaften Anfang. Erfahrung macht noch nicht den Philosophen, aber nimmer wird ein Unerfahrener ein Philosoph. Vor mehr als zweitausend Jahren bemerkte der tief sinnige Heraklit, daß Vielwissen noch nicht weise mache. Er vergaß allerdings nicht, hinzuzufügen, daß ein Weiser viel wissen müsse.¹

[10] Erfahrung im praktischen Leben und Erfahrung im theoretischen Denken sind Voraussetzungen für jeden, der Philosophie betreiben will, zumal marxistisch-leninistische, der es nicht nur um Interpretation der Welt geht, sondern um theoretische Begründung der praktischen Umgestaltung derselben.

Erfahrung ist das Resultat des *Erfahrens*. Wer bei sich selbst hocken bleibt, Nabelschau betreibt, erfährt nichts von den Menschen und ihrer Welt. Er erfährt auch sehr wenig von sich selber. Wer sich nicht in das Leben, in die Arbeit, in den Kampf stürzt, macht weder Lebens- noch Kampferfahrung, lernt keine *Gefahren* kennen, erfährt nicht, wie er sich in solchen Situationen bewährt, weiß also nicht, wer er ist.

Wenn wir nicht in leerer Ignoranz und passiver Egozentrik verharren wollen, dann müssen wir zu großer *Fahrt* rüsten. Wir müssen uns auf den Weg machen, um Erfahrungen zu sammeln. Natürlich, Lebens- und Kampferfahrungen gewinnt man im Leben, in der Arbeit, im Kampf, nicht aber primär im Hör- oder Lesesaal. Hier aber können Erfahrungen vermittelt werden, die andere vor uns gemacht haben. Wie das Kind sich natürlicherweise die Erfahrungen der Eltern aneignet, so steht jede neue Generation auf den Schultern der vorangegangenen. „Unsere Verhältnisse in der Gesellschaft“, so schrieb der Abiturient Karl Marx, „haben einigermaßen schon begonnen, ehe wir sie zu bestimmen imstande sind.“²

[11] Die Erfahrungen also kennenzulernen, die die Philosophen vor uns gewonnen haben, sowohl bei der Erkenntnis der Natur des Menschen und seiner Gesellschaft, bei der Untersuchung des menschlichen Denkens als auch bei der Realisierung von Ideen – denn jede Philosophie ist letztlich auf Realisierung hin entworfen –, ist die zunächst noch allgemein formulierte Aufgabe, deren Lösung sich unsere Vorlesungen zum Ziel setzen.

Es darf von vornherein nicht verschwiegen werden, daß die Hebung der Schätze, die das philosophische Denken der Menschheit angesammelt hat, keine leichte Aufgabe ist. Der Weg durch die mehr als zwei Jahrtausende währende Philosophiegeschichte ist beschwerlich. Auch hier gilt das Marx-Wort: „Es gibt keine Landstraße für die Wissenschaft, und diejenigen haben Aussicht, ihre lichten Höhen zu erreichen, die die Mühe nicht scheuen, ihre steilen Pfade zu erklimmen.“³

Es wird also zu keiner bequemen Touristenreise eingeladen. Sicher bietet die philosophiehistorische Landschaft reizvolle Motive, die unbedingt aufzunehmen sind. Aber nicht deshalb studieren wir Philosophiegeschichte, um uns mit Bildungsbruchstücken großzutun. Das hieße, Philosophiegeschichte im Sinne des Famulus Wagner zu betreiben:

¹ Dem Charakter der einführenden Vorlesung entsprechend, wurde eine einfache und möglichst einheitliche Zitierweise der griechischen Quellen (sowohl der überkommenen Originalfragmente wie der Berichte antiker Autoren) angestrebt. Die weitaus meisten Quellenangaben in den Vorlesungen 2 bis 5 sind entnommen: Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte. Übersetzt und mit einer Vorbemerkung versehen von W. Capelle, Berlin 1958.

Heraklits Fragment „Vielwisserei bringt noch keinen Verstand“ wird daher so ausgezeichnet: 126 fr. 40. Die erste Zahl bezieht sich [10] hierbei immer auf die laufende Numerierung, die Capelle den Fragmenten des jeweiligen Denkers bzw. den Berichten über diesen Denker gibt. Die folgenden Angaben sind Quellennachweise, die Capelle angibt.

In den Fällen, wo Fragmente oder Berichte von Capelle nicht aufgenommen wurden oder wo aus anderen Ausgaben zitiert wird, ist dies besonders vermerkt. Zum Beispiel Heraklits Fragment „Viel wissen müssen weise Männer“ ist entnommen: *Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура*. Москва 1955.

Die Fragmente in dieser Ausgabe wurden von M. A. Dymnik ins Russische übersetzt.

² Karl Marx: Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Bandes, in: Marx/Engels: Werke (im folgenden MEW), Ergänzungsband. Erster Teil, S. 592.

³ Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEW, Bd. 23, S. 31.

„Verzeiht! es ist ein groß Ergetzen,
Sich in den Geist der Zeiten zu versetzen,
Zu schauen, wie vor uns ein weiser Mann gedacht,
Und wie wir's dann zuletzt so herrlichweit gebracht.“

„O ja, bis an die Sterne weit!
Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit
Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln;
Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln“,
entgegnet Faust.⁴

[12] Die sieben Siegel aufzusprenken, den Geist der Zeiten, den Geist der Herren und der Beherrschten vor das Tribunal der Geschichte zu stellen ist unsere Aufgabe; denn Georg Wilhelm Friedrich Hegels Wort gilt noch immer: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht!“ Mit wagnerischer Beschaulichkeit ist diese freilich nicht zu lösen. Das Nach-Denken des historischen Erkenntnisprozesses der Menschheit gleicht weit mehr den Fahrten des Odysseus, den Höllenwanderungen des Dante, den Sturmfahrten des Faust. Darauf haben wir uns einzustellen. Ohne Mut, Kraft und Anstrengungen ist diese Fahrt nicht zu überstehen, werden die Abenteuer nicht bestanden, werden wir nicht des Glückes teilhaftig, das echte Erkenntnis bereitet.

Wenn dem so ist – so könnte erstens die Klugheit einwenden –, so laßt uns doch erst überlegen, ob es sich wirklich lohnt, sich in dieses Unternehmen einzulassen. Ist es wirklich notwendig für uns, Geschichte der Philosophie zu studieren? Haben wir nicht Wichtigeres zu tun, als uns mit der Vergangenheit zu beschäftigen? Wir wollen den Forderungen des Tages gerecht werden, wollen unsere Zukunft bauen, eine neue Welt mitgestalten, die Welt des Kommunismus.

Ein zweiter Einwand: Ja, wenn wir keinen Kompaß für den Aufbau unserer neuen Welt hätten, dann müßten wir vielleicht in der Vergangenheit nach einem solchen suchen. Aber wir besitzen einen solchen Kompaß, und zwar einen außerordentlich bewährten – den Marxismus-Leninismus. Wenn der wissenschaftliche Kommunismus die Auflösung der „Rätsel der Weltgeschichte“ ist und sich als solche weiß, wenn wir also des Rätsels Lösung in der Hand halten, wozu sich dann mit Versuchen beschäftigen, die die Rätsel nicht lösten?

Schließlich ein letzter Einwand: Mathematiker und Physiker legen bei der Ausbildung ihrer Studenten längst nicht so großen Wert auf das Studium der Geschichte ihrer Wissenschaft wie die Philosophen. Und doch – so scheint es zumindest – hätten sie dafür bessere Gründe. Die dem Thales oder dem Pythagoras zugeschriebenen mathematischen Sätze gelten nach wie vor. Aber gelten denn noch ihre philosophischen Sätze, wonach der Urgrund aller Dinge das Wasser bzw. die Zahl sei? Die Gesetze, die Kepler aufstellte, sind im wissenschaftlichen System der Physik aufgehoben. Können aber seine Versuche, wissenschaftliche Naturerklärung mit christlicher Theologie zu verbinden, im wissenschaftlichen System der Philosophie aufgehoben werden? Descartes' Grundlegung der analytischen Geometrie gilt noch immer. Gilt auch noch sein philosophisches System des Dualismus?

Die Geschichte des mathematischen und physikalischen Erkennens hat einen sicheren Gang. Wie der Maurer einen Stein auf den anderen setzt, so haben Mathematiker und Physiker eine objektive Erkenntnis an die andere gereiht. Freilich mußten auch hier die Fundamente erneuert und erweitert werden. Aber auf diesen Fundamenten wurde der stolze Bau der mathematischen und physikalischen Wissenschaft errichtet.

Wie anders dagegen scheint uns das äußere Bild der Philosophiegeschichte. Hatte einer sein philosophisches Lehrgebäude errichtet, so kam schon der nächste, der es in den Grundfesten erschütterte und zum Einsturz brachte. Auf den Trümmern des alten errichtete er nun sein Gebäude, dem das gleiche Schicksal beschieden war.

⁴ J. W. Goethe: Faust. In: J. W. Goethe:, Berliner Ausgabe, Berlin 1965, Bd. 8, S. 167.

Die Geschichte der Philosophie ist nicht nur die Geschichte des Entstehens philosophischer Systeme, sie ist auch die Geschichte des Zugrundegehens von Systemen. Aristoteles erschüttert das Platonische System. Bacon errichtete auf den Trümmern des aristotelisch-scholastischen Systems seine philosophische Lehre, die der Rationalist Descartes mit seiner ätzenden Kritik angriff. Spinoza überwand den Dualismus des Descartes. Fichte entwickelte sein System im bewußten Gegensatz zu Spinoza.

Kant hat aus diesem äußeren Grunde die Geschichte der Philosophie als eine Geschichte der Falschmünzerei behandelt. Gab doch in der Tat jeder Philosoph seine Münze als die allein geltende Währung aus, bis er vom nächsten der Falschmünzerei überführt wurde. Sollten wir uns nicht glücklich schätzen, aus diesem Meer von Irrtümern aufgetaucht zu sein?

Soweit einige Einwände, die selbstverständlich eine Herausforderung an den Philosophiehistoriker sind. Unsere Antwort muß zunächst knapp, unvollständig, abstrakt bleiben; erst die konkrete Darstellung der Philosophieentwicklung vermag letztlich die angeführten Einwände zu entkräften.

[14] Ohne Zweifel ist es unsere wichtigste Aufgabe, den Forderungen des Tages gerecht zu werden, unser Leben zu meistern, die kommunistische Gesellschaft zu errichten.

Doch jeder, der sein Leben bewußt gestalten will, seinen Blick also in die Zukunft, auf seine Perspektive richtet, muß auch Rücksicht nehmen auf seine Vergangenheit, in der er das wurde, was er gegenwärtig ist. „Der heutige Tag ist ein Resultat des gestrigen“, schrieb Heinrich Heine. „Was dieser gewollt hat, müssen wir erforschen, wenn wir zu wissen wünschen, was jener will.“⁵ Das trifft auf das Individuum ebenso zu wie auf die Gesellschaft. Perspektivbewußtsein und Geschichtsbewußtsein bedingen sich gegenseitig.

Die Entstehung des Marxismus demonstriert die gegenseitige Bedingtheit von Geschichts- und Perspektivbewußtsein auf klassische Weise. Die wissenschaftliche Begründung der historischen Mission der Arbeiterklasse hatte die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit der Entwicklung der Gesellschaft zur Bedingung. Diese war aber nur vom Standpunkt dieser Klasse aus möglich, hatte also das Bewußtsein von der Perspektive dieser Klasse zur Voraussetzung.

Das Studium der Geschichte läßt uns nicht nur begreifen, was wir geworden sind, es erhellt gleichzeitig die Möglichkeit und die Notwendigkeit unseres weiteren Werdens. Das Wissen über unsere Möglichkeiten ist gleichzeitig *conditio sine qua non* für ein produktives Verhältnis zur Geschichte.

Das bezeugt – wenn auch auf negative Weise – die gegenwärtige bürgerliche Philosophie. Ein Wessenzug derselben besteht gerade im Verfall des Geschichtsbewußtseins. Die Ursache dieses Phänomens liegt nicht darin, daß die bürgerliche Gesellschaft keine große Geschichte gehabt hätte. Sie liegt vielmehr darin, daß sie keine reale Perspektive hat.

Das heißt, eben weil wir unsere Gegenwart im Bewußtsein unserer Perspektive meistern wollen, müssen wir Geschichte studieren. Was für die Geschichte allgemein gilt, gilt besonders für die Geschichte der Philosophie. War und ist doch Philosophie immer „ihre Zeit, in Gedanken erfaßt“.⁶

[15] Daß der Marxismus einen sicheren Kompaß für das Leben eines Volkes wie für das Leben des Individuums darstellt, hat die Geschichte insbesondere unseres Jahrhunderts voll bestätigt. Um aber diesen Kompaß richtig zu gebrauchen, müssen wir ihn gründlich kennen. Wie wir einen Menschen erst gründlich kennen, wenn wir wissen, wie er zu dem geworden ist, was er ist, so kennen wir auch den Marxismus erst gründlich, wenn wir wissen, wie er zu dem geworden ist, was er heute ist. Der Marxismus hat aber nicht nur seine Geschichte, er hat auch seine Vorgeschichte. „Die Geschichte der Philosophie und die Geschichte der Sozialwissenschaft zeigen mit aller Deutlichkeit, daß der Marxismus nichts enthält, was einem ‚Sektierertum‘ im Sinne irgendeiner abgekapselten, verknöcherten Lehre ähnlich wäre, die *abseits* von der Heerstraße der Entwicklung der Weltzivilisation entstanden ist. Im Gegenteil: Die ganze Genialität Marx' besteht gerade darin, daß er auf die Fragen Antwort gegeben hat, die das fortgeschrittene Denken der Menschheit bereits gestellt hatte.“⁷

⁵ H. Heine: Französische Zustände. In: H. Heine: Werke und Briefe, Bd. 46 Berlin 1961, S. 448.

⁶ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin 1956, S. 16.

⁷ W. I. Lenin: Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus. In: Werke, Bd. 19, S. 3.

Eine Antwort wird aber nur dann als Lösung empfunden, wenn die Problemstellung bekannt ist. Der Marxismus ist alles andere, nur keine Sammlung platter Selbstverständlichkeiten, die dem „gesunden Menschenverstand“, der innerhalb seiner Grenzen ein durchaus respektable Geselle ist, leicht einleuchten. Wahr ist, daß Grunderkenntnisse des Marxismus einfach sind, wie das Geniale zumeist. Wird aber der Weg des Erkennens von der Erkenntnis als Resultat getrennt, dann kann es leicht geschehen, daß das Genial-Einfache als Trivialität interpretiert wird. Der Inhalt der Revolution, die Marx und Engels in der Geschichte der Philosophie vollzogen haben, ist nur voll und ganz zu begreifen, wenn die Geschichte des philosophischen Denkens – zumindest in ihren Grundzügen – bekannt ist. Wer also die von unseren Klassikern vollzogene Revolution im Denken gründlich verstehen will, muß auch Geschichte der vormarxistischen Philosophie studieren.

Um diesen Gedanken noch weiter zuzuspitzen, berufe ich mich nochmals auf Lenin. Sein Aphorismus ist ernst zu nehmen: „Man kann das ‚Kapital‘ von Marx und besonders das I. [16] Kapitel nicht vollständig begreifen, ohne die *ganze* Logik von Hegel durchstudiert und begriffen zu haben.“⁸ Nimmt man ihn aber ernst, dann folgt daraus sofort: Man kann die Hegelsche Logik nicht vollständig begreifen, ohne die Geschichte des philosophischen Denkens kennengelernt zu haben. Denn Hegels Logik ist nichts anderes als das – freilich idealistisch verzerrte – Fazit aus der Geschichte des philosophischen Erkennens.

Lenin hat stets ein nihilistisches Verhalten zur Geschichte der eigenen Bewegung wie zur Geschichte unserer Weltanschauung verurteilt. Er wandte sich scharf gegen eine Trennung des Erkenntnisresultats von dem Weg, auf dem es gewonnen wurde. „Es wäre irrig, zu glauben“, so sagte er, „daß es genüge, sich die kommunistischen Losungen, die Schlußfolgerungen der kommunistischen Wissenschaft anzueignen, ohne sich jene Summe von Kenntnissen anzueignen, deren Ergebnis der Kommunismus selbst ist.“ Kommunist könne man nur werden, wenn man sich das von der Menschheit erarbeitete Wissen zu eigen mache.⁹

Dieser Gedanke hat im Programm der SED seinen konkret-historischen Ausdruck gefunden: „Alles Große und Edle, Humanistische und Revolutionäre wird in der Deutschen Demokratischen Republik in Ehren bewahrt und weitergeführt, indem es zu den Aufgaben der Gegenwart in eine lebendige Beziehung gesetzt wird.“¹⁰

Eben um der Forderung Lenins und des Parteiprogramms voll gerecht zu werden, ist das Studium der Philosophiegeschichte unerlässlich. Betrachten wir nun den dritten Einwand, der gegen die Notwendigkeit des Studiums der Geschichte der Philosophie vorgebracht wurde. Zunächst stammt er, wie die Berufung auf Kant schon deutlich machte, aus der Philosophie selbst. Er ist auch fast so alt wie die Philosophie. Wenn man den frühen Dialogen des Platon glauben darf, dann muß Sokrates gegen [17] die Naturphilosophie etwa auf folgende Weise argumentiert haben: Die Naturphilosophen stellen über den Urgrund der Dinge verschiedene, einander widersprechende Sätze auf. Thales zum Beispiel sah den Urgrund aller Dinge im Wasser, Heraklit sah ihn im Feuer. Feuer und Wasser – was kann es Gegensätzlicheres geben! Von den beiden einander widersprechenden Sätzen können unmöglich beide wahr sein. Hat Thales recht, dann irrt Heraklit, und umgekehrt. Nun können uns aber die Naturphilosophen keinen Maßstab in die Hand geben, an dem wir die Wahrheit ihrer Sätze zu prüfen vermögen. Also, schließt Sokrates, ist Erkenntnis der Natur unmöglich. Sokrates forderte deshalb: Erkenne dich selbst!

Den Philosophen des Selbstbewußtseins erging es jedoch nicht anders als den Naturphilosophen. Ihre Antworten auf die Frage, was der Mensch sei, waren ebenso widersprechend, einander ausschließend.

Die Frage, die sich angesichts dieser Situation aufdrängt, ist nun nicht so sehr, ob die einzelnen philosophischen Systeme wahre Einsichten enthalten. Diese Frage ist nur durch die Analyse des jeweiligen Systems zu beantworten. Die allgemeinere Frage ist, ob der starre Gegensatz von wahr und falsch überhaupt methodischer Ausgangspunkt der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft sein

⁸ W. I. Lenin: Konspekt zu Hegels „Wissenschaft der Logik“. In: Werke, Bd. 38, S. 170.

⁹ W. I. Lenin: Die Aufgaben der Jugendverbände. In: Werke, Bd. 31, S. 275.

¹⁰ Programm der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Berlin 1976, S. 72.

kann. Wie denn nicht! sagt uns der Verstand. Entweder ist ein philosophischer Satz wahr – und dann müssen wir ihn festhalten, oder er ist nicht wahr – und dann müssen wir ihn schleunigst verwerfen; denn Philosophie ist doch wohl auf Wahrheit aus.

Trotzdem hat diese verstandesmäßige Betrachtungsweise empfindliche Mängel: Sie sieht nämlich in der Verschiedenheit der philosophischen Sätze und Systeme *nur* den Widerspruch, betrachtet aber denselben nicht als Triebkraft der Erkenntnisentwicklung. Sie sieht daher auch in der Verschiedenheit der philosophischen Systeme nicht die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit. Indem sie die Relativität der Wahrheit übersieht, ignoriert sie auch die Relativität der Falschheit.

Hegel ist der erste gewesen, der den verstandesmäßigen oder auch metaphysischen Gegensatz von wahr und falsch einer dialektischen Kritik unterwarf. In seiner Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ schrieb er: „So fest der Meinung [18] der Gegensatz des Wahren und des Falschen wird, so pflegt sie auch entweder Beistimmung oder Widerspruch gegen ein vorhandenes philosophisches System zu erwarten und in einer Erklärung über ein solches nur entweder das eine oder das andere zu sehen. Sie begreift die Verschiedenheit philosophischer Systeme nicht so sehr als die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit, als sie in der Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht. Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist; und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus.“¹¹

Vom Standpunkt der dialektischen Vernunft aus, die die vom Verstand fixierten Gegensätze in Fluß bringt, hat der Philosophiehistoriker nicht mehr nur die Aufgabe, wahre Sätze von falschen zu scheiden. Vielmehr ist der philosophische Erkenntnisprozeß in seiner historischen Totalität, in seiner Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit zu erforschen. Von diesem Standpunkt aus sind die Ideen, Prinzipien und Systeme der einzelnen Philosophen Momente, Stufen im Fortschreiten der Wahrheit.

Diesen Gang, den das philosophische Denken der Menschheit genommen hat, vollzieht das philosophierende Individuum nach, steht es doch, wie Engels sagte, unter dem „biogenetischen Grundgesetz des Geistes“.¹² Bekanntlich besagt dieses Gesetz, daß die Ontogenese nichts anderes ist als die zusammengefaßte und von Zufälligkeiten gereinigte Phylogenese. Wie der menschliche Embryo im Verlaufe seiner Entwicklung die Stadien durchläuft, durch die die biologische Entwicklung zum Menschen hin ausgezeichnet ist, muß auch das Bewußtsein des Individuums die Entwicklungsstadien seiner Gattung [19] durchlaufen. „Der einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist; so sehen, wir in Ansehung der Kenntnisse das, was in frühern Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken und werden in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen. Dies vergangne Dasein ist bereits erworbnes Eigentum des allgemeinen Geistes (der Menschheit – *d. Verf.*), der die Substanz des Individuums und so ihm äußerlich erscheinend seine unorganische Natur ausmacht. – Die *Bildung* in dieser Rücksicht besteht, von der Seite des Individuums aus betrachtet, darin, daß es dies Vorhandne erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme.“¹³

In der Tat besteht Bildung – in welchem Wissenschafts- und Kunstzweig auch immer – in Aneignung der Gattungserfahrung. Ohne diese Aneignung kommt kein Individuum an die Grenze, an der das Neuland für das Erkennen beginnt. Je gründlicher und umfassender wir uns diese aneignen, um so fester wird die Basis sein, von der aus wir in Neuland vorstoßen können.

¹¹ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Berlin 1967, S. 10.

¹² Siehe Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW, Bd. 20, S. 269.

¹³ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 27.

Engels konkretisierte den eben entwickelten Gedanken, als das Studium der Geschichte der Philosophie als die beste Schule bezeichnete, in der theoretisches Denken erlernt werden kann. Dies nicht nur in dem Sinne, daß allein schon das Studium der Werke des Aristoteles, Spinoza, Kant und Hegel zu theoretischem Denken erzieht, sondern auch in einem tieferen Sinne: Philosophisches Denken ist immer Operieren mit philosophischen Begriffen. Operieren mit philosophischen Begriffen hat aber das Begreifen derselben zur Voraussetzung. Dieses Begreifen wird aber nur möglich, wenn man ihr Zustandekommen, ihr Werden, ihre Entwicklung kennt. Diese Kenntnis kann aber nicht anders erworben werden als durch das Studium der Geschichte der Philosophie.

Schließlich und letztlich ist das Studium der Geschichte der Philosophie unerlässlich für die offensive Auseinandersetzung [20] mit der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie und Ideologie. Unsere philosophische Weltanschauung ist streitbarer Materialismus, der dem Idealismus, der Metaphysik der gesamten bürgerlichen Ideologie unversöhnlich gegenübersteht. Der weltanschaulich-philosophische Kampf zwischen den dialektisch-materialistischen und sozialistischen Ideen einerseits und den metaphysisch-idealistischen bürgerlichen Ideen andererseits ist Bestandteil der weltweiten Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Imperialismus, und zwar der Bestandteil, der diesen Kampf theoretisch reflektiert. Um in diesem Kampfe bestehen zu können, bedarf es des Studiums der Geschichte der Philosophie; stützen sich doch auch die imperialistischen Ideologen der Gegenwart auf Ideen der Vergangenheit, die sie aus ihrem historischen Zusammenhang reißen, um sie für ihre Zwecke zu gebrauchen.

Wie will ich zum Beispiel die Auseinandersetzung mit Heidegger, dem Begründer der Existenzphilosophie, führen, wenn ich vom griechischen Denken, von Kant und Schelling keine Ahnung habe? Wie kann ich mich mit platonisierenden Naturwissenschaftlern (Heisenberg, Weizsäcker) auseinandersetzen, wenn ich von Platon nicht mehr weiß, als daß er der Begründer des objektiven Idealismus war? Wie will ich gegen den Positivismus streiten, wenn ich seine philosophiehistorischen Quellen (Hume, Kant) nicht kenne? Werde ich die katholische Philosophie der Gegenwart treffen können, wenn ich von Augustin und Thomas von Aquin noch nie gehört habe? Will ich den philosophischen Revisionismus bekämpfen, der Kant, Hegel und vor allem Marx mißbraucht, so muß ich deren Philosophie kennen, um diesen Mißbrauch nachweisen zu können. Um also auf dem philosophischen Kampffeld bestehen zu können, ist das Studium der Geschichte der Philosophie unabdingbare Voraussetzung.

Auch hier ist Lenin Vorbild, der seine Auseinandersetzung mit dem Empirio-kritizismus eben mit der kritischen Analyse ihrer philosophiehistorischen Quelle, nämlich mit der Kritik des subjektiven Idealismus Berkeleys, begann.

Und endlich ist die Philosophiegeschichtsschreibung selber, wie im folgenden gezeigt wird, kein unwesentliches Gebiet der ideologischen Klassenaueinandersetzung.

[21] Nachdem Gründe erörtert wurden, die für die Notwendigkeit des Studiums der Geschichte der Philosophie sprechen, muß nun die Frage gestellt werden: Was ist das eigentlich – die Philosophiegeschichte?

Einen Begriff von Philosophiegeschichte werden wir erst haben, wenn wir diese studiert haben, wenn wir sie begriffen haben. Der Begriff steht nicht am Anfang, er ist Resultat des Erkennens. Der Begriff ist keine allgemeine, die Vielfalt des Einzelnen ausschließende, also abstrakte Vorstellung; der Begriff erfäßt das Konkrete, die Einheit des Mannigfaltigen. Diese konkrete Einheit, wodurch jeder Gegenstand ausgezeichnet ist, ideell zu reproduzieren ist Aufgabe wissenschaftlichen Denkens.

Marx schrieb hierzu: „Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist. ... Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten (das heißt von der allgemeinen

Vorstellung – *d. Verf.*) zum Konkreten (das heißt zum Begriff – *d. Verf.*) aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren.“¹⁴

Wer bei einzelnen Bestimmungen, Definitionen stehenbleibt, kommt nie zum Konkreten. Er kommt damit aber auch nicht zur Wahrheit. Denn es gibt keine abstrakte Wahrheit, die Wahrheit ist immer konkret. Es irrt, wer da glaubt, er habe einen Begriff vom Kapital, weil er die Definition kennt, daß Kapital Mehrwert heckender Wert sei. Nur der kann Anspruch erheben, einen Begriff vom Kapital zu haben, der Marxens „Kapital“ studiert und begriffen hat. Wer sich nur an einzelne Definitionen klammert, dem muß entgegengehalten werden: „Definitionen sind für die Wissenschaft wertlos, weil stets [22] unzulänglich. Die einzig reelle Definition ist die Entwicklung der Sache selbst, und diese ist aber keine Definition mehr.“¹⁵

Natürlich würden wir in das andere Extrem jener fallen, die glauben, eine Sache begriffen zu haben, weil sie eine Definition von dieser schwarz auf weiß nach Hause tragen können, wenn wir jegliches Definieren in den Wind schlagen wollten. Wir werden selber bald eine Definition von Philosophie vorschlagen. Was aber dabei beachtet werden muß, ist der Umstand, daß keine noch so präzise Definition die Entwicklung der Sache selbst ersetzen kann. Dies ist auch der Sinn der zitierten Bemerkung von Engels. Um also einen konkreten Begriff von Philosophiegeschichte zu erwerben, müssen wir die Sache selbst erforschen.

Trotzdem brauchen wir natürlich eine Vorstellung davon, was Philosophie ist, deren Entstehung und Entwicklung Gegenstand unserer Betrachtung sein soll. Ich kann ja keinen Gegenstand untersuchen, wenn er mir nicht zumindest so weit bekannt ist, daß ich ihn als diesen identifizieren und von anderen unterscheiden kann. Die Kenntnis eines Gegenstandes geht der Erkenntnis desselben ebenso voraus wie die Vorstellung dem Begriff.

Eine Vorstellung davon, was Philosophie sei, müßte doch bei den Philosophen zu finden sein. Doch zunächst kommen wir, wenn wir diesen Ratschlag befolgen, vom Regen in die Traufe. Abgesehen davon, daß ich schwerlich wissen kann, was ein Philosoph ist, wenn ich nicht weiß, was Philosophie ist, geben uns die „Philosophen“ auf unsere Frage sehr verschiedene, ja einander ausschließende Antworten: Philosophie ist die Lehre, die auf Erkenntnis des Absoluten zielt, sagen die einen. Philosophie ist Kritik absoluter Erkenntnis, meinen die anderen. Das Absolute ist Gott. Diesen rational zu erkennen ist Aufgabe der Philosophie, verkünden die einen. Gott ist rational nicht erkennbar, Philosophie hat die Natur zum Gegenstand ihrer Untersuchungen, behaupten die anderen. Natur und Gott sind überhaupt dasselbe – meinen dritte. Es gibt keinen Gott, sondern nur die Natur existiert, deren Totalität Erkenntnis-[23]gegenstand der Philosophie ist – sagen konsequente Materialisten und Atheisten.

Auf unserem Weg durch die Geschichte der Philosophie werden uns viele weitere Auffassungen über Philosophie begegnen. Hier kommt es nur darauf an, zunächst festzuhalten, daß Philosophie, ihr Gegenstand, ihre Funktionen, ihr Umfang keine konstanten Größen sind, sondern wesentlichen historischen Veränderungen unterliegen.

Trotzdem bleibt natürlich die Frage, ob nicht Merkmale aufgefunden werden können, die allen verschiedenen und einander ausschließenden philosophischen Systemen zukommen. So wie es eine Unmenge von Häusern gibt, denen doch wohl aber allen das Merkmal „Dach über dem Kopf“ zukommt, so müssen wohl auch in den verschiedenen Philosophien Merkmale anzutreffen sein, die allen gemeinsam sind. Ich lasse alle mannigfaltigen Unterschiede, Gegensätze und Widersprüche außer acht und konzentriere mich allein auf jene Merkmale, die allen gemein, also allgemein sind. Indem ich von den Besonderheiten abstrahiere und das Allgemeine heraushebe, komme ich zur Bildung einer allgemeinen Vorstellung, die nicht mit dem Begriff gleichgesetzt werden darf. Im Unterschied zum Begriff ist die allgemeine Vorstellung abstrakt, einseitig, weil ja gerade von der Mannigfaltigkeit, deren Einheit das Konkrete ist, abstrahiert wurde.

¹⁴ Karl Marx Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: MEW, Bd. 13, S. 632.

¹⁵ Friedrich Engels: Aus Engels' Vorarbeiten zum „Anti-Dühring“. In: MEW, Bd. 20, S. 578.

Suchen wir nach Merkmalen, die allen philosophischen Systemen zukommen, so finden wir zumindest die folgenden:

1. Wie verschieden die Philosophien auch sein mögen, immer geht es in ihnen um *rationale Erkenntnis*. Ihr Ideal ist – wie das der Wissenschaften überhaupt – *objektives Wissen*. Selbst wo Philosophie die Unmöglichkeit rationaler Erkenntnis, objektiven Wissens nachzuweisen versucht, verfährt sie auf rationale Weise, sucht sie Gründe, argumentiert sie logisch. Das zeichnet den extremen Nihilismus eines Gorgias ebenso aus wie die Vertreter des Irrationalismus der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Philosophie prinzipiell von der Religion. Religion beruht auf *Glauben* an Offenbarung. Selbst wo Philosophie den Glauben zu stützen oder gar zu begründen versucht, tut sie das auf eine dem Glauben ent-[24]gegengesetzte Weise: Sie verfährt auf rationale Weise, deren immanentes Ziel Wissen ist.

2. Wie verschieden die Philosophien auch sein mögen, immer geht es in ihnen um *universelle Erkenntnis*. Zum Unterschied vom Wissen der einzelnen Berufsgruppen und der einzelnen Wissenschaften zielt philosophisches Wissen auf Erkenntnis des Ganzen, auf *Totalität*. Daß die Totalität in den einzelnen Philosophien sehr verschieden gefaßt wird, werden die weiteren Vorlesungen zeigen.

3. Wie verschieden die Philosophien auch sein mögen, immer geht es in ihnen um den *Menschen*, um seine Stellung in der Welt und zur Welt. Es ist nicht zu vergessen – und schon gar nicht von historischen Materialisten –, daß Philosophie immer von Menschen und für Menschen ideell produziert wurde. Die Natur des Menschen, sein Wesen zu erkennen, seine Tätigkeit und sein Verhalten zu begreifen, sein Tun zu begründen, war und ist immer immanenter Zweck von Philosophie, auch dort, wo davon nicht explizite die Rede ist, wo dieser Tatbestand ignoriert oder gar gelegnet wird.

Wir können deshalb zusammenfassen: *Unter Philosophie wollen wir alle Versuche fassen, die darauf aus waren bzw. sind, die Totalität der Welt rational zu erkennen, die Stellung des Menschen in der Welt, seine Tätigkeit und sein Verhalten zu ihr zu begreifen und zu begründen.*

Obwohl die genannten Merkmale auch auf die marxistisch-leninistische Philosophie zutreffen, ist diese Definition keineswegs eine der marxistisch-leninistischen Philosophie. Diese kann und muß weit konkreter gefaßt werden.

Bei der gewonnenen abstrakten Vorstellung von Philosophie dürfen wir nun nicht stehenbleiben. Die Vorlesungen haben das Ziel, zu konkreterem Wissen über Philosophie zu führen.

Zuvor muß jedoch noch eine Frage beantwortet werden: Wie muß die Philosophie in ihrem historischen Werden, wie muß *Geschichte der Philosophie studiert werden?*

Zunächst ist davon auszugehen, daß Philosophie eine historische Erscheinung ist. Sie ist etwas mehr als zweieinhalbtausend Jahre alt. Vom Standpunkt des Individuums ist das viel, vom Standpunkt der Gattung ist Philosophie noch jung.

Philosophie ist nicht die zufällige Erfindung eines erleuch-[25]teten Geistes. Das Entstehen von Philosophie ist an konkret-historische Bedingungen gebunden. Diese Bedingungen werden im Zusammenhang mit der Entstehung von Philosophie im antiken Griechenland näher zu beleuchten sein. Hier genügt zunächst die Feststellung, daß Philosophie aus einem *gesellschaftlichen Bedürfnis* heraus entsteht.

Um die Philosophie schlechthin wie die jeweiligen philosophischen Systeme zu begreifen und ihr Zustandekommen zu erklären, muß Philosophiegeschichtsschreibung als erstes jene Bedingungen und Bedürfnisse klarstellen, aus denen Philosophie bzw. philosophische Systeme entspringen.

Wenn es wahr ist, daß Philosophie ihre Zeit in Gedanken faßt, dann muß vor allem die Zeit untersucht werden, die nicht nur in den Gedanken, Ideen und Systemen der Philosophie ihren theoretischen und ideologischen Ausdruck findet, sondern auch die Art und Weise dieser Reflexion bestimmt. Die Philosophie hat nicht nur die Totalität der Geschichte zu reflektieren, sie muß sich auch selber aus dieser

Totalität heraus erklären. Die Philosophieentwicklung ist keine aparte, vom historischen Gesamtprozeß losgelöste Erscheinung. Sie ist ein Element dieses Gesamtprozesses, wird primär vom Ganzen bestimmt, bestimmt allerdings auch diesen mit, indem sie ihn in dieser oder jener Weise zum Gegenstand theoretischer Untersuchung macht.

Der Grundsatz des historischen Materialismus, daß es nicht das Bewußtsein der Menschen ist, das ihr Sein, sondern daß es das gesellschaftliche Sein der Menschen, das ihr Bewußtsein, auch ihr philosophisches Bewußtsein, bestimmt, ist für wissenschaftliche Philosophiegeschichtsschreibung die wesentlichste Voraussetzung.

Durch diese Position unterscheidet sich marxistisch-leninistische Philosophiegeschichtsschreibung grundlegend von bürgerlicher Philosophiegeschichtsschreibung. Da es diese in bewußter Weise nicht vermag, philosophische Bewußtseinsinhalte und Denkstrukturen aus historisch bestimmten gesellschaftlichen Gegenständlichkeiten zu erklären, muß sie letztlich zur Fetischisierung philosophischen Bewußtseins Zuflucht nehmen. Fetischisierung bedeutet im allgemeinen, Dingen Eigenschaften zuzuschreiben, die ihnen nicht zukommen. Hier [26] wird nun dem philosophischen Bewußtsein die Eigenschaft zugeschrieben, seine historische Entwicklung letztlich allein durch sich selbst bewirken zu können. Denken erscheint hier nicht als Eigenschaft, als Attribut der Materie, sondern als etwas Durch-sich-selbst-Seiendes, Sich-selbst-Bestimmendes, also als Substanz. Diese Substantialisierung ist ein Wesensmerkmal des Idealismus.

Der Gegensatz zwischen materialistischer und idealistischer Philosophiegeschichtsschreibung ist unversöhnlich. Das bedeutet allerdings nicht, daß unser Verhältnis zur bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung ein ausschließlich abstrakt-negatives sei. Das Studium der Hegelschen Geschichte der Philosophie, die für die Herausbildung der Geschichte der Philosophie als relativ selbständige philosophische Disziplin grundlegend war, aber auf idealistischen Fundamenten errichtet wurde, bringt für jeden, der sie auf materialistische Weise studiert – wie es Lenin demonstrierte –, großen Gewinn. Und natürlich sind Ergebnisse philologischer und historischer Erschließung philosophiehistorischer Quellen, die bürgerliche Gelehrte erzielten, kritisch zu übernehmen.

Eine Zuspitzung erfährt der Gegensatz zwischen marxistischer und bürgerlicher Philosophiegeschichtsschreibung dann, wenn berücksichtigt wird, daß Philosophie von einem gesellschaftlichen Sein bestimmt wird, das durch Klassen und Klassenkampf charakterisiert ist. Philosophie entstand mit und in der Klassengesellschaft. Philosophie steht nicht über den Klassen, sondern befriedigt ideologische Bedürfnisse derselben. Es wäre in der Tat höchst verwunderlich, wenn der Kampf der Klassen, diese wesentliche Triebkraft der Geschichte, in der Philosophie nicht seine Widerspiegelung fände. Es geht aber nicht nur darum, daß das einzelne philosophierende Individuum das Dasein von Klassen, von gegensätzlichen Klasseninteressen und Klassenkampf reflektiert, daß etwa Aristoteles den Gegensatz von Reichtum und Armut, von Oligarchie und Demokratie analysiert und beide Seiten des Gegensatzes der Kritik unterwirft, sondern vor allem darum, daß sich in der Gegensätzlichkeit der philosophischen Ideen, im Kampf der philosophischen Systeme Klasseninteressen und Klassenkampf widerspiegeln.

[27] Wer hinter der Renaissancephilosophie, hinter den großen philosophischen Systemen der Neuzeit (von Bacon und Descartes, Spinoza und der französischen Aufklärung) nicht das bürgerliche Emanzipationsstreben, nicht den Kampf des Bürgertums gegen die Feudalordnung und besonders gegen die feudale Geistlichkeit sieht, wer hinter der heutigen geistigen Auseinandersetzung zwischen der marxistisch-leninistischen Weltanschauung und den verschiedenen Spielarten der bürgerlichen Philosophie, zwischen den Ideen des Sozialismus und Imperialismus nicht den Klassengegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat, zwischen Sozialismus und Imperialismus sieht, ist den realen Triebkräften der Geschichte – schließlich der Geschichte der Philosophie – gegenüber blind.

Wenn Philosophiegeschichtsschreibung wirklich wissenschaftlich sein will, dann darf sie das grundlegende Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und philosophischem Bewußtsein, von ökonomischem und philosophischem Klassenkampf, von Philosophie und Politik nicht ignorieren, sondern muß es zum wesentlichen Gegenstand der Untersuchung machen. Eine streng objektive Analyse

dieses Verhältnisses erheischt aber die *parteiliche* Wertung philosophischer Ideen und Systeme, die ihren Maßstab nur im Geschichtsprozeß selber finden kann. Wissenschaftliche Objektivität und Parteilichkeit schließen einander nicht aus, sondern bedingen einander.

Hier muß allerdings angemerkt werden, daß die Forschung nach wissenschaftlicher Objektivität und Parteilichkeit keineswegs so einfach zu realisieren ist, wie es aus den angeführten Beispielen erscheinen könnte. In der antiken und in der mittelalterlichen Philosophie – und nicht nur in diesen – liegen die Dinge weit komplizierter. Die von Marx und Engels im „Manifest der Kommunistischen Partei“ getroffene Feststellung, daß sich mit dem Entstehen und mit der Entwicklung des Kapitalismus die Klassengegensätze *vereinfachen*¹⁶, darf nicht übersehen werden. Geschichte der Philosophie, wie Geschichte überhaupt, muß so geschrieben werden, wie sie sich wirklich vollzogen hat. Jeder geschichtsfremde Schematismus ist zu vermeiden.

[28] Auf Schwierigkeiten einzugehen, die sich bei der Realisierung der Forderung nach Aufhellung der Beziehungen zwischen gesellschaftlichem Sein und philosophischem Bewußtsein ergeben, wird Aufgabe der folgenden Vorlesungen sein. Hier sei jedoch unterstrichen, daß ohne Aufhellung der genannten Beziehungen Geschichte der Philosophie als Wissenschaft nicht möglich ist. Philosophiegeschichte als Wissenschaft hat nicht einfach Entstehen und Werden von Philosophie zum Gegenstand, sondern sie muß diesen Prozeß in seiner *gesellschaftlichen Bedingtheit* untersuchen.

Philosophie ist keineswegs ein *passiver* Reflex gesellschaftlicher Verhältnisse. Eben als Ideologie, als Interessenausdruck von Klassen, ihrer Fraktionen, gesellschaftlicher Gruppen usw. wirkt sie auf gesellschaftliche Wirklichkeit. Anders könnte sie die gesellschaftlichen Bedürfnisse, die sie hervorreiben, gar nicht befriedigen. Selbst dort, wo Philosophie resignativ innere Selbstgenügsamkeit lehrt, ist dies nicht nur gesellschaftlich bedingt, es wirkt auch auf die Gesellschaft. Wäre die Resignation wirklich konsequent, müßte Schweigen das Resultat sein. Im Gegensatz zum Sprichwort ist aber leeres Schweigen keine Philosophie.

Das Einwirken auf gesellschaftliche Verhältnisse zeigt sich natürlich am unmittelbarsten in den *politischen, ökonomischen, juristischen und ethischen Ideen*, die in den verschiedensten philosophischen Systemen entwickelt wurden. Alle bedeutenden Philosophen der Geschichte haben immer auch politische und moralische Haltungen zu begründen, politische und moralische Handlungen zu bewirken gesucht. Aber nicht nur das. Ich meine, daß die politischen und moralischen Impulse von wesentlicher Bedeutung für die Konstituierung ihrer philosophischen Systeme gewesen sind. Philosophiegeschichte als Wissenschaft hat diese aufzuspüren. Die Erkenntnis vom Werden eines philosophischen Systems ist eine Voraussetzung für das Verständnis desselben. Mehr noch: Erst von hier aus kann deutlich gemacht werden, daß es „zwei ganz verschiedene Dinge“ sind, was ein Philosoph für „den Eckstein seines Systems hielt, und jenes, was ihn wirklich bildet“. Marx bemerkt, daß das an sich seiende System mit dem für den Philosophen seienden System keineswegs unmittelbar zusam-[29]menfalle.¹⁷ Diese Differenz deutlich zu machen und zu erklären ist Aufgabe des Philosophiehistorikers. Ohne Berücksichtigung des historischen Charakters philosophischer Systeme ist dies unmöglich.

Natürlich sind politische, ökonomische, juristische und ethische Impulse keineswegs die einzigen Elemente, die philosophische Systeme konstituieren. Zum Unterschied von der Religion zeichnet sich Philosophie dadurch aus, daß sie Handlungen und Haltungen von Menschen *rational* zu begründen hat. Eine solche Begründung ist nur möglich, wenn sie sich auf *Wissen* stützt.

Ursprünglich wurden die Wissenden Philosophen genannt, also jene, die wußten, unter welchen Bedingungen es eine gute Ernte geben würde, wo man Brunnen und Siedlungen anzulegen hat, was bei Krankheit des Körpers zu tun ist, wann für ein Unternehmen die Sterne günstig stehen usw. Die Produktion von Wissen ist ja urwüchsig mit der Produktion des materiellen Lebens menschlicher Gemeinschaften verbunden.

¹⁶ Siehe: MEW, Bd. 4, S. 463.

¹⁷ Siehe: Marx an Ferdinand Lassalle, 31. Mai 1858. In: MEW, Bd. 29, S. 561. – Siehe auch: Marx an Maxim Maximowitsch Kowalewski. In: MEW, Bd. 34, S. 506.

Im eigentlichen Sinne entsteht jedoch Philosophie erst dort, wo *das Bewußtsein* von Gegenständen selber zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht wird. Wir werden diesen Übergang bei der Analyse der Gedanken der ersten griechischen Philosophen näher betrachten. Dieser Fortschritt vom Denken über reale Gegenstände, die uns in der sinnlichen Anschauung gegeben sind, zum Denken des Denkens, vom Bewußtsein über Gegenstände zum Selbstbewußtsein war die Voraussetzung dafür, daß die folgenden wesentlichen philosophischen Fragen bewußt gestellt werden konnten: „Wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst? Ist unser Denken imstande, die wirkliche Welt zu erkennen, vermögen wir in unsern Vorstellungen und Begriffen von der wirklichen Welt ein richtiges Spiegelbild der Wirklichkeit zu erzeugen?“¹⁸

Im philosophischen Sprachgebrauch, so sagt Engels weiter, [30] werden diese Fragen als Frage nach der Identität von Denken und Sein zusammengefaßt, Identität schließt im dialektischen Verständnis von Engels Unterschiede keineswegs aus. Identität von Denken und Sein, die von der weitaus größten Zahl der Philosophen angenommen wird, besagt hier nichts anderes als die Übereinstimmung von Denken und Sein und folglich die Erkennbarkeit der Welt.

Damit ist aber die Frage noch nicht gelöst, ob es das Denken ist, das dem Sein adäquat ist, oder ob es das Sein ist, das dem Denken adäquat ist; ob der Begriff der Wirklichkeit oder die Wirklichkeit dem Begriffe entspricht. Es ist dies die Frage danach, welcher der beiden Seiten, die das Verhältnis von Denken und Sein bilden, das Primat zukommt.

Von der Antwort auf diese Frage hängen in der Tat alle Versuche ab, in philosophischer Weise Wissen und Wissenschaft, Werte und menschliches Handeln zu begründen.

Engels hat daher zu Recht diese Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein die „große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie“ genannt. „Je nachdem diese Frage so oder so beantwortet wurde, spalteten sich die Philosophen in zwei große Lager. Diejenigen die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, also in letzter Instanz eine Weltschöpfung irgendeiner Art annahmen ..., bildeten das Lager des Idealismus. Die andern, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehören zu den verschiedenen Schulen des Materialismus. Etwas anderes als dies bedeuten die beiden Ausdrücke: Idealismus und Materialismus ursprünglich nicht, und in einem andern Sinne werden sie hier auch nicht gebraucht.“¹⁹

Damit ist nun ein weiterer Schritt zur Konkretisierung unserer Vorstellung von Philosophiegeschichte getan. Philosophiegeschichtsschreibung hat den sozialhistorisch bedingten Prozeß der Entstehung und Entwicklung von materialistischer und idealistischer Philosophie zum Gegenstand sowie die historische Entwicklung des Kampfes dieser beiden philosophischen Grundrichtungen.

Jede Antithese hat eine These zur Voraussetzung. Historisch ist der Idealismus die Antithese zum Materialismus, mit dem [31] Philosophie beginnt. Die ersten Philosophen des antiken Griechenlands sind aber nicht nur urwüchsige Materialisten, sondern auch Dialektiker. Als solche betrachten sie Sein und Denken als Werden, als Prozeß, der in den Widersprüchen, im Kampf der Gegensätze sein Agens hat. Diese dialektische Betrachtungsweise findet sehr schnell ihren Gegensatz in der Metaphysik, die Seins- und Denkformen als ein für allemal Gegebenes, als Widersprüche Ausschließendes, als Festes betrachtet.

Der Gegensatz zwischen dialektischer und metaphysischer Methode wird uns bei der Analyse der philosophischen Gedanken von Heraklit und den Eleaten bald deutlich werden. Der hier entstandene Gegensatz durchzieht die gesamte Entwicklung der Philosophie bis auf den heutigen Tag. Philosophiegeschichtsschreibung muß daher der Geschichte des dialektischen Denkens, der Geschichte des metaphysischen Denkens und der Geschichte der Auseinandersetzung dieser beiden grundlegenden philosophischen Methoden größte Aufmerksamkeit schenken.

Da Philosophie letztlich auf Realisierung hin entworfen wird, da sie – aus gesellschaftlicher Praxis geboren – gesellschaftliche Bedürfnisse zu befriedigen sucht, da sie menschliche Handlungen zu

¹⁸ Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW, Bd. 21, S. 275.

¹⁹ Ebenda.

begreifen und zu begründen sucht, da sie dies auf rationale Weise vollzieht, da sie sich dabei auf Wissen über die Wirklichkeit stützen muß, da sie das Erkennen selber zu ihrem Erkenntnisgegenstand macht, da sie – und nur sie – das grundlegende Verhältnis von Denken und Sein untersucht und auf Totalitätsbetrachtung aus ist, muß ihr *Verhältnis zu den Wissenschaften* besonders eng sein.

Ursprünglich umfaßte Philosophie mehr oder weniger die Gesamtheit des praktischen und theoretischen Wissens. Mit dem Fortschreiten der Arbeitsteilung, insbesondere mit dem Fortschreiten der Arbeitsteilung in der ideellen Produktion, wandelte sich dieser Zustand. Die Fortschritte im Erkennen der Natur, der Gesellschaft und des Denkens waren notwendig mit einem Differenzierungsprozeß verbunden, der dazu führte, daß sich die einzelnen Wissenschaften von der Philosophie trennten und selbständig wurden. Damit waren aber keineswegs alle Bindungen der Wissenschaften zur Philosophie auf-[32]gehoben. Wo Wissenschaften ihre Beziehungen zur Philosophie oder wo Philosophie ihre Beziehungen zu den Wissenschaften löste, war es für beide Seiten nachteilig.

Die Beziehungen zwischen der Philosophie und den einzelnen Wissenschaften sind mannigfaltig und wechselseitig. Hier ist nur auf die Impulse zu verweisen, die zum Beispiel die Entdeckung des Copernicus der Entwicklung des materialistischen Denkens der Neuzeit gab, oder auf die Impulse, die dialektisch-materialistisches Denken der Begründung der Ökonomie als Wissenschaft gab.

Diese Beziehungen in ihrer historischen Entwicklung zu untersuchen und darzustellen ist wesentliches Anliegen wissenschaftlicher Philosophiegeschichtsschreibung.

Unternehmen wir den Versuch einer ersten Zusammenfassung: Geschichte der Philosophie als Wissenschaft hat den Entstehungs- und Entwicklungsprozeß von Philosophie, das Werden, Wirken und Vergehen philosophischer Ideen und Systeme, die Stufen des Gesamtprozesses sind, den sich über diesen Stufen vollziehenden Prozeß philosophischen Erkennens zum Gegenstand.

Wissenschaftliche Geschichtsschreibung hat dabei, *erstens*, die Philosophie als letztlich durch gesellschaftliches Sein bestimmte Form des gesellschaftlichen Bewußtseins zu betrachten. Das verpflichtet sie, sowohl die gesellschaftlichen Bedürfnisse freizulegen, die Philosophie bzw. einzelne Philosophien hervortrieben, als auch die Inhalte und Methoden zu erfassen, mittels derer Philosophie ihre ideologische Funktion erfüllt. Insofern Philosophie mit und in der Klassengesellschaft entsteht, sich in einer von grundlegenden Widersprüchen charakterisierten Gesellschaft entwickelt, hat sie gegensätzliche ideologische Bedürfnisse zu befriedigen. Vom historischen Gesamtprozeß der Gesellschaft aus scheint Philosophiegeschichte daher als ideologischer Parteienkampf, der die realen sozialökonomischen und politischen Bedürfnisse notwendig ergänzt wie reflektiert. Würde Philosophiegeschichte diesen Aspekt übersehen, ginge der Zusammenhang von Geschichte und Philosophiegeschichte verloren.

Wissenschaftliche Philosophiegeschichtsschreibung hat *zweitens* zu berücksichtigen, daß Philosophie ihre ideologi-[33]sche Funktion vor allem dadurch ausübt, daß sie Ideologie weltanschaulich begründet. Daher muß sie der Entwicklung der philosophisch-weltanschaulichen Grundrichtungen, dem Kampf zwischen Materialismus und Idealismus wie der Entwicklung der grundlegenden philosophischen Methoden, der Auseinandersetzung zwischen Dialektik und Metaphysik, besondere Beachtung schenken.

Wissenschaftliche Philosophiegeschichtsschreibung hat *drittens* zu beachten, daß sich die Entwicklung philosophischen Wissens nicht losgelöst von den genannten Kämpfen vollzieht. Neben den Impulsen, die ihm gesellschaftliche Praxis und Wissenschaften verleihen, sind es ebendiese Auseinandersetzungen, mit denen und durch die philosophisches Erkennen fortschreitet. Der Streit um Fragen, ob das Wesen des Seins Werden oder ob Werden aus wahren Sein auszuschließen sei, ob Atome oder Ideen das wahre Sein bilden, ob objektive Erkenntnisse möglich oder ob sie nicht möglich seien, ob Notwendigkeit Freiheit aus- oder einschließe; der Streit um den Gottesbegriff, den Substanzbegriff, den Gesetzesbegriff usw. hat zur Entwicklung philosophischen Wissens, zur Entwicklung philosophischer Kategorien wesentlich beigetragen. Diesen Prozeß zu verfolgen, die in ihnen gewonnenen – wenn auch immer relativen – wahren Einsichten festzuhalten und aufzuheben, ist wesentliche

Aufgabe der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft. In diesem Zusammenhang entsteht mit Notwendigkeit die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte der Philosophie und dem System der Philosophie. Da zu ihrer Beantwortung hier noch wesentliche Voraussetzungen fehlen, werden wir am Ende unseres Vorlesungszyklus auf sie zurückkommen und sie zu beantworten versuchen.

Wer nun aus dem Gesagten schließen wollte, daß Philosophiegeschichte so verlaufen sei, daß historisch progressive soziale Klassen oder Fraktionen von Klassen, die ja wohl progressiver Ideologie bedürfen, immer und in jedem Falle den Materialismus als ihre Weltanschauung und Dialektik als ihre Methode produziert oder übernommen haben, daß sie allein die Träger des philosophischen und wissenschaftlichen Fortschritts waren, daß historisch konservative oder gar reaktionäre soziale Gruppen dagegen immer den Religion stützenden [34] Idealismus und die ihrem Wesen nach antirevolutionäre Metaphysik produzierten oder übernahmen, dem wissenschaftlichen und philosophischen Fortschritt entgegenstanden, der wird gar bald die Erfahrung machen, daß die Geschichte der Philosophie keineswegs nur in Schwarz-Weiß malt. Lenin verwies immer wieder darauf, daß die Geschichte nicht dem Newski-Prospekt gleicht, der bekanntlich schnurgerade verläuft.

Philosophiegeschichtsschreibung darf historische Fakten nicht so zurechtstutzen, daß sie in ein vorgegebenes Schema passen. Im Gegenteil, sie muß den Prozeß philosophischen Denkens in seiner Mannigfaltigkeit, in seiner komplizierten Verschlungenheit, in seiner Widersprüchlichkeit untersuchen. Erst dann kann sie zu den Gesetzen vorstoßen, die diesen Prozeß letztlich leiten.

Mit diesen Bemerkungen wollen wir die Antwort auf die Frage, wie Philosophiegeschichte betrieben werden muß, zunächst abschließen. Wir sind erst am Anfang. Dieser aber ist immer, da er der reichen Mannigfaltigkeit entbehrt, abstrakt.

[35]

Zweite Vorlesung: Wie und warum entstand Philosophie im antiken Griechenland?

Es ist eine alte Weisheit, daß einfache Fragen keineswegs einfach zu beantworten sind. Das gilt auch für die Fragen, die hier zu beantworten versucht werden: Wie und warum entstand Philosophie? Warum reichten bisherige Vorstellungsweisen nicht mehr aus? Weshalb wurde das Erkennen von Gegenständen zum Problem? Wieso richtete sich das menschliche Erkennen auf sich selber? Warum wurde ein rational begründeter Maßstab gesucht, an dem menschliche Handlungen zu messen sind? Warum mußte vom Mythos zum Logos übergegangen werden?

Die genannten Fragen deuten darauf hin, daß wir es bei der Entstehung von Philosophie mit einer höchst bedeutsamen Wende, mit einer *Revolution* in der Geschichte des menschlichen Bewußtseins zu tun haben. Wie und warum kam es zu dieser Revolution?

[36] Um Voraussetzungen für die Beantwortung dieser Frage zu schaffen, untersuchen wir den Entstehungsprozeß von Philosophie, wie er sich im antiken Griechenland vollzogen hat. Die Konzentration auf Griechenland hat Gründe: *Erstens* hat sich dieser Prozeß in Griechenland in klassischer Weise vollzogen; *zweitens* hat die griechische Philosophie entscheidenden Einfluß auf das philosophische und das wissenschaftliche Denken der Menschheit genommen; und *drittens* ist die wissenschaftliche Erschließung der Quellen, die vom Entstehungsprozeß der Philosophie in Griechenland künden, am weitesten fortgeschritten.

Inwieweit dieser Entstehungsprozeß Gemeinsamkeiten bzw. Differenzen zur Entstehung von Philosophie in China oder Indien aufweist, muß einer vergleichenden Philosophiegeschichte vorbehalten bleiben.

Ausgangspunkt für die Beantwortung der Frage, *wie* Philosophie in Griechenland entstand, ist selbstverständlich die Untersuchung der uns überlieferten Quellen. Bei der Beantwortung der Frage nach dem *Warum* werden uns diese allerdings keine hinreichende Auskunft geben. Hier muß über sie hinausgegangen werden. Beginnen wir jedoch zunächst mit dem *Wie*.

Der Ruhm, der erste gewesen zu sein, der einen philosophischen Satz aussprach, wird Thales von Milet (um 624 bis 545 v. u. Z.) zugeschrieben.

Wir wissen wenig genug über ihn, und nicht alles, was wir wissen, ist historisch verbürgt. Legenden ranken sich um seine Gestalt wie auch um die Philosophen Pythagoras und Empedokles. Legenden besitzen selbstverständlich keinen bezeugten Wahrheitsgehalt; immerhin wird nur legendär, wer sich einen Ruf erworben hat. Hier zwei Legenden über Thales: Als Thales eines Abends durch die Gassen von Milet wandelte und dabei seinen Blick konzentriert auf die Sterne richtete, der Gasse nicht achtend, kam es, wie es kommen mußte: Er stolperte und fiel in einen Tümpel. Die Umstehenden lachten und spotteten: Will die Sterne erkunden und sieht nicht, was vor seinen Füßen liegt. Sie hatten gut lachen – so ergänzte Hegel diese Anekdote bissig –; denn sie hatten sich aus dem Morast, in den Thales fiel, nicht einmal erhoben. Die da lachten und [37] spotteten, sahen nur das einzelne, was zufällig vor ihren Füßen lag, während Thales die Regelmäßigkeit, die Gesetzmäßigkeit des Verlaufs der Gestirne zu erkennen versuchte.

Gut und schön, könnte man sagen, aber er scheint wohl doch ein weltabgewandter Kauz gewesen zu sein. Das ist sicher ganz falsch, wie nicht nur die folgende von Spinoza erzählte Anekdote bezeugt:

Thales wurde von seinen Freunden gehänselt, daß ihm sein Wissen, das er aus der regelmäßigen Beobachtung seiner natürlichen und gesellschaftlichen Umgebung gewonnen hatte, nichts einbringe. Seine Armut bestätige doch, daß sein Treiben brotlose Kunst sei. Der Philosoph ließ die Sticheleien ruhig über sich ergehen und erteilte seinen Freunden eine Lektion durch die Tat: Aus vielen Anzeichen schloß Thales, der ja die Regelmäßigkeit des Naturgeschehens genau beobachtete, daß es im nächsten Jahr eine außergewöhnlich reiche Olivenernte geben würde. Er kaufte daraufhin alle Kelterpressen auf, die er zu günstigen Preisen erwerben konnte, und verschloß sie. Als nun im nächsten Jahr die von Thales vermutete Olivenernte eintraf, wuchs die Nachfrage nach Kelterpressen außerordentlich stark

an. Da das Angebot äußerst gering war, stiegen die Preise in die Höhe. Als die Nachfrage am dringlichsten und die Preise am höchsten waren, verkaufte Thales seine Pressen und wurde so im Handumdrehen ein reicher Mann. Seinen Freunden verschlug es die Sprache. Noch mehr aber staunten sie, als Thales seinen Reichtum ebenso leicht verschleuderte, wie er ihn gewonnen hatte. Warum das? fragten sie. Thales antwortete: Unter Freunden ist doch alles gemeinsam. Der Philosoph aber ist ein Freund der Götter. Den Göttern aber gehört alles. Was soll mir also partieller Reichtum, der mir nur den Zugang zum universellen versperrt.

Gehen wir von den Legenden, die nicht nur um ihrer selbst willen erzählt würden, zu historisch verbürgten Tatsachen über.¹

[38] Thales war, wie die Hellenen zumeist, mit dem Leben seiner Stadt auf das engste verbunden. Milet, an der Südwestküste Kleinasiens gelegen und seit dem 11. Jahrhundert v. u. Z. von Griechen besiedelt, hatte sich zu einer bedeutenden Handelsstadt entwickelt, die zu Thales Zeiten ihre wirtschaftliche und kulturelle Blüte erlebte. Hafen, Schiffshäuser, Speicher und Münzprägestätte kündeten davon, daß hier ein Warenumschnagplatz war, der besonders für den Europa-Asien-Handel eine wesentliche Rolle spielte. Es kann daher wenig verwundern, daß – wie die Alten berichten – Thales selber *Kaufmann* war, der ausgedehnte Reisen unternahm, von denen er offensichtlich nicht nur Waren, sondern auch praktisches und theoretisches Wissen mitbrachte.

Wie allen griechischen Pflanzstädten in Ionien, so drohte auch Milet Gefahr aus Persien. Die Überlieferung besagt, daß Thales, *politisches Wirken, Tätigkeit* für die Polis, als Selbstverständlichkeit betrachtend, vorschlug, einen Städtebund gegen die Perser zu gründen.

Als Krösus, letzter König von Lydien, fast den ganzen Westen Kleinasiens unterwarf, den griechischen Städten aber relative Selbständigkeit erhalten blieb, soll er mit seinem Heer von dem Fluß Halys aufgehalten worden sein. Thales wird zugeschrieben, daß er einen Plan zur Umleitung dieses Flusses entwarf, dessen Realisierung den Übergang ermöglichte. Dadurch wurde sein Ruhm als *Ingenieur*, den er sich durch Brückenbau, durch Neuerungen in der Kriegsausrüstung und durch andere technische, vor allem *hydrotechnische* Erfindungen erworben hatte, gefestigt.

Selbst wenn angezweifelt wird, daß Thales die Sonnenfinsternis vom Jahre 585 v. u. Z. aufgrund seiner Berechnungen voraussagte, wovon viele alte Zeugnisse berichten, und selbst wenn ihm nicht die Priorität bei der Formulierung des mathematischen Satzes zukommen sollte, daß der Umfangwinkel im Halbkreis ein rechter ist, wonach noch heute der Halbkreis über der Hypotenuse eines rechtwinkligen Dreiecks Thaleskreis heißt, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß er bei den Alten als Erster unter den *Astronomen* und als Erster unter den *Mathematikern* angesehen wurde.

Eben der immense Umfang seines Wissens und seines [39] Könnens führte dazu, daß ihn die Griechen zu ihren sieben Weisen zählten.

Dies alles macht aber nicht einmal die Hälfte des Ruhms aus, der Thales zukommt. Sein welthistorisches Verdienst besteht darin, daß er – gestützt auf sein Wissen – als erster den Versuch unternahm, ein der bisherigen mythischen Vorstellungsweise entgegengesetztes Weltbild zu schaffen.

Sein Ausgangspunkt war dabei die Frage nach dem Urgrund (*ἀρχή*) und dem allgemeinen Substrat aller Dinge. Diese Fragestellung des Thales war das eigentlich Epochemachende, so bedeutsam seine Antwort auch sein mag. Was ist der Grund für das Entstehen, Werden und Vergehen aller Dinge? Was ist das Substrat, aus dem alle Dinge bestehen? Was ist das allen Einzelnen Allgemeine? Was ist das Beständige in allem Unbeständigen, das Beharrende in der Bewegung? Was ist das Wesen, das allen einzelnen Erscheinungen zugrunde liegt?

Diese Art und Weise der Fragestellung hatte bereits eine kritische Distanz zur mythischen Vorstellungsweise zur Voraussetzung, die letztlich alles Geschehen in Natur und Gesellschaft auf das Wirken

¹ Siehe Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Berlin 1955. – Zur geschichtlichen Situation, in der die griechische Philosophie entstand und sich entwickelte, siehe: Kulturgeschichte der Antike, Bd. 1, Griechenland, Berlin 1976.

personifizierter Götter zurückführte; deutet sie doch auf ein Streben hin, den Urgrund und das Substrat aller Dinge nicht außerhalb, sondern innerhalb der Natur zu suchen.

Aristoteles, der erste eigentliche Philosophiehistoriker, urteilt über die Fragestellung des Thales und der ihm folgenden ersten Philosophen: „Die Mehrzahl von denen, die zuerst philosophiert haben, glaubte, daß es Quellen für alle Dinge allein in Gestalt von Stoff gebe. Sie bezeichnen dasjenige als Element und Quelle des Seienden, aus dem alles Seiende besteht, aus dem es als dem Ersten entsteht und in das es als das Letzte vergeht – indem das Wesen beharrt und sich nur in seinen Affektionen verändert. Darum nehmen sie an, daß nichts eigentlich entstehe und verderbe, da jene Art Natur immer erhalten bleibe. Wie wir nicht sagen, daß Sokrates schlechthin entstehe, wenn er schön oder musikalisch wird, und auch nicht sagen, daß er verdürbe, wenn er dieses Haben verliert, – weil nämlich das Substrat, Sokrates selbst, erhalten bleibt: in demselben Sinne entstehe und vergehe auch nichts anderes. Es müsse also irgendeine Natur geben – sei es eine [40] oder mehr als eine –, aus der das andere entsteht, während sie selbst erhalten bleibt. In welcher Zahl und Gestalt es aber derartige Quellen gebe, darüber lehren sie freilich nicht alle dasselbe.“²

Thales hat nun *Urgrund und Substrat aller Dinge im Feuchten, im Wasser*, gesehen. Warum er das Wasser als Quelle alles Seienden und Lebenden ansah, kann nur vermutet werden. Von ihm selber sind uns keine Zeugnisse überkommen. Zu vermutende Aufzeichnungen müssen schon früh verlorengegangen sein, denn bereits dem Aristoteles, dem wir die entscheidenden Angaben über die Philosophie des Thales verdanken, lagen keine mehr vor. Dieser aber erklärt das Zustandekommen des philosophischen Satzes so: „Er kam zu dieser Annahme wahrscheinlich deshalb, weil er sah, daß die Nahrung aller Dinge feucht ist und selbst das Warme aus dem Feuchten entsteht und durch das Feuchte lebt; bei allem aber ist das, woraus es entsteht, seine Quelle. Hierdurch also kam er wohl zu seiner Annahme – aber auch deshalb, weil der Samen aller Dinge eine feuchte Natur hat und das Wasser für das Feuchte die Quelle seiner Natur ist. Einige meinen nun, daß auch die ganz Alten, die lange vor der gegenwärtigen Generation gelebt und zuerst über das Göttliche nachgedacht haben, diese Auffassung über die Natur geteilt hätten; sie machten ja Okeanos und Tethys zu Urhebern der Entstehung und ließen die Götter bei dem Wasser schwören, das sie Styx nannten; am ehrwürdigsten ist ja das Älteste, und der Schwur ist das Ehrwürdigste. Ob nun diese Meinung über die Natur wirklich am Anfang gestanden und so alt gewesen ist, mag vielleicht ungewiß bleiben; jedenfalls hat sich Thales in der angegebenen Weise über die erste Ursache ausgesprochen.“³

Der erste Teil der aristotelischen Vermutung ist nicht von der Hand zu weisen. Auch die Berufung auf Okeanos kann nicht einfach in den Wind geschlagen werden, wenngleich zu beachten ist, daß Thales' Fragestellung und Antwort im Prinzip antimythologisch sind.

[41] Mir scheint es nicht ausgeschlossen zu sein, daß auch Thales' praktisches und theoretisches Verhältnis zum Wasser zum Entstehen dieses Gedankens beigetragen hat. Milet war eine Hafengestadt, lebte also gewissermaßen vom Wasser. Als Kaufmann war Thales auf das Meer angewiesen. Seine Reisen auf dem Wasser brachten ihn in Lande (zum Beispiel Ägypten), wo das Wasser augenscheinlich Quelle des Lebens ist. Die Wüste scheint tot, wo aber Wasser vorkommt, blühen Oasen. Der Nil erregte Thales' Interesse. Seine jährlichen Überschwemmungen erklärte er aus Winden, die dem Stromlauf entgegenwehen und ihn hindern, ins Meer zu fließen. Von den hydrotechnischen Leistungen Thales' war schon die Rede. Thales teilte die damals weitverbreitete Auffassung, wonach die Erde als flache Scheibe auf dem Meer schwimme. Daraus versuchte er, Erdbeben auf natürliche Weise zu erklären. Seneca berichtet darüber, daß die Erde wie ein Schiff bewegt würde. „... infolge der Beweglichkeit des Wassers schwanke sie dann, wenn die Leute sagen, sie erbebe.“⁴

Auf jeden Fall nahm Thales ein solches stoffliches Element als Urgrund und Substrat an, das *beweglich, elastisch* und *fließend* ist. Die Annahme eines unbeweglichen, starren, beharrenden Elements

² Aristoteles: Metaphysik. Aus dem Griechischen übersetzt von F. Bassenge, Berlin 1960. A 3, 983 b 6–20.

³ Aristoteles: Metaphysik A 3. 983 b 23–984 a 1–3.

⁴ Seneca: Naturwissenschaftliche Probleme III 14 = 11 A 15.

hätte wohl der den Griechen eigentümlichen Anschauung vom ständigen Werden und Vergehen, vom ständigen Gebären und Sterben kaum entsprochen.

Wenn alle Dinge im Wasser ihren Urgrund und ihr Substrat haben, dann müssen sie wohl auch daher ihre Kraft, ihr Leben, ihre Beseeltheit beziehen. Denn daß Thales den Stoff als belebt, als beseelt betrachtete, dürfte gewiß sein. Seele ist hier aber keineswegs eine besondere, vom Stoff losgelöste geistige Substanz. Stoff, Bewegung, Kraft, Leben, Seele werden hier in urwüchsiger Weise als einheitliches Ganzes gefaßt, das der inneren Differenzierung noch entbehrt. Seele ist die Kraft, die bewegt und bewirkt. So sei es die Seele des Magneten, meinte Thales nach dem Zeugnis des Aristoteles, die die Anziehung des Eisens bewirke. Demnach dürfte Thales als *Hylozoist* bezeichnet werden, denn Hylozoismus (hyle = Stoff, [42] zoe = Leben) wird jene Lehre genannt, die die durchgängige Belebtheit und Beseeltheit der stofflichen Natur annimmt.

Es ist von einigen Alten der Satz dem Thales zugeschrieben worden, daß alles voll von Göttern sei. Dieser Satz, sollte er von Thales sein, kann wohl nur in folgender Weise interpretiert werden: Die Sätze von der Allbeseeltheit der Natur und davon, daß alles voll von Göttern sei, sind bedeutungsgleich. Die „seelischen“ Kräfte der Natur sind dasselbe wie die Kräfte der Götter. Wo aber das Wirken Gottes (oder der Götter) mit dem Wirken der stofflichen Natur gleichgesetzt wird, liegt ein *pantheistischer* Standpunkt vor. Als Pantheismus (pan = alles, theos = Gott) werden jene Lehren bezeichnet, die annehmen, daß Gott und die Natur, das Wirken Gottes und das Naturgeschehen miteinander identisch seien.

Hylozoismus und Pantheismus sind zweifellos historisch notwendige Formen, in denen sich Philosophie zu entfalten vermochte. Es darf nicht vergessen werden, daß Thales der erste war, der den Ausbruch aus der mythischen Vorstellungsweise unternahm. Es wäre in der Tat ungewöhnlich, wenn die neue philosophische Denkweise nicht Muttermale jener Vorstellungsweise aufzuweisen hätte, aus der sie hervorging.

Eine wertende Zusammenfassung wollen wir erst dann vornehmen, wenn wir Thales' unmittelbare, ebenfalls aus Milet stammende Nachfolger betrachtet haben; ihre philosophischen Fragestellungen gleichen im großen und ganzen denen des Thales, weshalb sie als Vertreter der Thaleschen oder milesischen Schule angesehen werden können.

Während von Thales selbst keinerlei Fragmente überkommen sind, wir uns also auf Berichte über ihn stützen mußten, so ist uns von Anaximander von Milet (610–545 v. u. Z.), Schüler und Nachfolger des Thales, ein einziges Fragment erhalten geblieben. Dieses Fragment ist nicht nur deshalb von Bedeutung, weil es die erste schriftliche Überlieferung ist, die vom Werden der antiken griechischen Philosophie kündigt, sondern vor allem deshalb, weil sich in diesem Fragment in klassischer Weise der Geist offenbart, in dem die ersten Philosophen aus Milet philosophiert haben: „Woraus aber die Dinge ihre Entstehung haben, darein finde auch ihr Untergang statt, gemäß der Schuldigkeit. Denn sie leisteten einander [43] Sühne und Buße für ihre Ungerechtigkeit, gemäß der Verordnung der Zeit.“⁵

Schon bei Thales haben wir gesehen, daß aus dem Urgrund alle Dinge entstehen, daß ihr Vergehen ihre Auflösung in dasjenige ist, woraus sie entstanden. Bis in die christliche Beerdigungsformel: Von Erde bist du geworden, zu Erde wirst du wieder werden, hat sich diese Betrachtungsweise erhalten.

Die Frage, was dasjenige ist, woraus alles geworden ist und in das alles zurückgeht, beantwortet Anaximander anders und *tiefsinniger* als Thales. Alles, was entsteht, ist in Raum und Zeit begrenzt. Die Grenze eines Dinges ist gleichzeitig die Grenze eines anderen Dinges. Die Dinge begrenzen nicht nur einander, sie wirken aufeinander ein, wodurch sie sich verändern. Sie tun damit – in der noch anthropomorphen Ausdrucksweise des Anaximander – einander unrecht, wird doch durch dieses gegenseitige Einwirken die Autonomie der Dinge (und der Menschen) aufgehoben. Für dieses „Unrecht“ müssen sie „nach der Schuldigkeit“, so wie es das Gesetz gebietet, „Sühne und Buße zahlen“. Sie zahlen dafür, wenn die Zeit des Gerichts gekommen ist, mit ihrem Untergang. *Alles, was entsteht, ist darum auch wert, daß es zugrunde geht*, das heißt zum Grunde zurückkehrt, aus dem es kam.

⁵ 21 Simplicius zu Aristoteles, Physik 24, 13 ff.

Von solchen Gedanken ausgehend, scheint Anaximander Thales' Antwort auf die Frage nach dem Urgrund aller Dinge nicht ausreichend zu sein. Wasser ist ja ebenfalls ein bestimmtes, begrenztes, endliches Element. Wenn aber alles Endliche dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist, dann trifft das auch auf das Wasser zu. Also können weder das Wasser noch Feuer, Erde oder Luft den Urgrund aller Dinge ausmachen. Als bestimmte, begrenzte, endliche Elemente sind sie entstanden, müssen also aufgrund der damit verbundenen „Ungerechtigkeit“ Buße zahlen, zugrunde gehen. Sie können also nicht der Grund selbst sein. Wenn der Urgrund aber nicht in einem Bestimmten, Begrenzten, Endlichen liegen kann, dann nur im Unbestimmten, Unbegrenzten und daher auch Unermeßlichen, im Unendlichen. Dieses nennt Anaximander das *Apeiron*, und in ihm sieht er den Urgrund aller Dinge. Das Apeiron ist das [44] Unendliche, das alles Endliche hervorbringt, das Unbegrenzte, das alle Grenzen zieht, das Unbestimmte, das alles bestimmt.

Simplicius berichtet: „Anaximandros, des Praxiades Sohn aus Milet, der Schüler und Nachfolger des Thales, hat als Urgrund und Element der Dinge das *Unendliche* angenommen, indem er als erster diesen Namen (das Apeiron – *d. Verf.*) für den Urgrund gebrauchte. Er bezeichnet aber als Urgrund weder das Wasser noch ein anderes der sogenannten Elemente, sondern eine andere unendliche Substanz, aus der sämtliche Himmel entstanden seien und die Welten in ihnen.“⁶

Aristoteles beruft sich in folgender Weise auf Anaximander: „Alles ist entweder ‚Anfang‘ oder ‹stammt› aus dem ‚Anfang‘; von dem Unendlichen aber gibt es keinen Anfang. Denn dann gäbe es auch ein Ende von ihm. Ferner ‹muß es› als Anfang ungeworden und unvergänglich sein. Denn alles, was geworden ist, muß notwendig einmal ein Ende nehmen, und von jedem Untergang gibt es ein Ende. Daher gibt es, wie ich behaupte, keinen Anfang von diesem, sondern es scheint vielmehr dieses der Uranfang aller andern Dinge zu sein und alles zu umfassen und alles zu lenken, wie jene behaupten, die nicht neben dem Unendlichen andere Endursachen annehmen, wie z.B. den Geist (bei Anaxagoras – *d. Verf.*) oder die Liebe (bei Empedokles – *d. Verf.*). Und das sei das Göttliche. Denn es sei ‚unsterblich‘ und ‚unvergänglich‘, wie Anaximandros und die meisten der Naturforscher behaupten.“⁷

War bei Thales die Fragestellung das Epochemachende, so ist es bei Anaximander die Antwort. Mit dem Apeiron ist ein materialistischer Substanzbegriff geboren, der im weiteren, zweitausendjährigen Verlauf der Philosophiegeschichte eine höchst bedeutende Rolle gespielt hat. Denn daß es sich beim Apeiron um einen *materiellen* Urgrund handelt, bezeugt der dem Materialismus keineswegs unkritisch gegenüberstehende Aristoteles: „Als Materie ist das Unendliche die Ursache ... Es gebrauchen aber auch alle die anderen Denker das Unendliche als Materie.“⁸ Dabei ist freilich zu beachten, daß Anaximander [45] den hylozoistischen Standpunkt des Thales teilt: Stoff, Kraft, Leben werden noch nicht begrifflich unterschieden.

Mit dem Begriff des Apeiron entstehen weitere philosophische Probleme und Versuche, eine Antwort darauf zu finden.

Die Frage nach dem *Verhältnis* von *Unendlichem* und *Endlichem* wird dahingehend zu beantworten versucht, daß das Apeiron als Grund für das *unendliche* Werden des Endlichen gefaßt wird. In der Erklärung der ewigen Bewegung, des immerwährenden Entstehens und Vergehens. „Damit das Werden nicht aufhört“⁹, darin sah Aristoteles einen Grund für Anaximanders Annahme des Apeiron.

Mit der Frage nach dem Verhältnis von Unendlichkeit und Endlichkeit ist die Frage nach dem *Verhältnis* von *Möglichkeit* und *Wirklichkeit* untrennbar verbunden. Das Apeiron als Urgrund muß gleichzeitig als absolute *Potenz* (Möglichkeit) erscheinen, wohingegen die endlichen Dinge nur *partielle Realisierungen* der unendlichen Möglichkeiten sind.

Vom Standpunkt des anaximandrischen Apeiron erscheinen die endlichen Dinge immer als *Einzelne des Allgemeinen*. Während uns nun aber die einzelnen Dinge in der selber beschränkten sinnlichen Anschauung gegeben sind, ist das Allgemeine nur durch das Denken zu erfassen.

⁶ Ebenda.

⁷ 25 Aristoteles: Physik III 4, 203 b 6 ff. = 12 A 14.

⁸ 22 Aristoteles: Physik III 7, 207 b 35 ff. = 12 A 14.

⁹ 23 Aristoteles: Physik III 8, 208 a 8 = 12 A 14.

Der Apeiron-Begriff setzt nicht nur eine kritische Distanz zur mythischen Vorstellungsweise voraus, er impliziert auch die erkenntnistheoretische Frage nach dem Verhältnis von Anschauung und Begriff, von *Sensus und Ratio*. Freilich finden wir in den Berichten über Anaximander dieses Problem nicht ausdrücklich erwähnt. Aber schon bald – nämlich bei Heraklit und den Eleaten – wird es uns in seiner ganzen Schärfe entgegnetreten.

Zum Unterschied von Thales, bei dem eine konkretere Darstellung vom Entstehen der Dinge aus dem Urgrund fehlt, finden wir bei Anaximander höchst bemerkenswerte Ansätze einer solchen Darstellung. Hierbei geht es nicht nur um seine schon angedeutete allgemeine Vorstellung, daß aus dem Unendlichen die Himmel ausgeschieden wurden und die Welten in ihnen, die unendlich an Zahl sind, sondern darum, daß der [46] Entstehungsprozeß der Dinge aus dem Apeiron durch *Gegensätze* bewirkt wird.

Hören wir zunächst die Quellen: „Anaximandros nimmt die Entstehung der Dinge nicht infolge einer qualitativen Veränderung des Urelementes an, sondern infolge einer Ausscheidung der Gegensätze auf Grund der ewigen Bewegung ...“¹⁰ „Andere Philosophen lassen sich aus der *einen* Masse die in ihr vorhandenen Gegensätze ausscheiden, wie Anaximandros behauptet ...“¹¹

Simplicius gibt folgende Gegensätze an: „Gegensätze aber sind warm und kalt, trocken und feucht, und die andern.“¹²

Aus der Spaltung des Einen, Unendlichen (Apeiron) in Gegensätze entstehen Himmel und Welten und alles, was in diesen vorkommt. „Anaximandros behauptet, die von Ewigkeit her zeugende Kraft des Warmen und Kalten habe sich bei der Entstehung dieser Welt ausgeschieden und es sei daraus eine Kugelhülle aus Feuer um die die Erde umgebende Luft herumgewachsen, wie um den Baum die Rinde. Als diese dann zerrissen sei und sich in verschiedene radförmige Streifen geteilt habe, hätten sich Sonne, Mond und Sterne gebildet.“¹³

Der Gegensatz von Feuchtem und Trockenem deutet ganz auf Thalesche Tradition hin. Diese scheint Anaximander auch dadurch fortgeführt zu haben, daß er den Gedanken aussprach, alles Leben komme aus dem Wasser. „Anaximandros lehrte, im Feuchten wären die ersten Lebewesen entstanden, die von stacheligen Rinden umgeben waren; im weiteren Verlauf seien sie dann auf das Trockene ausgewandert und hätten, indem die Rinde von ihnen abfiel, auf kurze Zeit ihre Lebensform geändert.“¹⁴

Stammt alles Leben aus dem Wasser, dann muß auch der Mensch von den Lebewesen abstammen, die im Wasser entstanden sind. „Anaximandros lehrte, daß aus Wasser und Erde infolge ihrer Erwärmung Fische oder Fischen ganz ähnliche Lebewesen entstanden seien; in diesen hätten sich [47] Menschen entwickelt, und die Jungen seien bis zu ihrer Geschlechtsreife im Inneren der Fische zurückgehalten worden; dann erst hätten sie jene Hülle zerrissen, und es seien Männer und Frauen ans Licht getreten, die sich nun selber erhalten konnten.“¹⁵

So naiv uns manche Vorstellungen des Anaximander heute vorkommen mögen, groß und unvergänglich bleiben seine Prinzipien: Erklärung der Natur aus sich selbst heraus, nicht aber aus dem Wirken übernatürlicher Kräfte; Erklärung der Natur aus einem unendlichen materiellen Grund; Erklärung des Entstehens und Vergehens der Dinge aus den Gegensätzen, in die sich das Apeiron spaltet; natürliche Erklärung der Entstehung der Welten und des Lebens einschließlich des menschlichen Lebens.

In diesen Prinzipien lag der Springpunkt allen weiteren wissenschaftlichen Fortschreitens.

Den wissenschaftlichen Fortschritt hat Anaximander auch noch dadurch gefördert, daß er – auch hier weit über Thales hinausgehend – die Erde als frei schwebenden Körper betrachtete; diese kühne

¹⁰ 29 Simplicius zu Aristoteles, Physik 24, 13 ff.

¹¹ 30 Aristoteles: Physik 1.4, 187 a 20 ff. = 12 A 9.

¹² Simplicius zu Aristoteles, Physik 150, 24 f. = 12 A 9.

¹³ Pseudoplutarch, Stromateis 2 (aus Theophrast) = 12 A 10.

¹⁴ 38 Aetius V 19, 4 = 12 A 30.

¹⁵ 41 Censorin 4,7. – Plutarch: Probleme beim Gastmahl VIII, 8, 4, S. 730 E = 12 A 30.

These versuchte er sogar mathematisch zu beweisen. Er fertigte einen Himmelsglobus und eine Karte an, die die Verteilung von Land und Wasser zeigte.

Bestand der Ruhm des Thales darin, daß er als erster die philosophische Frage nach dem Urgrund von allem gestellt hatte, so ist es der unvergängliche Ruhm des Anaximander, sie so fundiert beantwortet zu haben, wie es nur wenige Denker nach ihm vermochten.

Der dritte Vertreter der Philosophenschule von Milet ist Anaximenes von Milet (um 585–525 v. u. Z.). Im großen Dreigestirn der ersten griechischen Philosophen scheint sein Stern am mattesten zu leuchten. In der Fragestellung ist er von Thales abhängig, in der Antwort fällt er hinter seinen Lehrer Anaximander zurück. Der Urgrund aller Dinge ist nach Anaximenes die Luft, also wieder ein bestimmtes, sinnlich gegebenes Element. „Anaximenes erklärte für den Urgrund der Dinge die Luft. Denn aus dieser entstände alles und in diese löse sich alles [48] ‹dereinst› wieder auf. *Sagt er doch: ‚Wie unsere Seele, die Luft ist, uns regiert, so umfaßt auch den ganzen Kosmos Hauch und Luft.‘*“¹⁶

Gründe dafür, daß Anaximenes die Luft als Urgrund ansah, gibt es mehrere. Schon Anaximander hatte behauptet, daß die Natur der Seele luftartig sei. Wie die Seele den Menschen regiert, so die Luft den ganzen Kosmos. Anaximander hatte weiter gelehrt, daß die Erde schwebe. Worin aber schwebt sie? In der Luft, antwortet Anaximenes. Die Luft ist also das alles Umgebende. Und schließlich scheint die Luft, die alles umgibt, dem Begriff des Anaximander vom Unendlichen weit näherzukommen als das Thalessche Wasser.

Hätte Anaximenes allerdings nur dies gelehrt, dann wäre das nicht Grund genug, um ihn als originellen Denker neben Thales und Anaximander zu stellen. In der Tat aber gibt es noch einen tieferen Grund, warum Anaximenes, der doch den Anaximander genau kannte, die Luft als Urgrund annahm. Thales hatte gelehrt, daß alles aus dem Wasser entstehe, ohne die Frage nach dem Wie auch nur annähernd zu beantworten. Anaximander erklärte das Entstehen und Vergehen der Dinge aus den Gegensätzen, in die sich das Apeiron spalte. Anaximenes erweist sich nun als würdiger Schüler des Anaximander, wenn er fragt, wie denn aus dem Urgrund, dem Urelement, dem keine qualitative Veränderung zukommt, die *qualitative* Vielfalt der Dinge zu erklären sei.

Aus dem Apeiron hatte dies Anaximander nicht zu erklären vermocht. Wohl aber kann dies erklärt werden, wenn Luft als Urgrund angenommen und deren Verdichtung und Verdünnung, also *quantitative* Veränderungen, als Grund für die *qualitative* Bestimmtheit des Vielen angesehen wird. Genau dies ist die Ansicht des Anaximenes: „Auch Anaximenes erklärt die zugrunde liegende Substanz für eine einzige und für unendlich, wie jener ‹Anaximandros›, läßt sie aber nicht unbestimmt wie jener, sondern bestimmt, indem er die Luft als Urgrund erklärt; sie unterscheidet sich aber durch Dünne und Dichtigkeit.“¹⁷

[49] „Es entstände alles infolge einer gewissen Verdichtung der Luft und wieder infolge von Verdünnung.“¹⁸

Damit hat aber Anaximenes einen außerordentlich wichtigen dialektischen Sachverhalt reflektiert: Es sind die quantitativen Veränderungen des Urelements Luft, die die Qualität der einzelnen Dinge bestimmen. Der Grad der Verdünnung und Verdichtung der Luft entscheidet über die Qualität der Dinge. Dergestalt also reflektiert Anaximenes erstmalig über das Verhältnis von Qualität und Quantität: Der qualitativen Vielfalt der Dinge liegen quantitative Verhältnisse, also meßbare, *Maßverhältnisse* zugrunde. Ein Gedanke, der uns in anderer Form bei den Pythagoreern wieder begegnen wird.

Versuchen wir, die Hauptelemente zusammenzufassen, die sich aus unserer knappen Analyse der Lehren der ersten griechischen Philosophen ergeben:

1. Die Frage nach dem Urgrund und dem Urelement von allem und der Versuch, sie auf rationale Weise zu beantworten, sprengt die bisherige mythische Vorstellungsweise.

¹⁶ 17 Aetius, 13, 4 = 13 B 2.

¹⁷ 18 Simplicius zu Aristoteles, Physik 24, 26 ff. = 3 A 5.

¹⁸ 19 Pseudoplatarch, Stromateis 3 = 13 A 6.

2. Griechische Philosophie beginnt nicht nur deshalb im Prinzip *materialistisch*, weil der Versuch unternommen wird, die Natur aus sich selbst heraus zu erklären, sondern auch deshalb, weil der Grund von allem selber als *materieller* gefaßt wird.

3. Die Formen, in denen erstmalig eine materialistische Grundhaltung erscheint, sind Hylozoismus und Pantheismus.

4. Die griechische Philosophie beginnt mit urwüchsiger Dialektik.

5. Griechische Philosophie ist in ihrem Entstehen untrennbar mit astronomischen, mathematischen, physikalischen, geologischen, meteorologischen und biologischen Kenntnissen verbunden.

Viele Philosophiehistoriker, die Aristoteles' Unterscheidung von Physikern und Philosophen fortsetzen, bezeichnen die Lehren von Thales, Anaximander und Anaximenes als ionische *Naturphilosophie*, weil die genannten Denker ja die Natur zum vorzüglichsten Objekt ihrer Betrachtung gemacht haben.

[50] Im Hinblick auf Sokrates, der Selbsterkenntnis der Naturerkenntnis gegenüberstellte, mag dies einen gewissen Sinn haben. Meines Erachtens sagt jedoch der Begriff Naturphilosophie zuwenig aus. Außerdem kann er zu Mißverständnissen führen. Wird nämlich unter Naturphilosophie ein begrenzter Bereich von Philosophie verstanden, dann kann diese Bezeichnung keineswegs auf die Lehren der Milesier angewandt werden; denn für die ersten Philosophen ist Natur Totalität, in der alles – wenn auch noch in wenig differenzierter Weise – eingeschlossen ist. Auch die den Milesiern zugeschriebene Naturbetrachtung muß genauer gefaßt werden. Denn solange es Menschen gibt, wurde die Natur von ihnen betrachtet. Der Prozeß der Produktion ihres materiellen Lebens zwang sie dazu. Was die ersten griechischen Philosophen auszeichnet, ist eine neue Art und Weise der Naturbeobachtung: Es geht ihnen um Totalitätsbetrachtung und rationale Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten der Natur. Diese neue Art und Weise läßt sich nicht aus dem Objekt der Betrachtung (aus der Natur) erklären, denn dieses hat sich seit, sagen wir, der kretisch-mykenischen Periode, kaum verändert. Wohl aber hat sich das Subjekt der Betrachtung wesentlich verändert. Die ersten Philosophen sahen die Natur „mit anderen Augen“ an als jene, die in der mythischen Vorstellungsweise befangen waren. Die Entstehung des neuen Subjekts der Betrachtung kann aber nur aus seiner neuen Lebensweise heraus erklärt werden. Wir kommen hier also zu unserer zweiten Frage:

Warum entstand Philosophie in Griechenland?

Bei der Entstehung von Philosophie geht es um nichts Geringeres als um den historischen Übergang von der *allgemeinen Vorstellung* zum *Begriff*, von der *Kenntnis* einzelner Dinge zu ihrer *Erkenntnis*, vom *naiven Realismus* zur *theoretischen Reflexion der Gesetzmäßigkeiten*, vom *Mythos* zum *Logos*.

Die Frage nach den Bedingungen und Ursachen dieses Übergangs allein aus dem Entwicklungsprozeß des *Denkens* zu beantworten hat schon Fetischisierung des Denkens zur Voraussetzung.

Die „ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht [51] das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein“.¹⁹

Dieser Grundsatz des historischen Materialismus schließt selbstverständlich nicht aus, daß dem Denken selber *relative* Selbständigkeit zukommt. Die Geschichte der griechischen Philosophie zeigt zum Beispiel sehr klar, daß ohne die Eleaten die antike Atomistik undenkbar wäre.

Aber der oben bezeichnete, welthistorisch revolutionäre Übergang, in dem das Erkennen selber zum Gegenstand des Erkennens wird, ist nicht aus der relativen Selbständigkeit des Denkens zu erklären. Diese Wendung muß aus der von den Menschen veränderten Wirklichkeit und aus der veränderten Stellung der Menschen zu dieser Wirklichkeit erklärt werden.

Ausgangspunkt dafür ist uns jene Vorstellungsweise, die von den Milesiern implizite – von Heraklit bald explizite – der Kritik unterworfen wurde. Es zeugt von einem hohen Bewußtsein, daß die Kritik

¹⁹ Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW, Bd. 3, S. 27.

der mythischen Vorstellungsweise unmittelbar mit der Kritik der Begrenztheit des naiven Realismus verbunden wird. Das naiv-realistische ideelle Verhältnis zu den Dingen steht der mythischen Vorstellungsweise keineswegs unverträglich gegenüber. Im Gegenteil, die mythische Vorstellungsweise schließt das naiv-realistische Moment notwendig ein. Ohne dieses naiv-realistische Moment ist kein Arbeitsprozeß denkbar, der ja immer nicht nur den Zweck der Arbeit, sondern auch *Kenntnisse* über Arbeitsgegenstand und Arbeitsmittel voraussetzt. Die naiv-realistische Denkweise vermag aber den Mythos niemals zu sprengen, weil sie mit diesem eine entscheidende Gemeinsamkeit hat: Beide verbleiben innerhalb der Grenzen der sinnlichen Vorstellungen, vollziehen nicht den Übergang zum Begriff. Selbstverständlich finden die sinnlichen Vorstellungen ihren sprachlichen Ausdruck. Aber die sprachliche Bezeichnung einer Vorstellung macht zwar diese allgemein, aber noch nicht zum Begriff (Logos), ebensowenig wie die Ausgangsgestalten der Hesiodschen Götterlehre (Chaos, die breitbrüstige Gaia, der [52] schöne Eros) Begriffe sind, sie sind vielmehr Bezeichnungen von objektivierten Vorstellungen.

Mythisches Denken ist ausschließlich sinnlich-vorstellendes Denken. Aber nicht jede sinnliche Vorstellung ist mythisch. Hier liegt der Unterschied zwischen naiv-realistischen und mythischen Vorstellungen. Mythisches Vorstellen ist immer mit phantastischen, wunderbaren, zauberhaften Momenten verbunden. Mythische Gestalten drücken zwar Allgemeines aus (Poseidon = Wasser, Demeter = Landwirtschaft usw.), aber eben in sinnlich-konkreter Form. Dies hat der Mythos mit der Kunst gemeinsam. Während aber das Kunstwerk als sinnlich-konkreter Ausdruck von Realität gilt, gilt im Mythos der sinnlich-konkrete Ausdruck als Realität selbst. Es gibt keine Religion, die nicht voll von Mythen wäre. Wird aber Religion als Glaube an Übersinnliches gefaßt (wie zum Beispiel im Christentum), dann tritt der Unterschied zwischen Mythos und Religion deutlich hervor.

Das mythische, religiöse (immer *fetischisierte*) Denken beherrscht die ideelle Tätigkeit des urgesellschaftlichen Menschen. Nicht nur das Wirken der Natur die eigene Tätigkeit erschien – sobald es die engen Grenzen des naiv-realistischen ideellen Verhaltens überschritt, also auf die Ebene des Allgemeinen gehoben wurde – als Tätigkeit fremder Wesen.

Es geht uns hier weniger um die Charakterisierung der mythischen Denkweise als vielmehr um die Frage, warum der Mythos vom Logos, vom begrifflichen Denken, von Philosophie und Wissenschaft abgelöst werden mußte. Auf diese Frage sollen die folgenden, freilich noch allgemein bleibenden Hypothesen eine vorläufige Antwort geben:

1. Der Übergang vom Mythos zum Logos, das Entstehen von Philosophie und wissenschaftlicher *Theorie* ist untrennbar verbunden mit der Auflösung der auf Gemeineigentum beruhenden urgesellschaftlichen Verhältnisse, mit der Herausbildung der auf Privateigentum basierenden Klassengesellschaft. Die Entstehung des Privateigentums, der Klassen, der Warenproduktion, des Staates warf Probleme auf, die mit der überkommenen Denkweise weder zu erfassen noch gar zu lösen waren. Die neue Lebensweise bedingte die neue Denkweise.

[53] Es ist nun höchst bemerkenswert, daß die griechischen Denker eine Ahnung davon hatten, daß sich der neue Gesellschaftszustand *spontan* herausgebildet hatte. Keiner hatte ihn so gewollt, wie er geworden war. Kein Wunder, daß diese Spontaneität als *Schicksal* erschien. Auch die mythische Denkweise kannte das Fatum. Aber es war hier nicht problematisch. In den mythischen Gestalten fand es seine Erklärung. Nun aber war es problematisch geworden. Die urwüchsigen Sitten und Rechtsvorstellungen, die unreflektiert als Gegebenes – wie Naturbedingungen – galten, waren brüchig geworden. Der neue Gesellschaftszustand erschien nicht mehr als schlechthin Gegebenes, sondern als Aufgabe, die zu lösen war. Die Sehnsucht der Griechen nach dem „Goldenen Zeitalter“, in dem noch Zucht und Sitte herrschten, ist aus vielen Zeugnissen ablesbar; gleichzeitig aber auch das Wissen, daß es unwiederbringlich vorbei sei. Problembewußtsein entsteht. Aristoteles' Gedanke, wonach Philosophie mit dem *Staunen* beginnt, hat demnach einen tieferen Sinn.²⁰

²⁰ Aristoteles: „Wie heute, so ging auch schon damals das Philosophieren der Menschen von der Verwunderung aus.“ (Metaphysik A 2. 983 b 12–14.)

2. Daß der Prozeß der Auflösung der urgesellschaftlichen Verhältnisse und der Herausbildung der Klassengesellschaft vornehmlich durch die wachsende Arbeitsproduktivität und die damit untrennbar verbundene *Arbeitsteilung* bewirkt werden, ist eine wesentliche Erkenntnis des historischen Materialismus. Bedingung für das Entstehen der philosophischen Denkweise war vor allem die *Teilung zwischen geistiger und körperlicher Arbeit*. Es ist wiederum Aristoteles, der – wie Hegel zu Recht bemerkt²¹ – in der „Bedürfnislosigkeit“ (das heißt darin, daß die notwendigen materiellen Bedürfnisse befriedigt sind) die Voraussetzung dafür sah, daß das Bedürfnis nach Philosophie entstehen konnte. Ohne Teilung zwischen körperlicher und geistiger Arbeit gäbe es keine systematisierte und verallgemeinerte Erfahrung, keine Anfänge von wissenschaftlichem Erkennen und erst recht keine Philosophie.

[54] Teilung zwischen körperlicher und geistiger Arbeit ist eine notwendige, keineswegs aber schon hinreichende Bedingung für das Entstehen von Philosophie. Das alte Ägypten zum Beispiel kannte eine streng reglementierte Teilung zwischen körperlicher und geistiger Arbeit (die ausschließlich der Priesterkaste vorbehalten war), die zwar bemerkenswerte Keime wissenschaftlicher Erkenntnis zutage förderte (vornehmlich auf dem Gebiet der Astronomie und der Mathematik), nicht aber der philosophischen und wissenschaftlichen Denkweise schlechthin zum Durchbruch verhalf.

3. Entscheidende Bedingung für das Aufkommen der Philosophie in Griechenland waren das Entstehen und die Verbreitung der auf der Grundlage des Privateigentums beruhenden *Warenproduktion*. Diese ist untrennbar mit Austausch verbunden. Im Austausch aber werden verschiedenartige Arbeitsprodukte einander gleichgesetzt. Gleichsetzen jedoch ist nur möglich, wenn in Verschiedenen Gemeinsames ist. Was aber ist das allen Waren Gemeinsame, das Allgemeine, das den verschiedenen einzelnen Waren zukommt? Diese Frage war schon von Aristoteles gestellt worden.²²

Es ist nun nicht zu übersehen, daß die grundlegenden Fragen der ersten griechischen Philosophen nach dem Allgemeinen, das allem Einzelnen, nach dem Wesen, das allen Erscheinungen, nach dem Beständigen, was allem Veränderlichen zugrunde liegt, ihrer Struktur nach der Frage, die die warenproduzierende Gesellschaft *real* stellt, sehr ähnlich sind. Nirgends wird dies deutlicher als in Heraklits Fragment, wonach sich die Dinge in Feuer austauschen wie Waren in Gold. Selbst wenn, wie angenommen wird, dieser Vergleich für Heraklit nur die Bedeutung einer äußerlichen Analogie gehabt hat, so ist bereits der Gebrauch dieser Analogie ein Zeugnis dafür, wie gesellschaftliche Gegenständlichkeiten (Warenproduktion) Denkstrukturen zu prägen beginnen.

Warenproduktion, deren Entwicklung bis hin zum allgemeinen Äquivalent (Gold, Geld) gediehen ist, ist ohne Zweifel notwendige Bedingung für die Entstehung grundlegender philoso-[55]phischer Fragestellungen. Es ist sicher auch kein historischer Zufall, daß der Beginn der Münzprägung im alten Griechenland etwa in die Zeit fällt, in der Philosophie entsteht.

So wichtig nun das Phänomen Warenproduktion für die Entstehung von Philosophie ist, *allein* aus der Warenproduktion – wie oft versucht wurde – ist ihr Entstehungsprozeß nicht hinreichend zu erklären. Der einfache Schluß, wo Warenproduktion ist, dort gibt es Philosophie, ist nicht haltbar. Wenn die Historiker nicht irren, dann hatten die Phönizier zur Entstehungszeit von Philosophie eine umfangreicher entwickelte Warenproduktion als die Griechen. Allein wir haben keine Kunde darüber, daß bei ihnen Philosophie entstanden sei. Übrigens darf man sich von dem Ausmaß der Warenproduktion in Griechenland keine übertriebene Vorstellung machen. Marx verweist immer darauf, daß Viehzucht und Ackerbau die vorherrschenden Produktionszweige waren, die noch weitgehend durch Naturalwirtschaft charakterisiert waren.

4. Eine nicht zu überschätzende Bedeutung für die Herausbildung von Philosophie war die Herausbildung des *Staates* und des damit verbundenen neuen *Rechts*. Der Konflikt zwischen urwüchsigen und dem neuen Staatswesen entsprechenden Rechtsvorstellungen ist mit starker humanistischer Kraft von Sophokles in seiner „Antigone“ zum Ausdruck gebracht worden. Ein Kernpunkt der sokratisch-platonischen Philosophie war gerade die Frage: Was ist Gerechtigkeit? Der Mythos vermochte diese

²¹ Siehe G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik. Erster Teil, Berlin 1975, S. 12.

²² Siehe Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEW, Bd. 23, S. 73/74.

Frage nicht mehr zu beantworten. Ein Begriff wurde erforderlich. Sokrates hat dieser historischen Notwendigkeit Ausdruck verliehen.

Aber auch hier können wir bei der Feststellung, daß die neuen Staats- und Rechtsverhältnisse eine Bedingung für das Entstehen von Philosophie waren, nicht stehenbleiben. Es ist weiter zu fragen, was für ein Staat Philosophie möglich und notwendig machte?

In Despotien (wie in Persien) oder Theokratien (wie in Ägypten) finden wir keine Philosophie, wohl aber Ansätze wissenschaftlicher Denkweise. Es ist gerade die sich in Griechenland herausbildende und entwickelnde *Demokratie*, die – bei aller historischen Beschränktheit (sie beruhte auf der Sklaverei) – einen in ökonomischer, politischer, juristischer und, wie [56] gleich zu zeigen sein wird, religiöser Hinsicht relativ freien Staatsbürger hervorbringt, dem es nicht nur möglich ist, über sich, über seine Beziehungen zur Gesellschaft, über die Gesellschaft und über die Natur nachzudenken, sondern der mehr oder weniger dazu gezwungen ist. Die Widersprüche innerhalb der Polis und zwischen den Stadtstaaten verschärfen nur diese Notwendigkeit.

Übrigens wird bei den Griechen diese Freiheit keineswegs als reines Glück empfunden. (Natürlich erscheint es als Unglück, wenn ein Freier in Sklaverei gerät.) Sie erscheint vielmehr als Aufgabe, die Probleme des gesellschaftlichen und individuellen Seins lösen zu müssen. Nicht sosehr über Freiheit, sondern über das Gerechte, das Wahre, Schöne und Gute wird reflektiert.

5. Wenn über die Entstehung von Philosophie gesprochen wird, dann muß auch ihr Verhältnis zur Religion starke Beachtung finden. Eine dogmatische, von einer Priesterkaste gestützte Religion, die den Staat stützt und von diesem gestützt wird, schließt freies Philosophieren, wie wir es von den Griechen kennen, aus. Die Bedingungen für das Entstehen von Philosophie in Griechenland sind insofern günstig, als hier weder eine festgefügte Religion noch eine straff organisierte Priesterkaste besteht. In diesem Zusammenhang ist es nicht unwichtig, zu beachten, daß die Philosophie nicht im eigentlichen Griechenland entstand, sondern in den kleinasiatischen Pflanzstädten, in denen die alt-hergebrachten Sitten lockerer waren und die Gebräuche nicht so streng eingehalten wurden.

6. Selbstverständlich hat das Entstehen von Philosophie einen historisch bestimmten Grad von Naturerkenntnis, von Denkkultur und Kultur überhaupt zur Voraussetzung. Daß Sprache, Literatur, Theater, Skulptur, Architektur, kurz: Bildung (= *Paidaia*) Bedingung für das Entstehen philosophischer Denkkultur waren, unterliegt keinem Zweifel.

Es darf dabei allerdings nicht übersehen werden, daß die Griechen – besonders auf dem Gebiet der astronomischen und mathematischen Kenntnisse – zunächst Schüler der Ägypter und Babylonier gewesen sind. Ihre historische Größe besteht nicht nur darin, daß sie diese Keime einer wissenschaftlichen Denkweise aufnahmen und fortsetzten, sondern daß sie diese [57] zur universellen machten. Das aber war ohne Philosophie nicht möglich. Aristoteles hat denn auch *reine theoretische Tätigkeit* nicht nur theoretisch begründet, sondern sie gleichzeitig in den Rang der höchsten Tugend erhoben.

Auch in bezug auf das Entstehen von Philosophie gilt Hegels Satz: „Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz.“²³

[59]

²³ G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil, Berlin 1975, S. 99.

Dritte Vorlesung: Werden oder Sein – eine echte Alternative? Dialektik und Logik an ihrem Startpunkt. Heraklit und die Eleatik

Die erläuterten Bedingungen bringen Philosophie nicht nur hervor, sie bewirken auch ihre Fortentwicklung. Mit Heraklit und der Eleatik erreicht diese Entwicklung zwei Höhepunkte, die nicht nur auf das philosophische Denken der Griechen ausstrahlten, sondern auch das Denken der Neuzeit, bis hin zu unserer Gegenwart, mitbestimmten.

Bevor jedoch der eigentliche Gegenstand dieser Vorlesung zu behandeln ist, muß noch zweier origineller Denker gedacht werden, die die Philosophie über Ionien hinausstrugen. Es sind dies Pythagoras aus Samos (um 540 bis 500) und Xenophanes von Kolophon (um 580 bis 488 v. u. Z.).

Den Satz des Pythagoras, wonach im rechtwinkligen Dreieck die Summe der Kathetenquadrate gleich dem Hypotenusenquadrat ist, kennt jeder. So geläufig uns der Name des Py-[60]thagoras ist, so wenig Bestätigtes wissen wir über sein Leben und seine philosophische Lehre. Selbst ob der genannte mathematische Satz als originelle Leistung des Denkers aus Samos angesehen werden kann, ist zweifelhaft. Wissenschaftshistoriker verweisen darauf, daß ihn die Babylonier lange vor Pythagoras kannten.

Aus den uns überkommenen Nachrichten geht hervor, daß Pythagoras seine heimatliche Insel verließ, wohl um den drückenden Bedingungen der Tyrannis des Polykrates zu entinnen. Seine Reisen sollen ihn nach Ägypten geführt haben, wo er mit den dortigen Priestern Umgang pflegte. Daß Astronomie und Mathematik vorzügliche Gegenstände der Gespräche waren, ist wahrscheinlich. Schließlich ließ er sich in Kroton nieder, einer griechischen Pflanzstadt in Unteritalien.

Hier gründete Pythagoras einen religiös-sittlichen Bund, dem griechische Männer und auch Frauen angehörten, der auf Gemeineigentum beruhte, in dem das Zusammenleben streng reglementiert und durch asketische Züge charakterisiert war. Pythagoras' reformistische Bestrebungen zeugen davon – wie auch die Existenz anderer religiös-sittlichen Bünde –, daß die althergebrachte Religion brüchig geworden war. Läuterung und Befreiung der Seele war wohl das Ziel all dieser Bünde, wenn auch die Mittel, mit denen dieses Ziel erreicht werden sollte, sehr verschieden waren.

Über Pythagoras und den pythagoreischen Bund berichten viele Legenden, die, möglicherweise aus späterer Zeit stammend, uns überkommen sind. Seiner Weisheit wegen, so heißt es dort, sei Pythagoras im Bund wie ein Gott verehrt worden.

Xenophanes berichtet über Pythagoras: „... einst sei er gerade vorbeigegangen, als ein Hund geschlagen wurde; da habe er Mitleid empfunden und das Wort gesprochen: ‚Hör' auf und schlag' <das Tier> nicht! Es ist ja die Seele eines befreundeten Mannes, die ich wiedererkannte, als ich das Winseln hörte.“¹ Aus diesem ältesten und sichersten Zeugnis über Pythagoras folgt, daß bei den Pythagoreern die Vorstellung von der Selbständigkeit und Unsterblichkeit der Seele galt, die beim Tode den Körper verläßt und in ein anderes Wesen eingeht.

[61] Ähnliche mystische Züge finden sich in folgender Legende: Als Pythagoras an Italiens Ufern landete, begegnete er Fischern, die von erfolgloser Fahrt zurückkehrten. „Fahrt noch einmal hinaus“, riet ihnen Pythagoras, „und ihr werdet tausend Fische fangen. Sollte ich euch falschen Rat gegeben haben, könnt ihr mich schlagen; behalte ich aber recht, dann müßt ihr mit einem Wunsch erfüllen.“ Die Fischer fuhren nochmals hinaus und brachten wirklich reichen Fang mit. Am Ufer zählten sie die Fische, und siehe: Es waren tausend. Nun fragten die Fischer nach dem Wunsch des Pythagoras. Dieser antwortete: „Gebt die Fische“ – von denen keiner während des Zählens verendet war – „dem Meer zurück. Das ist mein Wunsch, den ihr zu erfüllen verspracht.“

Daß die Pythagoreer weder Fisch noch Fleisch anrührten, hängt wohl eng mit ihrer Lehre von der Seelenwanderung zusammen. Aber auch die harmlosen Bohnen scheinen ihnen – aus welchem Grund auch immer – heilig gewesen zu sein. Davon berichtet eine Legende, die sich um den Tod des Pythagoras rankt: Der Bund wurde zerschlagen, Pythagoras und seine Jünger mußten fliehen. Pythagoras wurde verfolgt, aber der Abstand war groß, und er hatte eine Chance, zu entkommen. Da breitete sich

¹ 1 Xenophanes fr. 7.

vor ihm ein Bohnenfeld aus, das zu betreten ihm verboten war. Pythagoras achtete dieses Gesetz, obgleich diese Achtung den sicheren Tod bedeutete.

Von den Legenden zu den historischen Fakten: Der alte pythagoreische Bund wurde in der Tat zerschlagen. Um 450 v. u. Z. – Pythagoras weilte zu dieser Zeit sicher nicht mehr unter den Lebenden – riß der Aristokrat Kylon die Macht in Kroton an sich und vertrieb die Anhänger des Bundes. Ein großer Teil von ihnen soll nach Tarent geflüchtet sein, das schon nach 473 v. u. Z. demokratisch regiert wurde. Aus diesen Fakten, auf die Walentin Asmus aufmerksam machte², folgt nun keineswegs, daß die Pythagoreer Demokraten waren. Im Gegenteil: Die hierarchische Struktur des Bundes hat sicher aristokratische Tendenzen gefördert. Trotzdem wird dadurch die oft einseitig vertretene These, wonach die Pythagoreer erzaristokratisch gewesen sein sollen, relativiert. Über die [62] tatsächliche politische Rolle des Bundes muß die weitere historische Forschung Aufschluß geben.

Während die Anhänger des Orpheus-Kults die Befreiung der Seele durch Ekstase zu erreichen versuchten, in die sie die Musik und die Betrachtung des Schönen versetzte, während die Anhänger des Bacchus durch den Rausch dieses Ziel zu erreichen versuchten, glaubten die alten Pythagoreer, durch asketische Lebensweise und intensive Beschäftigung mit Wissenschaft und Philosophie ihr Ziel erreichen zu können.

Nicht der asketischen Lebensweise, wohl aber den Resultaten ihrer wissenschaftlichen und philosophischen Arbeit gebührt unsere Aufmerksamkeit.

Nur in einzelnen Fällen ist auszumachen, wer von den Pythagoreern oder ihnen nahestehenden Personen welche Entdeckung gemacht hat. Aristoteles sprach deshalb immer von den Pythagoreern schlechthin, und wir wollen ihm darin im wesentlichen folgen.

Das herausragende Ergebnis der *medizinischen* Untersuchungen, die von den Pythagoreern angestellt wurden, kommt nun allerdings dem von ihnen beeinflussten Arzt Alkmaion von Kroton (letztes Drittel des 6. Jahrhunderts v. u. Z.) zu, der als Vorläufer des berühmten Hippokrates von Kos (etwa 460 bis 370 v. u. Z.) gelten kann. Alkmaion lehrte, „daß sämtliche Sinnesvermögen irgendwie mit dem Gehirn zusammenhängen. Daher litten sie auch Schaden, wenn dieses erschüttert wurde und seine Lage verändere. Denn es ziehe ‚die Poren‘ in Mitleidenschaft, durch die die Sinnesvermögen ‚vermittelt würden‘.“³ Offensichtlich stützt sich Hippokrates auf Alkmaion, wenn er schreibt: „Solange das Gehirn unversehrt ist, solange hat auch der Mensch seinen Verstand.“⁴ „Daher behaupte ich, daß das Gehirn es ist, das den Verstand sprechen läßt.“⁵ Alkmaion aber hatte behauptet, „daß sich der Mensch von den übrigen Wesen dadurch unterscheidet, daß er allein denkt, während die anderen Wesen zwar Sinneswahrnehmungen haben, aber nicht denken“.⁶ Den Gedanken, daß der [63] menschliche Körper von einem Nervensystem durchzogen wird, dessen Zentrum das Gehirn ist, finden wir auch bei Heraklit.

In der *Astronomie* bereiten die Pythagoreer in konkreterer Form als die Ionier ein nicht geozentrisches Weltbild vor. Die Pythagoreer behaupten, daß die Planeten um ein Zentralfeuer kreisen. Von den Himmelskörpern nennen sie Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn, Sonne, Mond, Erde und die Milchstraße. Da ihnen die Zehn als heilige Zahl gilt, wird noch ein zehnter Planet angenommen: der Antipode. Die Pythagoreer bringen die für die Griechen charakteristische Auffassung vom Kosmos als eines harmonischen Ganzen dergestalt zum Ausdruck, daß sie behaupten, die Planeten bewegen sich in schöner Regelmäßigkeit auf ihren Umlaufbahnen, und in Zahlen auszudrückende Maßverhältnisse durchwalten den Kosmos.

Die Pythagoreer haben nicht nur *Musik* getrieben, sie haben erste theoretische Reflexionen über die Musik angestellt im Zusammenhang mit Mathematik und Astronomie. Wenn schon ein mittlerer

² См. В. Ф. Асмус: Античная философия, Москва 1976, стр. 29.

³ 11 Theophrast: Von den Sinneswahrnehmungen 26 = 24 A 5.

⁴ 16 Hippokrates: Von der heiligen Krankheit 14 = 24 A 11.

⁵ 17 Hippokrates: Von der heiligen Krankheit 17.

⁶ 18 Theophrast: Von den Sinneswahrnehmungen 25 = fr. 1 a.

irdischer Körper, der in rasche Bewegung versetzt wird, Geräusche hervorbringt, war vermutlich ihr Gedanke, welche Laute müssen erst durch die Bewegung der ungleich größeren Himmelskörper entstehen. Da diese sich aber regelmäßig bewegen, muß der ganze Kosmos von Sphärenmusik erfüllt sein, die wir nur deshalb nicht wahrnehmen, weil sie uns ständig begleitet. Im Prolog des „Faust“: „Die Sonne tönt nach alter Weise in Brudersphären Wettgesang“, hat Goethe diesem pythagoreischen Denkmotiv ästhetischen Ausdruck verliehen.

Über die Wirkungsweise der Saiteninstrumente nachdenkend, kommen die Pythagoreer darauf, daß die Tonhöhe der schwingenden Saite von ihrer Länge abhängt. Wie der Sphärenmusik, so liegen auch der irdischen Musik in Zahlen faßbare Maßverhältnisse zugrunde. *Mathematik* muß also ein bevorzugter Gegenstand der Pythagoreer gewesen sein. Über den Satz des Pythagoras wurde bereits gesprochen. Daß die Pythagoreer elementare Eigenschaften geometrischer Flächen sowie Zahlenreihen untersuchten, dürfte gewiß sein. Wichtiger noch als die einzelnen Resultate scheint die bei den Pythagoreern anzutreffende Tendenz zu sein, mathematische [64] Überlegungen von einem unmittelbaren praktischen oder mythologischen Zweck (nicht aber von einem ethischen) zu trennen. Da wir heute besonders auf die praktische Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse aus sind, mag uns diese Tendenz nur negativ erscheinen. Unter historischem Gesichtspunkt ist diese Tendenz, die bei Aristoteles ihren Höhepunkt erreicht, jedoch insofern als progressiv zu werten, als sie die Konzentration auf reine Theorie ermöglichte, Grenzen historisch beschränkter Praxis zu überschreiten vermochte. Natürlich hat die Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit auch negative Folgen. Der Fortschritt vollzieht sich eben in widersprüchlicher Form.

Was alle astronomischen, musiktheoretischen und mathematischen Überlegungen der Pythagoreer durchzieht, ist der Gedanke, daß Zahlen und deren Verhältnisse das Bestimmende und Beständige gegenüber dem Wechsel der vielfältigen Erscheinungen seien. Damit gehen wir bereits zur Philosophie der Pythagoreer über: „In dieser Zeit und schon vorher wandten sich die sogenannten Pythagoreer als erste der Mathematik zu; sie förderten diese und glaubten, als sie in ihr zu Hause waren, daß die Quellen der Mathematik die Quellen aller Dinge seien. Da dort aber die Zahlen von Natur das Erste sind und die Pythagoreer in den Zahlen viele Abbildungen des Seienden und Entstehenden zu finden glaubten – mehr als in Feuer, Erde und Wasser – (denn die und die Affektion der Zahlen sollte die Gerechtigkeit sein, eine andere die Seele und die Vernunft, wieder eine andere die günstige Stunde, und in gleicher Weise gingen sie sozusagen alles andere durch); da sie ferner die Affektionen und Proportionen der Harmonien in den Zahlen wiederfanden; da ihnen mithin die anderen Dinge ihrer ganzen Natur nach die Zahlen abzubilden schienen, die Zahlen aber das Erste in der ganzen Natur zu sein schienen: so nahmen sie an, *die Elemente der Zahlen seien Elemente aller Dinge, und der ganze Himmel sei Harmonie und Zahl.*“⁷

Der Hauptsatz der Pythagoreer lautet demnach: Quelle und Wesen der Dinge ist die Zahl; die Organisation des Kosmos ist in seinen Bestimmungen ein harmonisches System von Zahlen [65] und deren Verhältnissen. Waren bei Anaximenes die Maßverhältnisse unmittelbar an die Luft (Dichtigkeit und Dünne) gebunden, so sind die quantitativen Verhältnisse der Pythagoreer nicht mehr an einen besonderen Stoff gebunden. Zwar ist das Reich der Zahlen noch kein apartes, vom Irdischen und Anschaulichen losgelöstes, aber eine Tendenz zur Verselbständigung ist hier angelegt. Sie folgt aus der einseitigen Konzentration auf die quantitative Bestimmtheit der Dinge. In idealistischer Weise wird diese Tendenz von Platon fortgeführt werden. Für die Pythagoreer ist charakteristisch, daß das Erkennen der Zahlen und ihrer Verhältnisse mit dem Erkennen der Naturgesetze identifiziert wird.

Die Urwüchsigkeit der Dialektik der Griechen schlägt nun bei den Pythagoreern selbst im Bereich des Quantitativen durch. Auch hier erscheinen die Gegensätze als dasjenige, was die Dinge hervorreibt. Nur sind hier die wesentlichen Gegensätze nicht qualitativ bestimmt wie bei Anaximander (warm – kalt, feucht – trocken), sondern quantitativ: Begrenztes und Unbegrenztes, Gerades und Ungerades erscheinen als ursprüngliche Elemente der Zahl.

⁷ Aristoteles: *Metaphysik* A 5. 985 b 23–986 a 1–4. (Hervorhebung – d. Verf.)

Die Eins aber ist die Identität von Begrenztheit und Unbegrenztheit, also unbegrenztes Begrenztes, begrenztes Unbegrenztes. Die Eins ist dasselbe wie ihr Gegensatz: alles. Eins ist gerade und ungerade, macht sie doch schon bei der einfachsten Addition die ungerade Zahl zur geraden und die grade Zahl zur ungeraden.

„Andere Pythagoreer sagen“, so berichtet uns Aristoteles, „daß es zehn Quellen in zwei Reihen gebe: Grenze – Unbegrenztes, Ungerades – Gerades, Eines – Menge, Rechtes – Linkes, Männliches – Weibliches, Ruhendes – Bewegtes, Gerades – Gebogenes, Licht – Finsternis, Gutes – Schlechtes, Quadrat – Rechteck.“⁸ Hier liegt also ein erster, freilich noch unausgereifter Versuch vor, eine Tafel gegensätzlicher Kategorienpaare aufzustellen.

Mit der Untersuchung elementarer Eigenschaften geometrischer Flächen scheint der folgende Gedankengang zusammenzuhängen, der den Pythagoreern zugeschrieben wird: [66] Eins ist der Punkt. Die Bewegung des Punktes produziert die Linie = 2. Die Bewegung der Linie erzeugt die Fläche = 3. Die Bewegung der Fläche bringt den Körper hervor = 4.

Da Zahlen und ihre Verhältnisse den ganzen Kosmos durchwalten, müssen sie auch das menschliche Zusammenleben regeln, also für die Ethik bestimmend sein. So erscheint den Pythagoreern das Begrenzte und Gerade als das Böse, als das Weibliche. Das Unbegrenzte und Ungerade aber erscheint als das Gute, Männliche. Wird ein Gerades multipliziert (2×2), so ist das Produkt eine Quadratzahl, das Wesen der Gerechtigkeit. Die Oktave ($2 \times 4 = 8$) aber ist nicht nur das Wesen der Harmonie in der Musik, sondern auch das der Liebe und der Freundschaft. Die Zehn aber ist die göttliche Zahl.

In diesem Geiste haben die Pythagoreer philosophiert. Die knappste und präziseste Einschätzung der Pythagoreer finden wir bei Lenin: „... eine Verknüpfung von *Ansätzen* wissenschaftlichen Denkens und Phantasie à la Religion, Mythologie.“⁹

Wir kommen zu *Xenophanes*, von dem Aristoteles sagte, daß man ihn beiseite lassen könne, weil er zu wenig Kultur des Denkens habe. Hier können wir dem Aristoteles nicht folgen. Xenophanes wurde aufgrund seiner scharfen Beobachtungsgabe zum ersten Kritiker der anthropomorphen Religion, und sein pantheistischer Gottesbegriff hat die Eleatik wesentlich beeinflusst.

Xenophanes war Rhapsode, wandernder Sänger, der viele Länder kennengelernt hatte, bevor er sich in Elea, einer griechischen Pflanzstadt in Unteritalien, niederließ.

Von den Beobachtungen der Natur und der gesellschaftlichen, besonders der religiösen Verhältnisse der von ihm bereisten Länder künden die folgenden überlieferten Berichte: „Xenophanes glaubt, daß eine Vermischung der Erde mit dem Meere stattfinden und daß jene im Lauf der Zeit von den feuchten Elementen aufgelöst werden würde. Er behauptet, er habe Beweise dafür, weil mitten im Binnenlande und auf den Bergen Muscheln gefunden würden, und er sagt, daß in Syrakus [67] in den Steinbrüchen Abdrücke von Fischen und Robben gefunden seien, in Pharos aber ein Abdruck einer Sardelle in der Tiefe des Gesteines und auf Malta Abdrücke von allen möglichen Seetieren. Er sagt, dies sei geschehen, als alles voreinst zu Schlamm geworden war, und daß der Abdruck in dem Schlamm dann hart geworden sei. Es würden aber sämtliche Menschen umkommen, wenn die Erde in das Meer rutsche und dann zu Schlamm würde. Danach aber beginne sie wieder mit ihrer Entstehung, und diesem Wandel seien sämtliche Welten unterworfen.“¹⁰

Dieser wie auch andere Berichte über astronomische, meteorologische und geologische Auffassungen des Xenophanes deuten darauf hin, daß dieser zunächst im Geiste der ionischen Philosophen dachte.

Xenophanes scheint allerdings der erste gewesen zu sein, der seine Frontstellung gegen die anthropomorphe Götterwelt klar ausgesprochen hat: „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern ange-dichtet, was nur immer bei den Menschen Schimpf und Schande ist: Stehlen, Ehebrechen und sich gegenseitig betrügen.“¹¹ Aus der Beobachtung, daß sich die Äthiopier ihre Götter schwarz und

⁸ Aristoteles: *Metaphysik* A 5. 986 a 22–27.

⁹ W. I. Lenin: *Konzept zu Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“*. In: *Werke*, Bd. 38, S. 237.

¹⁰ 17 *Hyppolytos* II 14, S. 5 f. = 21 A 33.

¹¹ 22 fr. 11.

stumpfnasig vorstellen, die Thraker dagegen blauäugig und rothaarig, zieht er den kühnen Schluß: „Wenn Kühe, Pferde oder Löwen Hände hätten und damit malen und Werke wie die Menschen schaffen könnten, dann würden die Pferde pferde-, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen und solche Gestalten schaffen, wie sie selber haben.“¹²

Xenophanes also bemerkt, daß die Menschen sich Götter nach ihrem Bilde schaffen; und da die Menschen verschieden sind, sind auch ihre Gottesvorstellungen verschieden. Die Verschiedenheit der Gottesvorstellungen schließt nun aber die Wahrheit derselben aus. „Komme mit deinen Göttern in ein Land, wo andere Götter gelten, und man wird dir beweisen, daß du an Einbildungen und Abstraktionen leidest. Mit Recht. Wer einen Wendengott den alten Griechen gebracht, hätte den [68] Beweis von der Nichtexistenz dieses Gottes gefunden. Denn für die Griechen existierte er nicht.“¹³

Die anthropomorphen Götter, wie sie Homer und Hesiod beschrieben haben, sind dem Xenophanes nichts anderes als von Menschen erzeugte Wahngelbte. Diesen muß nun ein völlig neuer Gottesbegriff entgegengesetzt werden: „... <herrscht doch> nur ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der Größte, weder an Aussehen den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken.“¹⁴

Dieser einzige, den Menschen keineswegs ähnliche Gott sieht, denkt und hört ganz, bewirkt durch des Geistes Denkkraft ohne Mühe den Umschwung des Alls, verharrt immer am selben Orte.¹⁵

Xenophanes' Sturm auf den Olymp könnte zunächst als Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus interpretiert werden. Wird die Gottesvorstellung des Xenophanes jedoch näher betrachtet, dann erweist sich der scheinbare Monotheismus als Pantheismus. Dies folgt zumindest aus den Berichten des Platon und des Sextus Empiricus: „<Der Fremde aus Elea spricht.> Die aber von uns ausgehende eleatische Sekte, die von Xenophanes und noch früher ihren Ursprung genommen hat, geht von der Voraussetzung aus, daß das, was man die Gesamtheit aller Dinge nennt, ein einziges Wesen ist.“¹⁶

„Im Gegensatz zu den Vorstellungen der übrigen Menschen behauptet Xenophanes, das All sei eins, und die Gottheit sei mit der Gesamtheit der Dinge verwachsen; sie sei kugelförmig, jedem Leiden und jeder Veränderung entrückt, und sie wäre ein vernünftiges Wesen.“¹⁷ Gott ist demnach kein transzendentes Wesen, vielmehr die Gesamtheit der Dinge, die Gesamtheit des Denkens und Empfindens, das kugelförmige Vollendete, das kein Leiden, keine Veränderung, keine Bewegung, kein Entstehen und Vergehen kennt, das All-Eine.

[69] Alles Gewordene, so lehrte Xenophanes, ist vergänglich. Da die einzelnen Dinge werden (die Menschen inbegriffen), unterliegen sie der Vergänglichkeit. Gott, das All-Eine, gleicht den Menschen und den einzelnen Dingen deshalb nicht, weil er nicht vergeht, also auch nicht entstanden sein kann. Dem All-Einen kommt absolute Existenz, dem Einzelnen dagegen nur relative Existenz zu.

Xenophanes ist nur konsequent, wenn er diese relative Existenz auch mit dem menschlichen Erkennen in Verbindung bringt: „Nimmer noch gab es den Mann und nimmer wird es ihn geben, der die Wahrheit erkannte von den Göttern und allem auf Erden. Denn auch, wenn er einmal das Rechte vollkommen getroffen, wüßte er selbst es doch nicht. Denn Wähnen nur ist uns beschieden.“¹⁸

Der kühne Angriff auf die anthropomorphen Göttervorstellungen und der Versuch des Xenophanes, einen neuen Gottesbegriff aufzustellen, leitet zur zentralen Fragestellung der Eleatik über.

Bevor jedoch diese zum Gegenstand der Betrachtung gemacht werden kann, muß zunächst der Riesengestalt des Heraklit von Ephesos (um 540 bis um 480 v. u. Z.) unsere Aufmerksamkeit gelten. „Hier sehen wir Land“, schrieb der große Dialektiker Hegel, „es ist kein Satz des Heraklit, den ich

¹² 25 fr. 15.

¹³ Karl Marx: Anmerkungen zur Doktordissertation „Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“. In: MEW, Erg. I, S. 370.

¹⁴ 26 fr. 23.

¹⁵ Siehe: fr. 24–26.

¹⁶ 30 Platon: Sophistes 242 D = 21 A 29.

¹⁷ 36 Sextus Empiricus: Pyrrhonische Grundrisse I 224 = 21 A 35.

¹⁸ 43 fr. 34.

nicht in meine Logik aufgenommen.“¹⁹ Das bis heute sprichwörtlich gebliebene *pánta rhei* stammt zwar nicht von Heraklit selbst, sondern wird ihm von Platon zugeschrieben; es trifft aber, wenn man es richtig versteht, den Kern der Philosophie des Heraklit.

Über das Leben dieses Philosophen wissen wir wenig. Er stammte aus einer alten Königsfamilie. In seine Lebenszeit fällt das Scheitern des Aufstandes der ionischen Städte gegen die persische Expansion. Am meisten wissen wir noch über sein ausgesprochen negatives Verhältnis zum sozialen und politischen Leben seiner Polis. Bürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung interpretiert oft ein solches kritisches Verhältnis als [70] apolitische Zurückgezogenheit. Der Elfenbeinturm, in den sich später eine bestimmte Art von Denkern zurückzieht, ist zur Heraklitzeit längst nicht gebaut. Heraklits Kritik an den Zuständen in Ephesos zeugt keineswegs von politischer Abstinenz, sondern von tiefer politischer Unzufriedenheit: „Die Ephesier sollten sich samt und sonders, Mann für Mann, aufhängen und den Unmündigen ihre Stadt überlassen, sie, die den Hermodoros, ihren besten Mann, weggejagt haben, indem sie sagten: ‚Von uns soll keiner der Beste sein; wenn aber doch, dann anderswo und bei anderen!‘“²⁰ Im Gegensatz zu dieser Haltung der Ephesier erklärt Heraklit: „*Einer* ist mir so viel wert wie Zehntausend, wenn er der Beste ist.“²¹ Der Beste aber ist derjenige, der ewigen Ruhm den vergänglichen Dingen vorzieht. „Die Masse aber frißt sich voll wie das Vieh.“²² „Möge euer Reichtum nie alle werden“, so ruft Heraklit den Ephesiern zu, „damit eure Minderwertigkeit an den Tag kommt.“²³ Die Masse ist schlecht, und nur wenige sind gut.

Ist es nicht offensichtlich, daß wir es hier mit einer elitären, erzaristokratischen, antidemokratischen und pessimistischen Anschauung und Haltung zu tun haben? Hatte Friedrich Nietzsche nicht recht, sich bei seiner elitären Kritik der Allzuvielen auf Heraklit zu berufen? Und schließlich: Wie ist dann diese konservative und reaktionäre Position mit seinem höchst progressiven und in vielem revolutionären philosophischen Standpunkt zu vereinbaren? Dieser Widerspruch wird lösbar, wenn Heraklits Kritik näher betrachtet wird. Zunächst wird von ihm in ähnlicher Weise, wie wir es schon von Thales her kennen, das maßlose Streben nach partiellem Reichtum kritisiert. Dieses Streben war den Angehörigen der Aristokratie ebenso eigen geworden wie den Angehörigen der antiken Demokratie. Des weiteren ist zu berücksichtigen, daß Heraklit seine Philosophie gerade in Auseinandersetzung mit Denk- und Verhaltensweisen entwickelte, die für die Mehrheit der Bevölkerung seiner heimatlichen Polis wie für die Hellenen seiner Zeit überhaupt charakteristisch war. Ihm ging es um die [71] Begründung einer neuen Denkweise und folglich auch um die Begründung einer neuen Lebensweise. Daher auch die Schärfe seiner Kritik.

Naturgemäß wendet sich diese Kritik zunächst gegen den vorgefundenen Zustand des Denkens: gegen die mythische Denkweise, die das Schicksal der Menschen und der Völker wie das Wirken der Naturkräfte in die Hände der Götter legt, deren Ratschlüsse unerforschlich sind, und auch gegen das naiv realistische Verhalten den Dingen gegenüber.

Dieser Denkhaltung stellt nun Heraklit eine völlig andere, eine philosophisch-materialistische Weltanschauung gegenüber: „Diese Welt, dieselbige von allen Dingen, hat weder der Götter noch der Menschen einer gemacht, sondern sie war immer und ist und wird immer sein ein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen sich entzündend und nach Maßen erlöschend.“²⁴ Nicht bei den Göttern und ihrem unerforschlichen Willen liegt unser Schicksal; wir sind Teil des Weltprozesses, der sich nach dem Gesetz (Logos) vollzieht, welches erkennbar ist. Aber, so setzt Heraklit seine Kritik fort, das Weltgesetz, „das doch ewig ist, begreifen die Menschen nicht ... Denn obgleich alles nach diesem Gesetz geschieht, machen sie den Eindruck, als ob sie nichts davon ahnten ...“²⁵ Die Feststellung Heraklits,

¹⁹ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Leipzig 1971, Bd. I, S. 424.

²⁰ 115 fr. 121.

²¹ 120 fr. 49.

²² 117 fr. 29.

²³ 116 fr. 125 a.

²⁴ 58 fr. 30. Zu diesem Fragment des Heraklit bemerkt Lenin: „Eine sehr gute Darlegung der Prinzipien des dialektischen Materialismus.“ (W. I. Lenin: Konspekt zu Lassalles Buch „Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos“. In: Werke, Bd. 38, S. 331.)

²⁵ 31 fr. 1.

daß die Menschen keine Ahnung vom Weltgesetz haben, schließt für ihn keineswegs aus, daß sie vieles von den einzelnen Dingen, nach denen sie trachten, wissen. Sie vertrauen ihren Augen und Ohren, die allerdings schlechte Zeugen für Menschen sind, „wenn sie Barbarenselen haben“.²⁶ Den Dingen steht nämlich ihre Natur, ihr Wesen mitnichten auf der Stirn geschrieben. „Die Natur liebt es, sich zu verbergen.“²⁷ Für Heraklit ist Wahrheit keineswegs das Aussprechen dessen, was den Sinnen unmittelbar Offenbaren; im Gegenteil, das Aussprechen dessen, was den Sinnen offenbar ist, verbleibt in der subjektiven [72] Meinung, die nicht höher zu achten ist als „Spiele von Kindern“.²⁸ Die Kenntnis der Dinge ist keineswegs schon ihre Erkenntnis. „Vielwisserei bringt noch keinen Verstand.“²⁹ Erkenntnis der Dinge wird erst möglich, wenn sie auf der Erkenntnis des Logos beruht.

Grundaufgabe der Philosophie ist für Heraklit das Erkennen der Natur, einschließlich der menschlichen Natur: „Ich erforschte mich selbst.“³⁰ Letzter Zweck philosophischen Erkennens ist Weisheit. Weisheit schließt nicht nur Wissen, sondern vor allem menschliches Handeln, menschliches Verhalten ein. „*Vernünfftige Einsicht zu haben, ist die größte Tugend, und Weisheit ist es, Wahres zu reden und gemäß der Natur zu handeln, indem man auf sie hört.*“³¹ In diesem Fragment beantwortete Heraklit die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Handeln in so profunder Weisheit, daß sich das nachfolgende materialistische Denken bis hin zu Feuerbach bei der Beantwortung dieser Frage auf ihn stützen konnte.

Erkennen der Natur ist für Heraklit Erkennen des Weltgesetzes, das „alles durch alles lenkt“.³² Heraklit ist reich an Worten und Bildern, um dieses Weltgesetz zu bezeichnen: Es ist Logos, Weltvernunft, Einsicht; es ist das Göttliche und die Natur, das sich nach Maßen entzündende und nach Maßen verlöschende Feuer, das Verhängnis und das Umgebende, das Notwendige und das allem Gemeinsame.

Die Bezeichnung des Logos als Weltvernunft, als göttliches Prinzip hat idealistischen Interpretationen der heraklitischen Philosophie Vorschub geleistet.³³ Dagegen ist zunächst geltend zu machen, daß pantheistische Formen wohl den materialistischen Gehalt verschleiern, nicht aber eliminieren. Die erste Form des Materialismus, wie sie nicht nur bei Heraklit auftritt, sondern sich schon bei den ersten ionischen Philosophen zeigte, [73] trägt notwendig pantheistischen und hylozoistischen Charakter. Das Denken von der Natur losgerissen, es zu einem selbständigen Wesen hypostasiert und es als „wahres Sein“ der Natur gegenübergestellt zu haben, war Sache des Idealismus, der in vollendeter konsequenter Form erst mit Platon ins Leben tritt.

Der Logosbegriff des Heraklit bezeichnet keineswegs ein transzendentes Wesen, das äußere wirkende Ursache der Natur ist; vielmehr bezeichnet er das Gesetz allen Entstehens und Vergehens, allen Wirkens in der Natur selbst. „Alles erfolge nach dem Verhängnis und eben dies sei ein und dasselbe wie die Notwendigkeit.“³⁴

Das heraklitische Weltgesetz, das alles Werden und Vergehen regiert, ist nicht nur aus der Beobachtung der physischen Natur gewonnen. Darauf hat Asmus verwiesen: „Es wäre eine unzulässige Modernisierung, wenn Heraklits Logos mit jenem Gesetzesbegriff gleichgesetzt würde, wie er von den Naturforschern des 17. Jahrhunderts u. Z. begründet wurde. Ein solcher Begriff konnte bei den Griechen gegen Ende des 6., Anfang des 5. Jahrhunderts v. u. Z. noch gar nicht entstehen. Heraklit hat seinen Logos-Begriff weniger aus der Beobachtung der physischen Natur als vielmehr aus der denkenden Betrachtung des politischen Lebens seiner Gesellschaft gewonnen. Erst danach hat er ihn auf

²⁶ 91 Sextus Empiricus VII 126 ff. = 22 A 16.

²⁷ 98 fr. 123.

²⁸ 96 fr. 70.

²⁹ 126 fr. 40.

³⁰ 85 fr. 101.

³¹ 108 fr. 112.

³² 13 aus fr. 41.

³³ Zur Kritik idealistischer Interpretationen der Philosophie Heraklits siehe besonders W. I. Lenin: Konspekt zu Lassalles Buch „Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos“. In: Werke, Bd. 38.

³⁴ 55 Aetius I 27, 1.

die Natur übertragen. Für diese Annahme spricht auch der Bericht des Diogenes, wonach Heraklit die Gesetzesproblematik dort behandelt, wo er über den ‚Staat‘ spricht.“³⁵

Für diese Annahme spricht auch das folgende Fragment: „Ernsthaft gesprochen: Man muß bauen auf das allem Gemeinsame, wie eine Stadt auf ihr Gesetz, und noch viel fester. Denn alle menschlichen Gesetze ziehen ihre Nahrung aus dem *einen* Göttlichen. Denn das herrscht, soweit es nur will; es genügt allem und ist stärker als alles.“³⁶ Schließlich sprechen für diese Interpretationsweise jene Gedanken, die über die Bezeichnung „Naturphilosophie“ für die Lehren der ersten drei ionischen Philosophen geäußert wurden.³⁷

[74] Heraklits berühmtes „Fließen“, die stete Bewegung und Veränderung, das ständige Werden und Vergehen, sind Ausdruck des Wirkens des Logos, des Gesetzes. In einem Fluß kann man nicht zweimal baden, weil sein Wesen eben das Fließen ist. *So wie er war, ist er nicht mehr, und wie er ist, bleibt er nicht.* Diese stete Veränderung charakterisiert nicht nur den Fluß, sondern das All, den Kosmos, den gesamten Weltprozeß. Nicht nur die endlichen und zeitlichen Dinge sind der Bewegung, der Veränderung, dem Entstehen und Vergehen unterworfen, das ewige und unendliche Sein selber ist Prozeß. Heraklits These von der Universalität des Werdens reduziert sich keineswegs nur auf das Aussprechen des sinnlich Gegebenen. Sein ist kein Status entstehender und vergehender Dinge, kein ein für allemal so Gegebenes, kein Vollendetes, wie die Kugel der Eleatik, sondern *absoluter* Prozeß des Werdens und Vergehens.

Ist aber das Sein absoluter Prozeß des Werdens und Vergehens, dann muß es selber mit seinem Gegensatz, mit dem Nichtsein, schwanger gehen. Denn was wird, ist *noch nicht* das, was es wird. Was vergeht, ist *noch nicht* Nichts. Weder Werden noch Vergehen können ohne das Nicht gedacht werden. Zum Wesen des Werdens gehören Sein und Nichtsein. Sein und Nichtsein schließen sich nicht nur aus, sie bedingen einander. Sein und Nichtsein sind die Elemente des Werdens. Werden ist die Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein.

Die genau entgegengesetzte Auffassung, nämlich daß das Sein ist, das Nichtsein aber nicht, wird in der Eleatik ausgesprochen. Die Eleaten sind dann aber auch so konsequent, daß sie mit dem Ausschluß des Nichtseins aus dem „wahren Sein“ die Bewegung, das Werden und Vergehen ausschließen.

Für Heraklit jedoch ist der Prozeß, das *Werden*, das Wesen der Welt. Das Werden aber ist einheitlicher Prozeß, hat eine einheitliche Grundlage. Wie Anaximander lehrt auch Heraklit, daß „aus allem Eins und aus einem Alles“ wird. Das Ein-und-Alles, aus dem alles entsteht und in das alles vergeht, der Urgrund aller Dinge, ist für Heraklit das *Feuer*. „*Alles ist Austausch ‚des Feuers und das Feuer Austausch von allem, gerade wie für Gold Waren und für Waren Gold eingetauscht [75] wird.*“³⁸ „Auch Herakleitos behauptet, daß sich die Welt bald in Feuer auflöse, bald sich wieder aus dem Feuer (neu) bilde, in gewissen Perioden.“³⁹ Hier steht Heraklit ganz in der Tradition des ionischen Denkens. Diese Tradition wird von ihm dergestalt weitergeführt, daß er die *Gegensätze* viel stärker akzentuiert und konkreter faßt.

Mit dem Feuer wird nicht nur das beweglichste Element als Urgrund angenommen, sondern auch dasjenige, was nur leben kann, wenn anderes zugrunde geht. Wie der Prozeß nur als Einheit und Gegensatz von Sein und Nichtsein gedacht werden kann, so haben das Entstehen und Vergehen aller Dinge ihren Grund im *Kampf*, in der *Einheit*, in dem *Ineinanderübergehen* und letztlich in der *Identität der Gegensätze*. Hören wir, wie Heraklit das Wesen seiner materialistischen Dialektik zum Ausdruck bringt:

– *Kampf der Gegensätze*: „Man muß wissen, daß der Kampf das Gemeinsame ist und das Recht der Streit, und daß alles Geschehen vermittels des Streites und der Notwendigkeit erfolgt.“⁴⁰ „Kampf

³⁵ В. Ф. Асмус: Античная философия, Москва 1976, стр. 34/35.

³⁶ 33 fr. 114.

³⁷ Siehe zweite Vorlesung, S. 49/50.

³⁸ 61 fr. 90.

³⁹ 64 Simplicius zu Aristoteles, Vom Himmel 94, 4 ff, Heiberg = A 10.

⁴⁰ 30 fr 80.

ist der Vater von allem, der König von allem; die einen macht er zu Göttern, die andern zu Menschen, die einen zu Sklaven, die andern zu Freien.“⁴¹

- *Einheit der Gegensätze*: So führt die Natur „das Männliche mit dem Weiblichen zusammen ... und knüpft so den allerersten Bund durch die entgegengesetzten Naturen“.⁴² Die Natur strebt nach Gegensätzen und wirkt aus diesen den Einklang, nicht aus dem Gleichen.
- *Das Ineinanderübergehen der Gegensätze*: „Das Kalte wird warm, Warmes kalt, Feuchtes trocken, Trocknes feucht.“⁴³ „Es lebt das Feuer der Erde Tod und die Luft lebt des Feuers Tod, das Wasser lebt der Luft Tod, die Erde den des Wassers.“⁴⁴ [76]
- *Identität der Gegensätze*: „Sie begreifen nicht, daß es <das All-Eine>, auseinanderstrebend, mit sich selber übereinstimmt: widerstrebende Harmonie wie bei Bogen und Leier.“⁴⁵

Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Sатtheit und Hunger – all diese Gegensätze schließen einander aus. Heraklit leugnet keineswegs die partielle Bedeutung der abstrakten Identität: Wenn Tag ist, dann ist keine Nacht, wenn Frieden, dann kein Krieg usw. Aber er geht über die abstrakte Identität hinaus: Die Gegensätze schließen sich nicht nur aus, sondern sie bedingen einander: Ohne Hunger keine Sатtheit, ohne Sommer keinen Winter. Eben weil sie sich bedingen, gehen sie ineinander über. Die einander ausschließenden und gleichzeitig sich bedingenden Gegensätze, die notwendig ineinander übergehen, machen gerade das Wesen des Prozesses aus. Ohne den Kampf der Gegensätze, ohne ihr Ineinanderübergehen gäbe es keinen Prozeß. Gegensätze sind also Bedingungen und Elemente des Prozesses. Als solche sind sie identisch. Die dialektische Fassung der Identität durch Heraklit schließt die Gegensätze nicht aus, sie setzt sie voraus und schließt sie ein.

Der durch den Kampf der Gegensätze vorangetriebene Weltprozeß, das Werden, in dem Alles aus Einem und Eines aus Allem wird, ist das einzig Absolute. Die einzelnen Dinge dagegen sind in dieser Welt, in der alles miteinander verbunden ist, in der jede Erscheinung in ihr Gegenteil übergeht, immer nur in bezug auf anderes. Heraklit hat seinen *dialektischen Relativismus* in vielen Bildern zum Ausdruck gebracht: „Die Esel würden den Häcksel dem Golde vorziehen.“⁴⁶ „Meerwasser ist das Reinste und das Scheußlichste, für Fische trinkbar und heilsam, für Menschen ungenießbar und verderblich.“⁴⁷ „Der schönste Affe ist häßlich in Vergleich mit dem Menschen.“⁴⁸

Dergestalt also hat Heraklit den Weltprozeß, das Wirken des Logos, beschrieben. Die Frage aber, die sich aus seiner Kritik der Denk- und Verhaltensweise derjenigen ergibt, die vom [77] Logos und seiner Wirkungsweise nicht einmal etwas ahnen, nämlich die Frage, wie denn der Logos erkennbar sei, bleibt noch offen.

Das Erkennen des Logos scheint für Heraklit das Wahrnehmen seiner Wirkungsweisen zur Voraussetzung zu haben. Darauf deutet das Fragment: „Ich ziehe das vor, was man sehen, hören und untersuchen kann.“⁴⁹ Das muß der angeführten Kritik des naiven Sensualismus durchaus nicht widersprechen. Heraklits Frontstellungen gegen den Sensualismus sind keine absolut rationalistischen. Schlechte Zeugen sind die Sinneswahrnehmungen nur für den, der bei ihnen und damit beim je Einzelnen stehenbleibt, der sie nicht mit dem „allen Gemeinsamen“ in Verbindung bringt, sie nicht auf die Vernunft bezieht, das heißt sie nicht vernünftig bearbeitet. Denn daß für Heraklit die Vernunft der Prüfstein der Wahrheit ist, nicht aber Sinnesvermögen, dürfte nicht zu bezweifeln sein.

⁴¹ 29 fr. 53.

⁴² 26 fr. 10.

⁴³ 20 fr. 126.

⁴⁴ 22 fr. 76.

⁴⁵ 27 fr. 51.

⁴⁶ 99 fr. 9.

⁴⁷ 101 fr. 61.

⁴⁸ 102 fr. 82.

⁴⁹ Dieses Fragment des Heraklit wurde von Capelle in seine Ausgabe „Vorsokratiker“ nicht aufgenommen. Ich zitiere nach: Материалисты Древней Греции.

Die Vernunft aber ist allen gemeinsam. „Alle Menschen haben die Fähigkeit, sich selbst zu erkennen und vernünftig zu denken.“⁵⁰

Kein Zweifel dürfte weiter daran bestehen, daß nach Heraklit der objektive Logos gegenüber der subjektiven menschlichen Vernunft das Primat besitzt. Wie allerdings die objektive Weltvernunft, das Weltgesetz, mit der subjektiven Vernunft des Menschen zu vermitteln ist, darüber geben uns die überkommenen Fragmente keine Auskunft. Wir besitzen nur einen Bericht des Sextus Empiricus, der in naiver Weise unsere Teilhabe an der Weltvernunft beschreibt.⁵¹ Von Bedeutung scheint uns jene Stelle in diesem Bericht zu sein, die davon spricht, daß unser Denken der Allvernunft gleichartig werden könne. Dieses Gleichartigwerden scheint der Weg zur Wahr-[78]heit zu sein. Wahrheit könnte für Heraklit Übereinstimmung unserer subjektiven Vernunft mit der objektiven Weltvernunft, dem Logos, gewesen sein. Wahrheit aber war für ihn Voraussetzung für Weisheit. *Wer beim Einzelnen oder bei der bloßen Vielfalt stehenbleibt, nicht zum Ganzen, zum Gesetz vordringt, gelangt weder zur Wahrheit noch zur Weisheit.* Die von Heraklit so arg kritisierten Ephesier stehen hierfür als Beweis.

Das Große an der Fragestellung Heraklits ist, daß in ihr Erkennen auf Gesetzeserkenntnis, mehr noch, auf Erkenntnis des Gesetzes des dialektischen Prozesses zielt.

Den dialektischen Prozeß des Erkennens selber hat Heraklit freilich noch nicht zum Gegenstand seines Denkens gemacht. Die Frage, wie denn das Werden, das Entstehen und Vergehen, die Bewegung, das Fließen in fixe Begriffe zu fassen sei, ist von ihm nicht gestellt worden.

Diese Frage aber wird zu einem Grundproblem bei Parmenides, der es auf radikal antiheraklitische Weise zu lösen versuchte.

Parmenides von Elea (um 540 bis 480 u. Z.) – neben Anaximander und Heraklit der bedeutendste Denker der frühen griechischen Philosophie – ist in seiner Heimatstadt als Gesetzgeber hervorgetreten. In seinen politisch-ethischen Auffassungen ist er von den Pythagoreern nicht unbeeinflußt. In der Philosophie formt er die Ansätze des Xenophanes mit aller Konsequenz weiter. Uns sind Fragmente seines Lehrgedichtes überkommen, das offensichtlich aus zwei Teilen bestanden haben muß. Während im ersten Teil Parmenides seine Seinslehre (Ontologie) dargestellt hat, enthält der zweite Meinungen über die Welt der Erscheinungen. Parmenides teilte zunächst die Überzeugung des Heraklit, daß mythische [79] und naiv-realistische Denkweise die Wahrheit über das Sein oder das *wahre Sein* nicht zu erfassen vermögen. Die bunte Welt der einzelnen, zufälligen, bewegten und veränderlichen Dinge, wie sie uns in der Wahrnehmung gegeben ist, sei nur *subjektive Meinung*, nicht aber objektive Wahrheit: Philosophie habe das In-Meinung-Seiende, das Heraklit verächtlich als Kinderspiel abtat, zu überwinden, um das In-Wahrheit-Seiende zu erkennen. Hierbei könne sie sich nicht auf Wahrnehmung, sondern allein auf das Denken stützen.

Parmenides' Stellung in der Philosophiegeschichte ist nun dadurch gekennzeichnet, daß er als erster die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein explizite stellte und zu beantworten versuchte: „Dasselbe aber ist Denken und des Gedankens Gegenstand.“⁵² „Denn <nur> ein und dasselbe kann gedacht werden und sein.“⁵³ Folgt aus diesen Sätzen des Parmenides, die doch zweifelsfrei die *Identität von Denken und Sein* verkünden, daß er einen absolut idealistischen Standpunkt vertrat, daß er der Vorläufer jener Philosophie war, die Schelling und Hegel zu Beginn des 19. Jahrhunderts entwickelten? Es hieße wohl, vorschnell zu urteilen, würden wir diese Frage einfach bejahen. Aus der

⁵⁰ 89 fr. 116.

⁵¹ Der Bericht des Sextus Empiricus lautet: „Diese göttliche Vernunft ziehen wir nach Heraklit durch die Atmung ein und werden so denkfähig, und zwar im Schlaf unbewußt, im Wachen dagegen mit Bewußtsein. Gerade wie die Kohlen, die in die Nähe des Feuers gebracht werden, sich wandeln und glühend werden, so wird auch der in unsere Leiber als Gast eingekehrte Teil des ‚Umgebenden‘ infolge der [78] Trennung beinahe vernunftlos; dagegen wird er *infolge der Verbindung vermittelt der meisten Öffnungen <unserer Sinnesorgane> der Allvernunft gleichartig*. Diese gemeinsame und göttliche Vernunft nun, durch die wir vernunftbegabt werden, erklärt Heraklit für den Prüfstein der Wahrheit. Daher sei das, was gemeinsam allen einleuchte, glaubwürdig ... was aber irgend jemand allein einfalle, das sei aus dem entgegengesetzten Grunde ungläubwürdig.“ (91 Sextus Empiricus, VII 126 ff. = 22 A 16 [Hervorhebung – d. Verf.])

⁵² 8 fr. 8.

⁵³ 5 fr. 5.

These von der Identität von Denken und Sein allein kann keineswegs auf Idealismus geschlossen werden. Es hängt alles davon ab, *wie* diese These gefaßt wird. Wird das Denken substantiell, das heißt als selbständige Wesenheit gefaßt, die nur durch sich selbst ist, also von vornherein vom materiellen Sein losgelöst, diesem gegenübergestellt und als das wahre Sein bezeichnet wird, dann haben wir es zweifellos mit einer idealistischen Auffassung der Identität von Denken und Sein zu tun. Wird die These von der Identität des Denkens und des Seins so gefaßt, daß das Seiende sowohl Objekt wie Subjekt des Denkens ist, daß nur das Seiende denkt und gedacht werden kann, dann folgt daraus keineswegs Idealismus.

Parmenides scheint nun die letztgenannte Auffassung von der Identität von Denken und Sein vertreten zu haben: „Denn du kannst das Denken nicht ohne das Seiende antreffen, in dem [80] es <ja> ausgesprochen ist. Denn es gibt nichts außer dem Seienden und wird nichts außer ihm geben ...“⁵⁴

Wo Parmenides auch anfängt, gemeinsame Grundlage ist und bleibt ihm das Seiende, auf das er immer wieder zurückkommt. Der Kernsatz des Parmenides lautet: *Das Sein ist*. Es ist ebenso unmöglich wie undenkbar, daß es nicht wäre. *Das Nicht-Sein ist nicht*.

Während wir über das Denken bei Parmenides kaum eine Bestimmung finden, hat er das Wesen des Seienden hinreichend beschrieben: „Wohlan, ich will es dir sagen, welche Wege der Forschung allein denkbar sind. Du aber höre mein Wort und bewahr' es wohl! Der eine <zeigt>, daß <das Seiende> ist und daß es unmöglich ist, daß es nicht ist. Das ist der Pfad der Überzeugung; folgt er doch der Wahrheit.“⁵⁵ „Sieh, wie auch das Ferne deinem Geist greifbar nahe ist; denn er wird doch nicht das Seiende vom Seienden trennen! Es löst sich ja nirgends auch nur irgendwie aus seinem Gefüge noch ballt es sich zusammen.“⁵⁶ Das Seiende sei *ungeworden* und deshalb *unvergänglich*. Es sei *zeitlos*. „So muß es denn notwendig schlechthin vorhanden sein oder überhaupt nicht!“ Es ist *nicht teilbar*, „denn alles ist voll vom Seienden“. „Aber *unbeweglich ruht es* in den Grenzen gewaltiger Bande, ohne Anfang und Ende; sind doch Entstehen und Vergehen in die äußerste Ferne verschlagen. Denn feste Überzeugung hat sie verjagt.“ Es haften dem Seienden *keinerlei Mängel* an. Daher darf es nicht ohne Abschluß sein. „Aber da das Seiende eine letzte Grenze hat, so ist es nach allen Seiten hin vollendet, gleich der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich.“⁵⁷

Wie ist das Entstehen dieser bizarren Ontologie des Parmenides zu erklären? Warum wird das Sein als das *Eine, Nicht-Teilbare Nicht-Entstandene* und *Nicht-Vergehende*, das *Unbewegte*, das *nicht* in der Zeit Existierende (und auch nicht im Raum, wie noch zu zeigen sein wird) und als das *keinen* Mangel, kein *Nicht* Aufweisende gefaßt?

[81] Aus den Fragmenten des Parmenides, mehr noch aber aus denen seines Schülers Zenon von Elea (um 490 bis 430 v. u. Z.) und aus Berichten über ihn, kann mit einiger Sicherheit geschlossen werden, daß die eleatische Ontologie dadurch zustande kam, daß Konsequenzen der *formallogischen Gesetze* der abstrakten *Identität* und des *ausgeschlossenen Widerspruchs* zu Grundmerkmalen des wahren Seins gemacht wurden.

Die begriffliche Fassung der Teilbarkeit und Vielheit, des Raumes und vor allem die begriffliche Fassung der Bewegung führt, wie Zenon mit vollem Recht immer wieder nachweist, zu Widersprüchen. Im Denken aber dürften Widersprüche nicht zugelassen werden. Da es nun jedoch allein das Denken ist, das das wahre Sein zu erfassen vermag, und da dem wahren Sein dasselbe zukommen muß wie dem Denken, müsse auch das wahre Sein ohne Widerspruch gedacht werden. Da Teilbarkeit und Vielheit, Raum und Bewegung nicht ohne Widerspruch gedacht werden können, könne ihnen auch kein wahres Sein zukommen. Hegel bemerkte mit Recht: „Daß es Bewegung gibt, daß diese Erscheinung ist – davon ist gar nicht die Rede; sinnliche Gewißheit hat die Bewegung, wie es Elefanten gibt. In diesem Sinne ist es dem Zeno gar nicht eingefallen, die Bewegung zu leugnen. Die

⁵⁴ 8 fr. 8.

⁵⁵ 4 fr. 4.

⁵⁶ 2 fr. 2 (Hervorhebung – d. Verf.)

⁵⁷ 8 fr. 8.

Frage ist vielmehr nach ihrer Wahrheit; die Bewegung ist aber unwahr, denn sie ist Widerspruch. Damit hat er sagen wollen, daß ihr kein wahrhaftes Sein zukomme.“⁵⁸

Die Vielheit, die ja Teilbarkeit voraussetzt, kann vom Standpunkt voratomistischer Mathematik, auf die sich Zenon stützt, nicht gedacht werden. Diese beruhte unter anderem auf folgenden Axiomen:

1. Jedes geometrische Objekt ist unendlich teilbar.
2. Eine unendlich große Zahl von Elementen, sie mögen so klein sein, wie sie wollen, die aber nicht gleich Null sind, ergibt immer eine unendlich große Summe (daß dieses Axiom falsch ist, tut hier nichts zur Sache).

Damit werden gleichzeitig folgende zwei Thesen zugelassen: [82] Jeder Körper besteht *erstens* aus einer unendlich großen Zahl *nichtausgedehnter Punkte*, die natürlich der weiteren Teilung nicht unterliegen; und *zweitens* ist jeder Körper unendlich teilbar. Zenon zeigt nun, daß aus den genannten Axiomen ein unlösbarer Widerspruch folgt: 1. Es leuchtet ein, daß die Summe nichtausgedehnter Punkte nie Ausgedehntes geben kann. Die Summe der nichtausgedehnten Punkte, aus denen der Körper besteht, ist gleich Null. 2. Wird unendliche Teilbarkeit vorausgesetzt, so müßte sich jeder beliebige Körper als Summe der unendlich großen Zahl der Teile als unendlich groß erweisen. Dieser Widerspruch, daß jeder beliebige Körper die Größe Null hat und gleichzeitig unendlich groß ist, ist nicht haltbar. Also muß geschlossen werden, daß der Körper nicht teilbar ist, daß es keine Vielheit gibt, daß das Sein Eins ist.⁵⁹

Aus ähnlichen Gründen sei auch der Raum nicht denkbar. Daß der Körper ausgedehnt sei und damit einen bestimmten, also endlichen Raum einnehme, ist die Meinung aller. Wenn der Raum aber etwas ist, so fragt Zenon, worin wird er sein? Natürlich im Raum, der ebenso bestimmt, nur größer sei. Und auch dieser Raum sei wieder in einem endlichen, nur größeren Raum und so fort bis ins Unendliche. Also müsse die Unendlichkeit des Raumes angenommen werden? Keineswegs. Denn diese Annahme widerspreche der einfachen Überlegung, daß die Summe aller endlichen Räume immer nur einen endlichen Raum, nie aber Unendlichkeit ergeben könne. Ein endlicher Raum könne aber immer nur in einem noch größeren endlichen Raum existieren. Also müsse doch Unendlichkeit des Raumes angenommen werden. Der endliche Raum könne also ohne seinen Gegensatz, den unendlichen, nicht gedacht werden, ebenso wie der unendliche Raum ohne seinen Gegensatz, den endlichen, nicht gedacht werden könne. Der Raum ist also endlich und unendlich zugleich. Dieser Widerspruch sei nicht tragbar. Also könne der Raum in Wahrheit nicht sein.

Am berühmtesten sind die Argumente des Zenon gegen die Annahme der Bewegung geworden: „Das Bewegte bewegt sich weder in dem Raum, wo es sich befindet, noch in dem Raum, [83] wo es sich nicht befindet.“⁶⁰ Daraus folgt, daß sich Bewegung in Wahrheit nirgends vollzieht.

Aristoteles berichtet von vier Argumenten, mit denen Zenon gegen die Wirklichkeit der Bewegung vorgeht und den Standpunkt der Ontologie des Parmenides zu verteidigen sucht:

Erstes Argument: „Dichotomie“: Es wird angenommen, der Körper *C* bewege sich von Punkt *A* zu Punkt *B*. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß *C*, um den Punkt *B* zu erreichen, zunächst die Hälfte der Strecke *AB* durchlaufen muß. Wird dies aber angenommen, so muß auch zugegeben werden, daß *C*, bevor er die Hälfte der Strecke *AB* durchlaufen kann, wiederum die Hälfte der Hälfte der Strecke *AB*, also ein Viertel der Strecke *AB*, durchlaufen muß. Um aber ein Viertel der Strecke zu durchlaufen, muß er vorerst ein Achtel durchlaufen; um ein Achtel zu durchlaufen, muß er zuvor ein Sechzehntel durchlaufen und so fort bis zur Unendlichkeit. Da nun unendliche Teilbarkeit der Strecke unterstellt ist, folgt daraus nicht nur, daß *C* den Punkt *B* nie erreichen kann; sondern daß *C* den Punkt *A* überhaupt nicht zu verlassen vermag. Ergo muß das Denken Bewegung aus dem wahren Sein ausschließen.

⁵⁸ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, S. 407/408.

⁵⁹ См. В. Ф. Асмус: Демокрит, Москва 1960, стр. 36/37.

⁶⁰ 14 fr. 4.

Aristoteles, der große Logiker und Empiriker zugleich, geriet über diesen Gedankengang des Zenon in Aufregung. Unwirklichkeit der Bewegung könne doch nicht logisch beweisbar sein. Er argumentierte gegen Zenon auf folgende Weise: Zenon übersieht den Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. In der Möglichkeit mögen Raum und Zeit unendlich teilbar sein, in der Wirklichkeit sind sie es aber nicht.

Gegen dieses aristotelische Gegenargument erhob nun der scharfsinnige Skeptiker Pierre Bayle (1647–1706) in seinem berühmten „Dictionnaire historique et critique“ Einspruch. *Wenn* auf einem Stück Materie eine unendliche Zahl von Linien gezogen würde, dann wäre damit die mögliche unendliche Teilung zur wirklichen und damit Aristoteles' Einwand gegenstandslos geworden.

Dieses „Wenn ...“ sei gut, bemerkte ironisch Hegel. Und [84] Lenin ergänzt: „... das heiße, *wenn* man die *unendliche* Teilung zu Ende führte!“⁶¹

Weder widerlegt Aristoteles den Zenon, noch widerlegt Bayle den Aristoteles. Alle drei werden von Hegel widerlegt. Zenon betrachtet die Bewegung unabhängig von Raum und Zeit. Hegel hebt dagegen hervor, daß das Wesen von Raum und Zeit gerade die Bewegung ist. Zenon betrachtet Raum und Zeit nur unter dem Gesichtspunkt der Punktualitt, der Diskontinuität. Hegel setzt dagegen, daß Bewegung gerade Einheit von Negativität und Kontinuität ist. „Das Wesen der Zeit und des Raums ist die Bewegung, denn es ist das Allgemeine; sie begreifen heißt: ihr Wesen aussprechen, in der Form des Begriffs. Als Einheit der Negativität und Kontinuität ist die Bewegung als Begriff, als Gedanke ausgesprochen; an ihnen aber eben ist also weder die Kontinuität noch die Punktualitt als das Wesen zu setzen.“ Lenin bezeichnet diesen Gedanken als richtig und notiert: „Die Bewegung ist das Wesen von Zeit und Raum. Zwei Grundbegriffe drücken dieses Wesen aus: die (unendliche) Kontinuität und die ‚Punktualitt‘ (= Negation der Kontinuität, *Diskontinuität*). Bewegung ist Einheit von Kontinuität (der Zeit und des Raums) und Diskontinuität (der Zeit und des Raums). Bewegung ist Widerspruch, ist Einheit von Widersprüchen.“⁶²

Zenon hat mit seinem Argument gegen die Wirklichkeit der Bewegung zur dialektischen Auffassung der Bewegung als Einheit von Widersprüchen beigetragen.

Dies gilt ebenso für das *zweite Argument*: „*der fliegende Pfeil*“: Zenon geht auch hier von der Annahme der Gegner des Parmenides aus, daß Bewegung wirklich ist, und weist durch kritische Analyse nach, daß diese Annahme zu Widersprüchen führt, die aus dem wahren Sein auszuschließen sind; auf diese Weise wird der Standpunkt des Parmenides gerechtfertigt.

Angenommen wird also, daß der Pfeil die Strecke *AB* fliegt. Nun muß, so Zenon, der fliegende Pfeil zu einem bestimmten Zeitpunkt einen bestimmten Raum einnehmen, der der Länge [85] und Stärke des Pfeiles entspricht. Ist der Pfeil zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem Ort, dann kann er nicht zum gleichen Zeitpunkt an einem anderen Ort sein. Ist er aber zum gegebenen Zeitpunkt nur an diesem Ort und an keinem anderen, dann ist er zu diesem Zeitpunkt im Zustand der Ruhe. Freilich zum nächsten Zeitpunkt ist der Pfeil an einem anderen Ort, wo er wieder einen seiner Länge und Stärke entsprechenden Raum einnimmt. Zu diesem zweiten Zeitpunkt befindet sich der Pfeil am zweiten bestimmten Ort und an keinem anderen. Also ist er auch hier im Zustand der Ruhe. Zum dritten Zeitpunkt ist der Pfeil an einem dritten Ort usw. Daraus folgt nun für Zenon, daß der Flug des Pfeiles, also die Bewegung, gleich der Summe der Raumeinnahmen ist. Da diese aber nur als Ruhezustände gedacht werden können, ist Bewegung gleich der Summe von Ruhezustnden. Ruhe plus Ruhe ergibt aber niemals Bewegung. Das Ergebnis ist also das Paradoxon, daß der fliegende Pfeil ruht. Zu solch schreienden Widersprüchen führt letztlich die Auffassung der Gegner des Parmenides. Darum bleibt nur, sich zum Standpunkt des großen Eleaten zu bekennen.

Aristoteles bemerkt zu Recht, der Irrtum des Zenon rhre daher, daß er annimmt, die Zeit bestehe aus dem Jetzt. Tatsächlich setzt Zenon Raum und Zeit als nur aus Abschnitten bzw. Momenten bestehend voraus. Trotzdem provoziert der Zenonsche Gedankengang die Frage, wie denn schon die einfachste

⁶¹ W. I. Lenin: Konspekt zu Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“. In: Werke, Bd. 38, S. 244.

⁶² Ebenda.

Form der Bewegung, die Ortsveränderung, gedacht werden kann. Hegel antwortet: „Wenn wir von der Bewegung überhaupt sprechen, so sagen wir: Der Körper ist an einem Orte und dann geht er an einen anderen Ort. Indem er sich bewegt, ist er nicht mehr am ersten, aber auch noch nicht am zweiten, ist er an einem von beiden, so ruht er. Sagt man, er sei zwischen beiden, so ist dies nichts gesagt; denn zwischen beiden ist er auch an einem Orte, es ist also dieselbe Schwierigkeit hier vorhanden. Bewegen heißt aber: an diesem Orte sein und zugleich nicht; dies ist die Kontinuität des Raums und der Zeit und diese ist es, welche die Bewegung erst möglich macht.“⁶³ Bewegen heißt also: *Zur gleichen Zeit an diesem Ort [86] sein und nicht an diesem Ort sein.* Das mag der abstrakten Identität widersprechen, aber ohne diesen Widerspruch gibt es keine Bewegung. Lenin polemisiert daher entschieden gegen Einwände, die vom metaphysischen Standpunkt aus gegen die dialektische Auffassung von der Bewegung erhoben wurden: „Dieser Einwand *stimmt nicht*: (1) er beschreibt das *Resultat* der Bewegung, nicht die Bewegung *selbst*; (2) er zeigt nicht, er enthält nicht die *Möglichkeit* der Bewegung; (3) er stellt die Bewegung als Summe, als Verbindung von Zuständen der *Ruhe* dar, d. h., der (dialektische) Widerspruch ist durch ihn nicht beseitigt, sondern nur verhüllt, beiseite geschoben, verdeckt, verhängt.“⁶⁴

Die Schwierigkeit, die Bewegung im begrifflichen Denken zu erfassen, liegt darin, daß der Verstand die in der Wirklichkeit verknüpften Momente eines beliebigen Gegenstandes auseinanderzuhalten hat. Deshalb können wir uns „die Bewegung nicht vorstellen, ausdrücken, ausmessen, abbilden, ohne das Kontinuierliche zu unterbrechen ... Die Abbildung der Bewegung durch das Denken ist immer eine Vergrößerung, ein Abtöten.“⁶⁵ Was für den Begriff Bewegung gilt, gilt auch für jeden anderen Begriff. Lenin sah das Wesen der Dialektik gerade darin, daß in ihr die Gegensätze nicht nur auseinandergehalten, sondern in ihrer gegenseitigen Bedingtheit, in Einheit, in ihrer Identität gefaßt werden.⁶⁶

Zenon gibt sich nicht mit dem Versuch zufrieden, die Bewegung eines einzelnen Körpers in Raum und Zeit als undenkbar nachzuweisen, er versucht auch, die Bewegung zweier Körper in bezug aufeinander als undenkbar und daher unmöglich zu beweisen. Davon zeugen die zwei folgenden Argumente:

Drittes Argument: „Achilles und die Schildkröte“: Es wird ein Wettrennen zwischen dem schnellfüßigen Achilles und einer Schildkröte veranstaltet. Die Ausgangspositionen sind so, daß die Schildkröte einen knappen Vorsprung bekommt. Wird Achilles die Schildkröte einholen? Selbstverständlich, meinen [87] alle, nur Zenon nicht, denn dieser argumentiert: Mag auch Achilles schneller laufen als die Schildkröte, trotzdem legt die Schildkröte im Verlaufe jedes beliebigen Zeitpunktes – er mag so klein sein, wie er will – eine Strecke zurück – die ebenfalls so klein sein mag, wie sie will –, die aber niemals gleich Null ist. Folglich, so Zenon, kann die Distanz, die Achilles von der Schildkröte trennt, in keinem Momente des Laufes gleich Null werden. Folglich kann also Achilles die Schildkröte nie einholen.

Es ist leicht einzusehen, daß Zenon zu dem gleichen Resultat gelangt, wenn er seine Argumentationsweise aus der „Dichotomie“ anwendet. Denn um die Distanz zwischen sich und der Schildkröte zurückzulegen, um aufzuholen und einzuholen, muß er zunächst die Hälfte der Distanz aufholen, dann ein Viertel derselben, dann ein Achtel usw. bis zur Unendlichkeit. Folglich wird die Distanz zwischen ihm und der Schildkröte nie gleich Null. Also kann er sie nicht einholen.

Aristoteles entgegnete dem Zenon, daß Achilles die Schildkröte durchaus einholt, wenn man ihm erlaubt, die Grenze zu überschreiten. In der Tat scheinen hier die Abschnitte des Raumes und die Momente der Zeit eine Grenze zu sein, die Zenons Achilles nicht zu überspringen vermag. Begrenzt muß schon werden, nur darf dabei nicht vergessen werden: *determinatio est negatio*. Eine Grenze ziehen, sagt Hegel, heißt sie überschreiten.

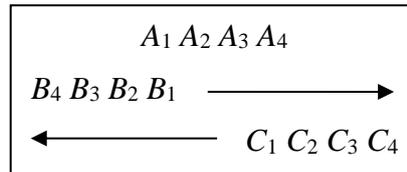
⁶³ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, S. 416/417.

⁶⁴ W. I. Lenin: Konspekt zu Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“. In: Werke, Bd. 38, S. 246.

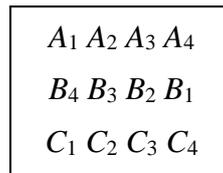
⁶⁵ Ebenda.

⁶⁶ Siehe ebenda.

Zum vierten und letzten Argument: „Das Stadion“: Wiederum geht es Zenon darum, nachzuweisen, daß die Annahme, die Bewegung sei wirklich, zu Widersprüchen führt: Im Stadion befinden sich drei Gruppen zu je vier Athleten. Die erste Gruppe (A_1, A_2, A_3, A_4) befindet sich im Ruhezustand. Von links läuft die zweite Gruppe (B_1, B_2, B_3, B_4) und von rechts die dritte Gruppe (C_1, C_2, C_3, C_4) an der ersten, ruhenden Gruppe vorbei. Schematisch kann dies so dargestellt werden:



[88] Nach einer bestimmten Zeit ist das Verhältnis der Athleten der jeweiligen Gruppe zueinander so darstellbar:



Was folgt hieraus, wenn unterstellt wird, daß die Läufer der zweiten und dritten Gruppe sich in gleicher Geschwindigkeit bewegen und daß Raum und Zeit aus diskreten Elementen (Abschnitten bzw. Momenten) bestehen? Es folgt, daß ein und derselbe Punkt (bzw. Athlet) ein und denselben Abstand *nicht* in ein und derselben Zeit durchläuft, sondern in einem Falle in der Hälfte der Zeit, im anderen Falle in der doppelten Zeit. In ein und derselben Zeit durchläuft zum Beispiel B_1 die Punkte C_1, C_2, C_3 und C_4 , hinsichtlich der ersten Reihe jedoch nur die Punkte A_3 und A_4 . Das unterschiedliche Resultat hängt natürlich davon ab, von welchem Standpunkt aus wir die Bewegung betrachten. Aber im Resultat kommen wir zu dem Widerspruch, daß zwei gleich vier bzw. ein halb gleich eins. Wenn dies gilt, dann sei es mit der Mathematik und Logik zu Ende. Vertrauen wir aber diesen Resultaten, dann müsse Bewegung ausgeschlossen und zum Standpunkt des Parmenides übergegangen werden. So meinte Zenon.

Der gesunde Menschenverstand fühlt sich bei der Betrachtung der Argumentation Zenons ziemlich unwohl. Was sollen diese Sophismen, wo es doch jedem einleuchtet, daß Bewegung existiert. Er gleicht einem Schüler des Diogenes aus Sinope, der erleichtert Beifall klatschte, als sein Lehrer, nachdem er die Argumente des Zenon angehört hatte, aufstand und hin und her lief, sich also bewegte. Der Schüler hielt dies für eine Widerlegung der Zenonschen Position und steckte dafür eine Tracht Prügel ein. Denn, so meinte sein Lehrer zu Recht, Zenon habe nicht die sinnliche Gewißheit der Bewegung bestritten, sondern ihre Denkbarekeit; er habe mit Gründen gestritten, diese aber seien nur durch Gegenargumentation aus der Welt zu schaffen.

Zenons historisches Verdienst besteht selbstverständlich nicht darin, die Denkbarekeit der Bewegung geleugnet zu [89] haben; es besteht vielmehr darin, die Frage gestellt zu haben, wie Bewegung in Begriffe zu fassen ist. Anders und allgemeiner ausgedrückt: Hier entsteht das Problem, wie denn der Begriff, der seinem Wesen nach zu fixieren, also festzumachen hat, der notwendig trennen muß, das Zusammenhängende und Fließende der Erscheinungen auszudrücken vermag. Eben durch diese Fragestellung hat Zenon das logische und dialektische Denken sehr angeregt. Sein subjektives Ziel war, die Widersprüche auszuschließen; objektiv hat er durch das Aufweisen der Widersprüche die Dialektik gefördert.

Hegel hat daher Zenon als „Urheber der Dialektik“ gefeiert.⁶⁷ Indessen war genau das Gegenteil davon seine Absicht. Die Eleatik ist der bewußte Gegensatz zur objektiven Dialektik des Heraklit. „Sie aber treiben dahin, taub und blind zugleich, blöde glotzende, urteilslose Haufen, die Sein und Nichtsein für dasselbe halten und nicht für dasselbe“⁶⁸, bemerkte Parmenides.

⁶⁷ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, S. 403.

⁶⁸ Parmenides 6 fr. 6.

In der Tat ist hier der Gegensatz von abstrakter Identität – das Sein ist, das Nichtsein ist nicht – und dialektischer Identität – weder ist das Sein noch ist es nicht, weil es beides, also Werden ist – klar ausgesprochen.

Derselbe radikale Gegensatz von Heraklit einerseits und Parmenides und Zenon andererseits zeigt sich in ihrem Verhältnis zum Widerspruch. Während der Weise aus Ephesos den Widerspruch zum Treibenden des Weltprozesses machte, schließt der Eleat diesen nicht nur aus dem Denken, sondern auch aus dem wahren Sein aus.

Die Konsequenz der von der Eleatik vorausgesetzten Widerspruchsfreiheit des Denkens und des Seins war allerdings das Auftreten noch schärferer Widersprüche. Der Ausschluß der Bewegung und der Vielheit aus dem wahren Sein hatte zur Folge, daß als *positive* Bestimmungen des Seins übrigblieben: Das Sein ist, es ist das Eine. Da Vielheit ausgeschlossen ist, können ihm auch keine mannigfaltigen Bestimmungen zukommen. Das Sein bleibt abstrakt, leer. Es ist „reines Sein“. [90] Platon in seinem Dialog „Parmenides“ und Hegel in seiner „Logik“ haben daher ganz recht, wenn sie dieses Sein, das bar jeder konkreten Bestimmung ist, mit dem Nichts gleichsetzen. Damit aber wird die eleatische Ontologie nihilistisch. Sein und Nichtsein, das die Eleaten gerade als Gegensatz voraussetzten, werden identisch. Die Voraussetzung widerspricht also direkt dem Resultat.

Die Eleaten steigern den Gegensatz von sinnlicher Gewißheit und Denken, von In-Meinung-Sein und In-Wahrheit-Sein, von Erscheinung und Wesen, von Vielheit und Einheit, von Ruhe und Bewegung, von Einzelem und Allgemeinem bis an jene Grenze, an der Vermittlung ausgeschlossen ist. Die Brücken zwischen dem „wahren“ – widerspruchsfreien, bewegungslosen, Vielheit ausschließenden – Sein und der bewegten, vielfältigen, widerspruchsvollen, bunten Welt, wie sie unseren Sinnen erscheint, sind abgebrochen.

Das nachfolgende philosophische Denken der Griechen, Empedokles, Anaxagoras und die Atomistik, ist dadurch charakterisiert, daß es sich gerade um die Wiederherstellung dieser Vermittlung bemüht.

Trotzdem ist das Verdienst der Eleatik um die Entwicklung des philosophischen Denkens der Menschheit nicht geringer als das von Heraklit. Sie stellte als erste die Frage, ob und wie das fließende, sich ständig verändernde, vielfältige und widerspruchsvolle Sein in Begriffen, im logisch widerspruchsfreien Denken erfaßt werden könne. Ihre negative Antwort darauf war die Geburtsstunde der Metaphysik als Gegensatz zur dialektischen Denkmethode. Es war gleichzeitig die Geburtsstunde der Dialektik von Dialektik und Metaphysik. So interpretiert, kommt dem Hegelschen Satz, daß Zenon der Urheber der Dialektik war, Wahrheit zu.

[91]

Vierte Vorlesung: Lösungsversuche der eleatischen Aporien. Die Geburt der materialistischen Atomistik

Die Eleatik hatte das wissenschaftliche Denken der Griechen in eine Grundlagenkrise gestürzt, die überwunden werden mußte, sollte philosophisches und wissenschaftliches Denken fortschreiten. Kein Wunder daher, wenn die ersten naheleatischen Denker versuchten, die krassen Widersprüche der Eleatik zu lösen, den unvermittelten Gegensatz zwischen dem, was in Wahrheit ist, und dem, was in der Meinung ist, zu vermitteln.

Der erste große Denker, der diesen Versuch unternimmt, ist Empedokles von Akragas (um 495 bis 435 v. u. Z.). Zweifellos vom eleatischen Denken beeinflusst, vermag er aufgrund seiner aktiven politischen und wissenschaftlichen Haltung bei dessen Folgerungen nicht stehenzubleiben. Er war eine kraftvolle Persönlichkeit, von der insbesondere poetische Geister immer [92] wieder angezogen wurden¹, die auf Veränderung des Wirklichen und Begründung dieser Veränderung aus war. Der Politiker Empedokles, selber aus der Aristokratie stammend, lehnte die ihm angetragene Königswürde entschieden ab und wurde zum Führer der Demokratie in Akragas. Als Arzt vertrat er den Grundsatz, daß man nur heilen kann, wenn man die Natur des Menschen und die den Menschen umgebende Natur erkennt. Sein Ruhm gründet sich auf seine erfolgreiche Bekämpfung der Malaria. Er ließ – wie uns berichtet wird – den Sumpf bei Selinunt entwässern und beseitigte damit die Brutstätten dieser Krankheit. Er ließ des weiteren Berge abtragen bzw. Schluchten in sie schlagen, damit günstige Winde das Klima seiner Heimatstadt beeinflussen konnten. Seine Weisheit war nicht nur theoretischer Art. Anders als Thales, der von den Milesiern verspottet wurde, und als Heraklit, der mit den Bürgern von Ephesos zerstritten war, galt Empedokles als Volksfreund, als „Beherrscher der Natur“, als Heilsbringer. Wenn man den Unterschied zwischen den maßvollen Hellenen und den maßlosen Renaissance-Gestalten nicht übersieht, dann kann die Persönlichkeit des Empedokles durchaus als „faustische“ charakterisiert werden.

Bei der Verehrung, die Empedokles entgegengebracht wurde, ist es kein Wunder, daß auch sein Tod von Legenden umrankt ist. Man fand, so berichtet eine Legende, am Krater des Ätna eine seiner Sandalen und schloß daraus, daß er sich freiwillig dem Feuer überantwortet habe. Andere dagegen wissen zu berichten, daß er – trotz allen Ruhmes und aller Verdienste – aus seiner Heimatstadt vertrieben und in der Verbannung gestorben sei.

In die Geschichte der Philosophie ist Empedokles als Überwinder der Eleatik und Vorbereiter der Atomistik eingegangen. Seine philosophischen Auffassungen sind uns in Fragmenten erhalten geblieben.

Daß die Eleaten die Lehrer des Empedokles gewesen sind, zeigt sich darin, daß er mit ihnen die Überzeugung teilt, das wahre Sein könne weder entstehen noch vergehen, es sei ewig [93] und unveränderlich. Ist das wahre Sein aber auch das unteilbare Eins? Wird dies angenommen, dann folgen alle von den Eleaten gezogenen Schlüsse. Diese aber sind nicht annehmbar; also kann auch die Voraussetzung nicht angenommen werden. Die eine, unteilbare, vollendete Kugel, in der sich die Eleaten das wahre Sein vorgestellt hatten, mußte zerschlagen werden und zu der uralten Vorstellung zurückgekehrt werden, wonach *Feuer, Luft, Erde* und *Wasser* Ursprung aller Dinge sind.

„Höre zuerst von den vier Grundwurzeln aller Dinge; Zeus, der Schimmernde, Hera, die Leben verleihende, und Hades und Nestis, die aus ihren Tränen sterblichen Quell entspringen läßt.“² Die Ausdrucksweise des Empedokles scheint noch mythisch zu sein. Wird allerdings berücksichtigt, daß Empedokles' Werk „Über die Natur“ ein Gedicht war, so erweist sich seine Ausdrucksweise als poetisch, allegorisch. Zeus bezeichnet das Feuer, Hera die Luft, Hades die Erde und Nestis – die sizilianische Göttin des Feuchten – das Wasser.

Feuer, Luft, Erde und Wasser sind nach Empedokles die Grundwurzel oder – wie später Platon sagen wird – die Elemente (*στοιχετον*) aller Dinge. Ihnen allein kommt Ewigkeit und Unveränderlichkeit

¹ Man denke nur an Hölderlins Trauerspiel: „Der Tod des Empedokles“.

² 11 fr. 6.

zu. *Aller Dinge Entstehen und Vergehen aber ist nichts anderes als Mischung dieser Elemente bzw. Auflösung der bestimmten Mischung.* Aristoteles bezeugt: Empedokles sprach über „vier Elemente, indem er zu den genannten die Erde als viertes hinzufügte: diese Elemente sollen immer erhalten bleiben und niemals entstehen – sie sollen sich nur hinsichtlich ihrer Menge (oder Wenigkeit) ändern, indem sie sich zu einem verflechten und aus dem Einen wieder entflechten“.³

Mit diesem wahrhaft epochemachenden Gedanken überwindet Empedokles die Eleatik insofern, als er zwar Ewigkeit und Unveränderlichkeit des wahren Seins bestehen lassen kann, gleichzeitig aber das Entstehen und Vergehen der vielfältigen Dinge zu erklären vermag. Die gesuchte Vermittlung ist damit gefunden. Gleichzeitig ist ein entscheidender Schritt zur Atomistik hin vollzogen; denn diese beruht – ebenso wie die Philosophie des Anaxagoras – darauf, daß beständige [94] Elemente als das wahre Seiende angenommen werden, deren Verbindung der Vielfalt der entstehenden und vergehenden Dinge zugrunde liegt.

Empedokles ist offenbar der erste Denker gewesen, der den Entstehungsprozeß der Dinge, also das Wirken der Natur in Analogie zum künstlerischen Produktionsprozeß der Menschen, beschrieben hat⁴: „Wie wenn Maler bunte Gemälde als Weihgeschenke verfertigen, Männer, die in ihrer Kunst dank ihrer Klugheit wohlbewandert sind – wenn diese die vielfarbigen Gifte mit ihren Händen genommen und harmonisch gemischt haben, indem sie vom einen mehr, vom andern weniger nehmen, dann lassen sie daraus Gestalten entstehen, die allem möglichen gleichen: bald entwerfen sie Bäume, bald Männer und Weiber, bald wilde Tiere und Vögel und Fische des Wassers, bald auch lang lebende Götter, die hoch geehrt sind – *so ist auch die Quelle der irdischen Dinge, so viele uns in ihrer unendlichen Fülle bekanntgeworden sind, nirgendwo anders als in ihnen <den Elementen> zu suchen.*“⁵

Es scheinen drei Bedingungen zu sein, die die Mischung ermöglichen:

1. Die Elemente bestehen aus kleinsten Teilchen, denen die Eigenschaft des jeweiligen Elements zukommt.
2. Die Mischung der aus Feuer-, Luft-, Erd- und Wasserteilchen bestehenden Dinge wird möglich, weil diese Poren besitzen, durch die Ausflüsse anderer Dinge eindringen können. Absolute Leere wird verworfen.
3. Zwei entgegengesetzte Kräfte bewirken die Mischung bzw. die Trennung des Gemischten: Liebe und Haß.

Betrachten wir diese drei Bedingungen näher:

1. Daß die Elemente aus kleinsten Teilchen bestehen, kann ohne Schwierigkeit aus dem bereits angeführten Fragment [95] geschlossen werden. Der berühmte Galenos aus Pergamon hat die Vorstellung des Empedokles so zum Ausdruck gebracht: „Empedokles meinte, daß aus den vier unveränderlichen Elementen die Natur der zusammengesetzten Stoffe hervorgehe, indem die ersten <d. h. die Urteilchen> so miteinander vermischt wären, wie wenn jemand Rost und Kupfererz und Zinkerz und Vitriolerz ganz fein zerriebe und zu Pulver machte und miteinander mischte, so daß er nichts von ihnen ohne einen Teil eines anderen in die Hand nehmen kann.“⁶ Auch Aristoteles bestätigt: „Die Mischung der Elemente nach Empedokles muß eine Vereinigung sein wie eine Mauer, die aus Ziegelsteinen zusammengefügt ist. Und diese Mischung wird aus Elementen bestehen, die als solche unverändert bleiben, aber in kleinen Teilen nebeneinandergefügt sind. Und ebenso ist es mit der Substanz des Fleisches und jedem andern Stoff.“⁷

³ Aristoteles: Metaphysik A 3. 984 a 9–11.

⁴ Die Analogie von Naturprozeß und Produktionsprozeß hat in der weiteren Geschichte der griechischen Philosophie eine bedeutsame Rolle gespielt. Wenn Aristoteles seine Konzeption vom Verhältnis von Stoff und Form demonstrieren will, nimmt er ständig zum Produktionsprozeß, meist zum Prozeß künstlerischen Hervorbringens, Zuflucht. Während dies aber bei Aristoteles mit einer durchgängig theologischen Betrachtungsweise verbunden ist, ist dies bei Empedokles nicht der Fall.

⁵ 13 fr. 23 (Hervorhebung – d. Verf.).

⁶ Galen zu Hippokrates' Schrift „Von der Natur des Menschen“ XV 32, Kuhn CMG V 9,1 S. 19,7 = 31 A 34.

⁷ Aristoteles: Vom Entstehen und Vergehen II 7. 334a 26 ff. = 31 A 43.

2. Am deutlichsten scheint mir Alexander von Aphrodisias die Ansicht Empedokles' über Poren und Ausflüsse bei der Behandlung des Magnetismus beschrieben zu haben: „Warum der Herakleische Stein ‹der Magnet› das Eisen anzieht: Empedokles behauptet, daß auf Grund der Ausflüsse, die von beiden Seiten (das heißt vom Magnet wie vom Eisen – *d. Verf.*) stattfinden, und auf Grund der Poren des Magneten, die den Ausflüssen des Eisens symmetrisch sind, sich das Eisen auf den Magneten zu bewege. Denn dessen Ausflüsse stoßen die Luft, die auf den ‹Ausgängen der› Poren des Eisens lagert, fort und setzen die die Poren verstopfende Luft in Bewegung. Wenn diese verdrängt sei, dann folge das Eisen seinem Ausfluß, der ‹nun› in seiner Gesamtheit auf einmal erfolge. Denn wenn sich die Ausflüsse des Eisens auf die Poren des Magneten zu in Bewegung setzten, folge – weil sie ‹die Ausflüsse› diesen (das heißt den Poren des Magneten – *d. Verf.*) symmetrisch wären und in sie hineinpaßten, auch das Eisen ‹selber› mitsamt seinen Ausflüssen und gerate so in Bewegung.“⁸ Bemerkenswert ist, [96] daß Empedokles die Mischung aufgrund der Symmetrie der Poren erfolgen läßt. Passen Ausflüsse und Poren nicht zueinander, findet keine Mischung statt, wie etwa bei Öl und Wasser.

Empedokles' Lehre von den Ausflüssen und den Poren hat keineswegs nur eng physikalische Bedeutung. Sie liegt auch seiner Lehre von den sinnlichen Wahrnehmungen zugrunde. Dies bezeugt Aristoteles: „Die einen Physiker glauben, daß jedes Ding ‹Veränderungen› erleide, indem durch gewisse Poren das letztlich und entscheidend Wirkende in es eindringe und daß wir auf diese Weise auch sehen und hören und all die anderen Sinnesempfindungen haben, und daß man durch Luft und Wasser und die durchsichtigen Substanzen sehen kann, weil ‹diese Stoffe› Poren enthalten, die infolge ihrer Kleinheit unsichtbar, aber dicht und reihenweise ‹angeordnet› seien, und dieses sei bei durchsichtigeren Substanzen in höherem Grade der Fall. Gewisse Physiker haben also eine solche Ansicht von gewissen Stoffen ‹bzw. Vorgängen› aufgestellt, wie auch Empedokles, nicht nur von den wirkenden und leidenden Substanzen, sondern er erklärt auch, daß Stoffe sich miteinander mischen, deren Poren einander symmetrisch sind.“⁹ Auf die Symmetrie von Ausflüssen und Poren, durch die alle Dinge charakterisiert sind, stützt Empedokles seine Erkenntnislehre; aus ihr leitet er seinen Grundsatz ab, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann.

3. Die der Vereinigung, der Mischung, zugrunde liegende Kraft ist die Liebe; die der Trennung des Gemischten zugrunde liegende Kraft ist der Haß. Liebe, die Kraft der „Aphrodite“, bewirkt das Einswerden, die Harmonie. Der Streit dagegen bewirkt das Viele, letztlich das Chaos. Der Streit ist der Vater aller einzelnen Dinge. Unter der Einwirkung von Liebe und Haß vollzieht sich der Kreislauf der Elemente, den Empedokles auf folgende Weise beschreibt: „Zweierlei will ich dir sagen: denn bald wächst ein einziges Sein aus Mehrerem zusammen, bald wird es wieder Mehreres aus Einem. Zwifach der sterblichen Dinge Entstehung, zwifach auch ihr Dahin-[97]schwenden. Denn die Vereinigung aller Dinge erzeugt und zerstört die eine; die andere aber, kaum herangewachsen, fliegt davon, wenn sie ‹die Elemente› sich wieder scheiden. Und dieser fortwährende Wechsel hört niemals auf: bald kommt alles durch die Liebe in Eins zusammen, bald wieder scheiden sich alle Dinge voneinander durch den Haß des Streitigen – sofern nun auf diese Weise Eins aus Mehrerem zu werden pflegt und wieder aus der Spaltung des Einen Mehreres hervorgeht, insofern entstehen die Dinge und haben kein ewiges Leben; insofern aber, ihr ständiger Wechsel niemals aufhört, insofern sind sie ewig unerschüttert im Kreislauf.“¹⁰

Die in diesem Fragment zum Ausdruck gebrachte Geisteshaltung scheint der der Ionier weitgehend zu entsprechen. Neben dem Einfluß der Eleatik auf das Denken des Empedokles darf der Einfluß des Heraklit nicht übersehen werden. Die ausgezeichnete Rolle des Feuers unter den Elementen, die gegensätzlichen Kräfte, der Streit als Vater der getrennten Dinge, der ewige Kreislauf von Werden und Vergehen erinnern zumindest stark an Heraklitisches Denken. In Empedokles' Synthese von eleatischen und Heraklitischen Auffassungen modifiziert sich allerdings nicht nur das eleatische, sondern auch das Heraklitische Denken. Während bei Heraklit das ewige Werden Prinzip des Seins ist,

⁸ 128 Alexander von Aphrodisias: Physikalische Fragen II 23 S. 72,9 Bruns = 31 A 89.

⁹ 119 Aristoteles: Vom Werden und Vergehen I 8. 324 b 26 ff. = 31 A 87.

¹⁰ 18 fr. 17.

reduziert Empedokles dieses Werden auf die einzelnen getrennten Dinge. Die Elemente selber bleiben unveränderlich. Während bei Heraklit die Gegensätze ständig, gleichzeitig das Werden bewirken, läßt Empedokles die gegensätzlichen Kräfte in gewisser Weise nacheinander wirken. Dies wird besonders in seiner Beschreibung des Weltprozesses deutlich.

Hier liegt nämlich der Ausgangspunkt weit eher im parmenidischen Sein als im heraklitischen Werden. Dieser Ausgangspunkt wird poetisch so formuliert: „So liegt in dem festen Verlies der Harmonie der kugelförmige Sphairos gebannt, der sich der ringsum herrschenden Einsamkeit freut.“¹¹ „Kein Zwist und kein ungebührlicher Streit herrscht in seinen Gliedern.“¹² [98] Dies ist der Zustand der absoluten Mischung oder der absoluten Herrschaft der Liebe. Dieser Zustand aber wird durch den Haß aufgelöst. Der Haß drängt die Liebe zurück, trennt das Eine, löst die Harmonie auf. Das Resultat dieses unaufhaltsamen Vormarsches des Hasses ist das Chaos, der Zustand der absoluten Trennung oder der absoluten Macht des Hasses. An diesem Punkte schlägt nun der Prozeß – so Empedokles – in sein Gegenteil um: Die Liebe beginnt wieder ihren Vormarsch, der zur absoluten Harmonie führt. Zwischen diesen beiden Polen, der absoluten Macht der Liebe und der absoluten Macht des Hasses, vollzieht sich der Weltprozeß, entstehen und vergehen die Welten, bildet sich und zerfällt der Kosmos, werden und verschwinden alle anorganischen und organischen Dinge. So beginnt nach Empedokles die Bildung des Kosmos dadurch, daß sich aus dem Sphairos zunächst die Luft absondert und sich kuppelförmig ausdehnt, danach das Feuer, das unter der Kuppel seinen Platz einnimmt, schließlich Erde und Wasser, und aus der Mischung der vier Elemente bilden sich alle Dinge.

Aus der Mischung der Elemente gingen auch die organischen Wesen hervor. Anaximander war der erste, der das Leben aus dem Wasser und die Menschen aus den Fischen hervorgegangen dachte. Bei Empedokles gehen die organischen Wesen – wie alle anderen Dinge – aus der Mischung der Elemente hervor. „Zuerst“, so schreibt er, „kamen noch ganz rohe Erdklumpen hervor, die von beidem, vom Wasser und Feuer, den rechten Anteil bekommen hatten. Sie trieb das Feuer empor, das zum Gleichen gelangen wollte. Sie zeigten noch nicht die liebliche Gestalt von Gliedern noch Stimme oder Schamglied, wie es den Menschen eigen ist.“¹³ „Ihr <der Erde> entsprossen viele Köpfe ohne Hälse, Arme irrten für sich allein umher, ohne Schultern, und Augen schweiften allein herum, der Stirnen entbehrend.“¹⁴ „Da wuchsen viele Geschöpfe heran mit Doppelantlitz und doppelter Brust, mit dem Rumpf eines Rindes, aber dem Antlitz eines Menschen, und umgekehrt kamen andere zum Vorschein, Menschenleiber mit Kuhhäuptern, Mischwesen, die teils Männer-, teils Frauengestalt hatten und [99] mit beschatteten Schamgliedern ausgestattet waren.“¹⁵ Da nun aber Gleiches zum Gleichen strebe, Harmonie wolle, fanden die Arme ihre entsprechenden Schultern, die Augen ihre entsprechenden Stirnen. Aphrodite stellte „mit den Nägeln der Liebe“ die Vereinigung her.

Wenn uns heute diese Vorstellungen abenteuerlich vorkommen, sollten wir nicht vergessen, daß in dieser naiven Form der Versuch unternommen wurde, die „Entstehung der Arten“ auf natürliche Weise zu erklären.

Allerdings muß hier vor Modernisierungen gewarnt werden. Diese liegen dann vor, wenn etwa die Elemente des Empedokles und seine Kräfte Liebe und Haß im Sinne der Naturwissenschaften der Neuzeit als physikalisch-chemische bzw. als mechanische Attraktion und Repulsion gefaßt werden.¹⁶ Welche Schwierigkeiten es macht, die Entstehung des Organischen von einem streng mechanischen Weltbild aus zu erklären, bezeugte Kant, der einen „Newton des Grashalms“ nicht für möglich hielt. Empedokles sah hierin offensichtlich kein Problem, weil er hylozoistische bzw. panpsychische Vorstellungen keineswegs schon überwunden hatte. „Denn wisse nur: alles hat Vernunft und Anteil am Denken.“¹⁷ Wie wir Heraklits Logos nicht einfach mit den Gesetzen der Naturwissenschaft des 17.

¹¹ 50 fr. 27.

¹² 51 fr. 27 a.

¹³ 90 fr. 62.

¹⁴ 94 fr. 57.

¹⁵ 97 fr. 61.

¹⁶ Eine gewisse Modernisierung scheint meines Erachtens bei W. Capelle vorzuliegen, wenn er Empedokles weitgehend durch die Brille der Naturwissenschaft der Neuzeit betrachtet. (Siehe W. Capelle: Die Vorsokratiker, S. 184 ff.)

¹⁷ 167 fr. 110, 10.

Jahrhunderts gleichsetzen dürfen, so auch nicht Liebe und Haß mit der streng mechanisch gefaßten Attraktion und Repulsion: Unsere Bewunderung für die genialen wissenschaftlichen Keime, die im antiken griechischen Denken liegen, darf uns nicht zu einer ahistorischen Betrachtungsweise führen.

Wie Empedokles die Entstehung des Organischen auf natürliche Weise zu erklären versuchte, so interpretiert er auch die Seele, das heißt die Fähigkeit, wahrzunehmen und zu denken. Diese Fähigkeit liege im Blut, da in ihm die Elemente am meisten wohl auch am harmonischsten, gemischt seien. „In den Fluten des Blutes, das entgegenspringt, ist <die Denkkraft> [100] ernährt, wo gerade das Denken nach Meinung der Menschen seinen Sitz hat. Denn das das Herz umströmende Blut ist dem Menschen die Denkkraft.“¹⁸ „Denn aus ihnen <den Elementen> ist alles passend zusammengefügt, und durch sie denken, freuen und grämen sie sich.“¹⁹ Mit dem Verlust des Blutes bzw. mit dessen Stillstand ist daher auch das Ende der Seele, der Fähigkeit, wahrzunehmen und zu denken, verbunden.

Wie Wahrnehmung und Denken, die Empedokles noch nicht voneinander trennt, möglich sind, wurde schon bei der Behandlung der Lehre von den Ausflüssen und Poren berührt. Sinneswahrnehmungen entstehen durch Berührung des Gleichen durch das Gleiche. „Denn mit der Erde <in uns> sehen wir die Erde, mit dem Wasser das Wasser, mit der Luft die göttliche Luft, aber mit dem Feuer das vernichtende Feuer, mit der Liebe die Liebe, den Streit mit dem traurigen Streite.“²⁰

Sosehr sich Empedokles der Grenzen menschlichen Wahrnehmens und Denkens bewußt ist, spricht doch Erkenntnisoptimismus aus seiner Forderung: „Doch wohlan, betrachte scharf mit jedem Sinne, wie ein jedes Ding offenbar ist; und glaube den Augen nicht mehr als den Ohren; schätze auch nicht das brausende Gehör höher als die Wahrnehmungen des Gaumens und setze nicht die Glaubwürdigkeit der anderen Sinne zurück, soweit es einen Pfad der Erkenntnis gibt, sondern suche jedes einzelne Ding zu erkennen, soweit es offenbar ist.“²¹

Anaxagoras von Klazomenai (um 500 bis 428 v. u. Z.), dessen philosophische Fragen manche Ähnlichkeiten mit den Problemstellungen des Empedokles aufweisen, wenn auch ihre Lösungen verschiedenen sind, brachte die Philosophie aus dem aufgeklärten Ionien nach *Athen*.

Zum erstenmal begegnet uns in der Geschichte der griechischen Philosophie diese Stadt, die in der weiteren Entwicklung der philosophischen Kultur eine höchst bedeutsame Rolle gespielt hat.

[101] Zur Zeit des Thales war Athen ein vorwiegend Landwirtschaft betreibender Stadtstaat, der durch innere Widersprüche, vor allem zwischen den Eupatriden (dem Geburtsadel) und den Kleinbauern, charakterisiert war. Gegenüber den blühenden ionischen Städten galt Athen als zurückgeblieben. Das Geburtsjahr Thales' fällt möglicherweise mit der Aufzeichnung des Gewohnheitsrechts (Gesetzgebung des Drakon 624 v. u. Z.) zusammen.

Die Reformen des *Solon* (594 v. u. Z.) zielten darauf, die Gegensätze auszugleichen. Wenn auch eine solche Ausgleichung nur vorübergehend erreicht werden konnte, so hatten die Solonschen Reformen immerhin zum Resultat, daß die politischen Rechte und Pflichten nach dem *Besitz* verteilt wurden, wodurch die Eupatriden einen Teil ihrer privilegierten Stellung einbüßten.

Wie in vielen griechischen Städten, so war auch in Athen die Übergangsform von der aristokratischen zur demokratischen Herrschaftsform die *Tyrannis*. Diese, in Athen 561 v. u. Z. von *Peisistratos* errichtet, gab ökonomischer und kultureller Entwicklung Raum.

Neben der bedeutenden Steigerung des Seehandels, insbesondere des Keramikexports, verdient besonders die rege Bautätigkeit hervorgehoben zu werden (unter anderem wurde der Athenatempel auf der Akropolis errichtet). Athen begann, ein Anziehungspunkt für Künstler und Gelehrte zu werden. Anaxagoras' Übersiedlung nach Athen ist Ausdruck dieser auch später anhaltenden Entwicklung.

¹⁸ 148 fr. 105.

¹⁹ 152 fr. 107.

²⁰ 158 fr. 109.

²¹ 161 fr. 4,9 ff.

Als die Tyrannis ihre historische Mission erfüllt hatte, wurde sie (510 v. u. Z.) von der Demokratie abgelöst. Die folgenden Reformen des *Kleisthenes* führten zur Blüte der demokratischen Herrschaftsform.

Für die weitere Entwicklung Athens wird nun auch ein außenpolitischer Faktor wesentlich. In Abwehr der persischen Expansionen gründeten die griechischen Städte einen Bund. Die Siege der Griechen über die Perser bei *Marathon* (490 v. u. Z.), bei *Salamis* und bei *Plataiai* (479 v. u. Z.) festigten die Stellung Athens. Von der Welle des Sieges getragen, schlug Athen vor, den Krieg gegen die Perser bis zur Befreiung der kleinasiatischen Griechenstädte weiterzuführen. Mit diesem [102] Ziel wurde der *Attische Seebund* gegründet (478/477 v. u. Z.), in dem Athen die Führung zufiel.

Diese Gründung aber machte den Gegensatz zum *Peloponnesischen Bund*, der unter der Hegemonie *Spartas* stand, offenbar. Der Kampf zwischen dem demokratisch beherrschten Athen und dem oligarchischen Sparta um die Vorherrschaft unter den griechischen Städten charakterisiert die nachfolgende Zeit. Dieser Streit führt letztlich zum *Peloponnesischen Krieg* (431 bis 404 v. u. Z.), der mit der Niederlage Athens endet.

Hier gilt zunächst festzuhalten, daß die Periode nach dem Sieg über die Perser bis zum Ausbruch des Peloponnesischen Krieges den *politischen und kulturellen Höhepunkt* Athens darstellte. Es ist dies die hohe Zeit der Demokratie in Athen, die in *Perikles* (um 495 bis 429 v.u. Z.) ihren genialen politischen Führer hatte. „Griechenlands höchste innere Blüte fällt in die Zeit des Perikles“, schrieb der junge Marx.²² Dabei ging es Marx weniger darum, ein historisches Faktum zu konstatieren als vielmehr darum, die reaktionäre und verhängnisvolle These zurückzuweisen, wonach Demokratie und Kultur einander ausschlossen. Das Zeitalter des Perikles bezeugt gerade, so ist der Gedanke von Marx, daß selbst die historisch begrenzte Demokratie im antiken Athen Bedingung für eine blühende Kultur war.

In der Tat erreichten im demokratischen Athen Architektur, Bildhauerei, Theater und Literatur einen Höhepunkt, wie er nur selten in der weiteren Menschheitsgeschichte erklommen wurde. Es genügt, darauf zu verweisen, daß Athen in dieser Zeit die schönste der griechischen Städte wurde, daß der geniale *Phidias*, wie *Anaxagoras* Freund des Perikles, hier seine Statuen schuf, daß der dem *Anaxagoras* nahestehende *Euripides*²³ zu dieser Zeit seine Tragödien verfaßte, daß *Sophokles* hier seinen „König Ödipus“ und seine „Antigone“ schrieb und *Aristophanes* seine Komödien dichtete.

[103] Der noch junge *Anaxagoras* kam also in ein ökonomisch und militärisch gesichertes, politisch relativ freies und kulturell aufblühendes Athen. Er brachte den aufgeklärten Geist der ionischen Philosophie und den Willen mit, sein Leben vornehmlich der Entwicklung der Wissenschaft zu widmen. Von unmittelbarer politischer Aktivität oder praktischer Tätigkeit wird uns nichts berichtet. Sein Charakter scheint sich also sehr von dem des *Empedokles* unterschieden zu haben. *Diogenes Laertius* berichtet: „So sagte er zu einem, der ihn fragte: ‚Hast du denn gar kein Herz für dein Vaterland?‘ ‚Laß das gut sein; nichts liegt mir mehr am Herzen als mein Vaterland‘, wobei er auf den Himmel wies.“ „Und befragt, wozu er auf die Welt gekommen sei, sagte er: ‚Zur Beobachtung von Sonne, Mond und Himmel.‘“²⁴

Der Himmel war ein vorzüglicher Gegenstand der Beobachtungen des *Anaxagoras*. Es hieße aber, die späteren Folgen der Arbeitsteilung in die Welt der Griechen hineinzutragen, wenn man ihn einseitig als Astronomen und Meteorologen abtun wollte. Bei *Anaxagoras* zeigt sich erstmals das merkwürdige Phänomen, daß Denker, die relativen Abstand zur unmittelbaren Praxis haben, diese gerade zum Gegenstand der Reflexion machen. Darauf deutet zumindest die Mitteilung des *Aristoteles* hin, daß „*Anaxagoras* behauptet, der *Mensch sei das klügste der Lebewesen, weil er Hände habe.*“²⁵ *Aristoteles*, der den nicht weniger bedeutenden Satz ausgesprochen hat, daß die *Hand das Werkzeug aller*

²² Karl Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: MEW, Bd. 1, S. 91.

²³ Über Leben und Werk des *Anaxagoras*, besonders über seine Beziehungen zu *Perikles* und *Euripides* siehe И. Д. Рожанский: *Анаксагор*, Москва 1972, гл. 8.

²⁴ *Diogenes Laertius*: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. II 6–10; 7–8; 10–11.

²⁵ 97 *Aristoteles*: Von den Teilen der Tiere IV 10.678 a 7 ff. = 59 A 102. (Hervorhebung – d. Verf.)

Werkzeuge ist, polemisiert gegen den Satz des Anaxagoras. Er hält es für wahrscheinlicher, daß der Mensch Hände bekommen hat, weil er das klügste Wesen ist. In dem Streit um das Primat der materiellen (Hand) oder ideellen Tätigkeit (Klugheit) steht der historische Materialismus dem Anaxagoras selbstverständlich näher als dem Aristoteles.

Anaxagoras steht in der ionischen Tradition, er ist also vornehmlich Physiker. Seine Hauptthesen auf diesem Gebiet sind folgende: [104]

– „*Ursprünglich* waren alle Dinge zusammen.“²⁶ „Vor dieser Ausscheidung (der Grundstoffe) aber, als noch alles zusammen war, war auch noch keinerlei Farbe zu erkennen. Denn es hinderte dies die Mischung aller Stoffe, des Feuchten und Trockenem, des Warmen und Kalten, des Hellen und Dunkeln, zumal auch viel Erde darin war und eine unendliche Menge von Samen, die in nichts einander gleichen. Denn auch von den andern Dingen gleicht kein einziges dem andern. Wo dies so ist, muß man annehmen, daß in der Gesamtmasse sämtliche Stoffe enthalten sind.“²⁷

– Die Urmischung der Stoffe wird kraft der Vernunft (die Interpretation dieses Begriffes erfolgt im weiteren) in Wirbelbewegung versetzt. Dadurch scheiden sich die Stoffe voneinander. Der Scheidung der Stoffe wirkt jedoch das Streben des Gleichen nach dem Gleichen entgegen. Im Spiel dieser gegensätzlichen Bestrebungen vollzieht sich die Bildung des Kosmos.

– Sonne und Sterne sind glühende Gesteinsmassen, die vom Umschwung des Äthers herumgerissen werden.

– Die Milchstraße ist ein Reflex des Lichtes derjenigen Sterne, die nicht von der Sonne beschienen werden.

– Der Mond verfinstert sich, wenn die Erde zwischen Mond und Sonne tritt; die Sonne verfinstert sich, wenn der Mond zwischen Sonne und Erde tritt. (Übrigens diente diese Erklärung dem Perikles, der damit die Athener beruhigte, als sie angesichts der Sonnenfinsternis am 3. August 431 v. u. Z., das war gerade am Beginn des Peloponnesischen Krieges, in Panik zu fallen drohten.)

– Der Mond hat kein eigenes Licht, sondern wird von der Sonne beschienen.

– Die Erde ist von flacher Gestalt, und sie verharrt in schwebender Lage, weil sie von der Luft getragen wird. Leerer Raum wird ausgeschlossen.

– Die meteorologischen Erscheinungen haben letztlich ihren Grund in der Sonnentätigkeit.

Schon diese wenigen Thesen zeugen davon, daß Anaxagoras [105] das kosmische Geschehen rein mechanisch erklärt. Die Götter haben darin keinen Platz.

Genau diese physikalischen Thesen waren es, an denen Altgläubige Anstoß nahmen. Da diese außerdem in Opposition zu Perikles standen, der mit Anaxagoras freundschaftlich verbunden war, gewann der Vorwurf der Gottesleugnung eine unmittelbar politische Relevanz. Anaxagoras wurde der Prozeß gemacht. Über diesen Prozeß wird unterschiedlich berichtet. So viel aber dürfte feststehen: Perikles setzte sich für Anaxagoras ein und erreichte, daß Anaxagoras zwar nicht freigesprochen, wohl aber, daß die drohende Todesstrafe in eine andere umgewandelt wurde. Anaxagoras verließ Athen und lebte noch einige Jahre in Lampsakos. Es war dies der erste Prozeß, den die Athener gegen Philosophen anstrebten; leider war es nicht der letzte.²⁸ Den Ausgangspunkt seiner Philosophie hat Anaxagoras

²⁶ 42 fr. 1.

²⁷ 46 fr. 4.

²⁸ Der berühmteste und zweifellos philosophisch relevanteste Gerichtsprozeß war der gegen Sokrates. Über ihn wie auch über die gerichtlichen Verfolgungen, denen Aristoteles ausgesetzt war, wird im weiteren zu berichten sein.

Aber schon vor dem Prozeß gegen Anaxagoras war ein Prozeß – zwar nicht in Athen, sondern in Unteritalien – gegen Zenon, den Eleaten, angestrengt worden. Zenon stand vor Gericht, weil er in eine Verschwörung gegen einen Tyrannen verwickelt war. Über diesen Prozeß wird Abenteuerliches berichtet. Auf die Frage der Richter, wer außer ihm noch an der Verschwörung teilgenommen hat, soll Zenon zunächst die Namen aller engen Freunde des Tyrannen angegeben haben. Als man das ihm nicht glaubte, sagte er, daß er die Namen der Verschwörer dem Tyrannen ins Ohr flüstern könne. Als man Zenon an den Tyrannen herantreten ließ, soll er diesem das Ohr abgebissen haben. Daraufhin wurde er ergriffen, in eine Tonne gesteckt und zu Tode gestampft.

mit den Eleaten und mit Empedokles gemeinsam: Wahres Sein entsteht und vergeht nicht. Aus Nichts wird nichts. Alles kann aber auch nicht mehr werden, denn man muß erkennen, „daß die Gesamtheit der Dinge weder mehr noch weniger wird (denn es ist undenkbar, daß es mehr als alles gibt), sondern alles stets gleich <an Menge> bleibt“.²⁹

Hinsichtlich der Vielheit der Dinge, ihrer Bewegung und [106] Veränderung, teilt Anaxagoras die gegen die Eleatik gerichtete Ansicht des Empedokles: Aller Dinge Entstehen und Vergehen ist nichts anderes als Mischen ewiger und konstanter Teilchen bzw. Trennung des Gemischten. „Die Worte ‚Entstehen‘ und ‚Vergehen‘ gebrauchen die Griechen nicht richtig. Denn kein Ding entsteht oder vergeht <in eigentlichem Sinne>, sondern aus <schon> vorhandenen Dingen findet eine Mischung wie andererseits eine Trennung statt. Und so dürften sie wohl mit Recht das Entstehen als ein Sich-Mischen und das Vergehen als ein Sich-Trennen <von Stoffen> bezeichnen.“³⁰ In diesem Grundprinzip, das den ausschließenden Gegensatz von Sein und Werden der Eleatik auflöst, stimmt Anaxagoras nicht nur mit Empedokles, sondern auch mit der Atomistik überein.

Die Unterschiede beginnen bei der Beantwortung solcher Fragen, wie denn die ewigen, unveränderlichen Teilchen beschaffen sind, welche Kräfte es sind, die Mischung bzw. Trennung bewirken.

Während Empedokles von den vier Grundwurzeln aller Dinge ausging, sieht Anaxagoras in den *Spermata* (im späteren antiken Sprachgebrauch: Homöomerien = gleichteilige Stoffe) das wahre, unveränderliche Sein, aus deren Mischung die Dinge entstehen. Spermata seien *qualitativ* bestimmte Teilchen (zum Unterschied von den Demokritischen Atomen, die primär *quantitativ* bestimmt sind), deren es in qualitativer wie in quantitativer Hinsicht unendlich viele gebe.

Die Spermata seien (und auch hierin unterschieden sie sich wesentlich von den Demokritischen Atomen) unendlich teilbar. „Denn von dem Kleinen gibt es kein Allerkleinstes, sondern immer noch ein Kleineres. Denn es ist unmöglich, daß das Seiende durch Teilung bis ins Unendliche aufhört zu sein.“³¹

Jedes Ding enthält demzufolge unendlich viele, quantitativ verschiedene Teilchen. *In allem ist ein Teil von allem*. Wovon aber am meisten in einem Ding ist, das bestimme seine Qualität. „Denn als ‚Gold‘ erscheint uns jene Masse, in der überwiegend [107] Goldteilchen vorhanden sind, obgleich alle Stoffe darin enthalten sind.“³²

Zu seiner Auffassung von den Spermata scheint Anaxagoras aufgrund der Beobachtung organischer Wachstumsprozesse gekommen zu sein. Aetius berichtet: „Anaxagoras ... erklärte als Prinzipien <Urstoffe> der Dinge die ‚Homöomerien‘. Denn es schien ihm die größte Schwierigkeit zu machen, wie aus dem Nichtseienden etwas entstehen oder in das Nichtseiende etwas vergehen kann. Denn wir nehmen doch Speise einfacher Art und von einerlei Form zu uns – wie Brot und Wasser – und aus dieser bilden sich Haare, Venen, Arterien, Fleisch, Sehnen, Knochen und die andern Teile. Angesichts dieser Vorgänge muß man zugeben, daß in der Speise, die wir zu uns nehmen, sämtliche Stoffe <schon> vorhanden sind und daß aus dem <in Wahrheit schon> Vorhandenen alles wächst. In jener Speise sind also Teilchen vorhanden, aus denen Blut, Sehnen, Knochen und alles übrige entsteht, d. h. nur dem Denken erkennbare Teilchen. Denn man darf nicht alles auf die sinnliche Wahrnehmung zurückführen wollen, weil Brot und Wasser dieses zuwege bringt, sondern in diesen sind Teilchen vorhanden, die nur dem Denken erkennbar sind.“³³

Während bei Empedokles die qualitativ verschiedenen Dinge aus der Mischung der Teilchen der vier Elemente entstehen, sind bei Anaxagoras alle Qualitäten von vornherein gegeben. Es seien nur die quantitativen Anlagerungen der Teilchen, die die sichtbare Qualität der Dinge bestimmen. Den qualitativen Veränderungen der Dinge lägen Veränderungen der quantitativen Anlagerung der Teilchen

²⁹ fr. 5.

³⁰ 24 fr. 17.

³¹ 43 fr. 3.

³² Simplicius zu Aristoteles, Physik 27, 2 ff. D aus <Theophrast> = 59 A 41.

³³ Aetius I 3,5 = 59 A 46.

zugrunde. Man geht sicher nicht fehl in der Annahme, daß bei der Geburt dieses Gedankens die Philosophie des Anaximenes Pate gestanden hat.

Weit mehr als die Stofflehre des Anaxagoras hat allerdings sein Satz, daß *die Vernunft, der Geist (νοῦς) die Welt regiert*, die Gemüter bewegt. Aristoteles feierte aufgrund dieses Satzes diesen Philosophen als einzig Nüchternen unter all den Trunkenen. Hegel hat diesen Satz oft wiederholt, weil er doch geradezu das Leitmotiv des Idealismus auszudrücken schien.

[108] Sehen wir zu, ob es sich wirklich so verhält. Zunächst ist offensichtlich, daß Anaxagoras – zum Unterschied von Empedokles, der Haß und Liebe als die Kräfte bezeichnete, die Mischung und Trennung bewirken – die Vernunft, den Geist, als alleinige Kraft ansieht, die alles bewirkt und ordnet. Im ausführlichsten Fragment, dem 12., das uns von Anaxagoras überkommen ist, finden wir seine Charakterisierung der Vernunft.

Diesem Fragment zufolge ist die Vernunft unendlich und *selbstherrlich*. Außer der Vernunft sei kein Ding vollständig von anderen geschieden. Die Vernunft besitze die *größte Kraft*, sie *ordne alles, herrsche über alles*, habe sowohl über die Wirbelbewegung, die den Kosmos bilde, wie über alles, was eine Seele besitzt, Gewalt. Sie besitze von *jeglichen Dingen jegliche Erkenntnis, und sie sei das feinste und reinste aller Dinge*.

Zunächst erwecken diese Sätze den Anschein, als sei Anaxagoras der erste, der den Geist als Herrn über die Materie gesetzt hat. So interpretierten schon antike Kommentatoren, die damit Anaxagoras als ersten Idealisten charakterisieren.³⁴

Der Begründer des ersten Systems des objektiven Idealismus, Platon, wußte allerdings bereits, daß der Vernunftbegriff des Anaxagoras so einfach nicht zu interpretieren sei: „Als ich nun aber einst jemanden aus einem Buche, angeblich des Anaxagoras, vorlesen hörte und die Behauptung vernahm, daß die Vernunft es ist, die alles anordnet und alles bewirkt, da freute ich mich über diese Art von Ursache und es schien mir in gewisser Weise sehr richtig zu sein, daß die Vernunft die Ursache von allem sei ... So hoch waren meine Erwartungen gespannt, mein Freund. Welche Enttäuschung also, als ich bei fortschreitendem Lesen sehe, daß der Mann von der Vernunft gar keinen Gebrauch macht und ihr nicht die geringste Ursächlichkeit für die Anordnung der Dinge zuschreibt, sondern Luft und Äther und Wasser als Ursachen anführt und noch viele andere ungereimte Sachen. Und sein Verfahren schien mir ganz [109] so wie wenn jemand erst sagte, Sokrates tue alles, was er tue, auf Grund der Vernunft, und dann, wenn er versuchte im einzelnen die Ursache von allem anzugeben, was ich tue, nun zunächst erklärte, daß ich deshalb jetzt hier sitze, weil mein Körper aus Knochen und Sehnen zusammengesetzt ist und die Knochen fest sind und voneinander getrennte Gelenke haben, die Sehnen aber, die die Knochen samt dem Fleisch und der sie umschließenden Haut rings umgeben, gespannt und nachgelassen werden können; indem nun die Knochen in ihren Gelenken hängen, bewirken die Sehnen durch ihr Nachlassen und ihre Spannung, daß ich jetzt imstande bin, meine Glieder zu biegen, und aus diesem Grunde sitze ich hier in gebeugter Haltung.“³⁵

Hier wird der Gegensatz zwischen dem Vernunftbegriff des Anaxagoras und dem des Platon offensichtlich: Anaxagoras' Vernunft ist durch den *Determinismus*, Platons dagegen durch die *Teleologie* charakterisiert.

Aristoteles urteilt ähnlich wie Platon: „Anaxagoras gebraucht den Geist zur Weltbildung <nur> als deus ex machina, und wenn er nicht weiß, aus welchem Grunde etwas notwendig so ist <wie es ist>, dann zerrt er ihn herbei; im übrigen aber erklärt er alles andere eher für die Ursache des Weltgeschehens als den Geist.“³⁶ Er vertritt die Auffassung, daß derjenige der Wahrheit am nächsten komme,

³⁴ Zum Beispiel Diogenes Laertius: „Anaxagoras ... hat als erster über die Materie <als Herrn> den Geist gesetzt.“ (79 Diogenes Laertius II 6 = 59 A 1.)

³⁵ Platon: Phaidon 97 B–98 B. Platon wird im folgenden zitiert aus: Sämtliche Dialoge. In acht Bänden. Übersetzt und herausgegeben von O. Apelt, Leipzig o. J.

³⁶ 84 Aristoteles: Metaphysik I 4. 985 a 18 ff.

der meint, „daß Anaxagoras zwei Prinzipien annimmt“³⁷, nämlich das mechanisch-materialistische und das teleologische Prinzip der Vernunft.

Ob allerdings die Charakterisierung der Philosophie des Anaxagoras als Dualismus die Wahrheit trifft, ist ebenso fraglich wie die Auffassung, die einen materialistischen Monismus durch die Berufung darauf zu gründen versucht, daß ja die Vernunft als reinstes und feinstes Ding aller Dinge erscheint.

Ist es nicht viel richtiger, nach den Funktionen der Vernunft im Lehrgebäude des Anaxagoras zu fragen? Diese Funktionen reduzieren sich aber eindeutig auf den ersten Anstoß, der den [110] Prozeß der Kosmosbildung in Gang setzt, und auf das *Gesetz*, das diesem Prozeß zugrunde liegt. Damit aber hätte die „Vernunft“ des Anaxagoras viel gemeinsam mit dem Logos des Heraklit. Die unbestreitbare Tatsache, daß Anaxagoras in den Traditionen der Ionier steht, würde dies nur bestätigen.³⁸

Zur Erkenntnislehre des Anaxagoras sind uns leider nur sehr wenige Fragmente überkommen. Das wohl bedeutendste ist: „Die sichtbaren Dinge bilden die Grundlage der Erkenntnis des Unsichtbaren.“³⁹ Dieser Satz ist leicht verständlich. Wir sehen, daß der menschliche Organismus Nahrung aufnimmt und wächst. Wir sehen weder die Spermata, die das Wachstum bewirken, noch die Vernunft, nach der sich alles vollzieht. Von der sichtbaren Erscheinung muß also auf das unsichtbare Wesen geschlossen werden.

Wahrnehmung ist also erste und notwendige, längst aber nicht hinreichende Bedingung für Erkenntnis. Wahrnehmung bleibt immer passiv, leidend, da sie durch das Einwirken der Dinge auf unsere Sinnesorgane hervorgerufen wird. Die Tiere, die über kein Denken verfügen, sondern nur Wahrnehmungen besitzen, sind daher für Anaxagoras absolut leidende Wesen. Zum Unterschied von der Wahrnehmung ist das Denken, das von der sichtbaren Erscheinung zum unsichtbaren Wesen fortschreitet, aktiv.

Im Gegensatz zu Empedokles, der aus seiner Porenlehre schloß, daß Gleiches nur durch Gleiches zu erkennen ist, soll Anaxagoras behauptet haben, daß Gleiches auf Gleiches keinesfalls wirke. Die Hand empfinde eiskaltes oder siedendheißes Wasser als schmerzhaft, während sie Wasser, das der Temperatur der Hand entspricht, kaum wahrnehme.

Anflüge von Skepsis finden sich – wie bei vielen antiken Philosophen – auch bei Anaxagoras. „Infolge der Schwäche unserer Sinne sind wir nicht imstande, die Wahrheit zu erkennen.“⁴⁰ „Daher können wir die Menge der sich <aus der Urmischung> ausscheidenden Stoffe weder durch die Vernunft noch auf Grund der sinnlichen Erfahrung erkennen.“⁴¹ Sicher [111] kann aber aus diesen Fragmenten nicht auf prinzipiellen Skeptizismus geschlossen werden, da dies seinem gesamten philosophischen Lehrgebäude widersprechen würde.

Mit der These, daß der Dinge Entstehen und Vergehen aus der Mischung von Teilchen bzw. aus der Auflösung des Gemischten zu erklären sei, bereiten Empedokles und Anaxagoras die materialistische Atomistik vor.

Das erste entwickelte, relativ geschlossene *System des Materialismus* wird von Leukipp von Abdera (um 500 bis 440 v. u. Z.) initiiert und von Demokrit von Abdera (460 bis 371 v. u. Z.) begründet.

Über Leukipp wird berichtet, daß er in den Lehren der Milesier, insbesondere in der Lehre des Anaximenes, erzogen worden sei. In Elea soll er Zenon gehört haben. In einem Disput mit diesem darüber, ob es unendliche oder endliche Teilbarkeit des Seienden gäbe, habe Leukipp die Auffassung vertreten, daß die Teilbarkeit endlich sei. Folglich müssen unteilbare Teilchen, *Atome* existieren. Mit dieser Auffassung sei Leukipp nach Abdera gekommen, wo Demokrit sein bedeutendster Schüler wurde.

³⁷ 76 Aristoteles: *Metaphysik* I 8. 989 a 30 = 59 A 61.

³⁸ И. Д. Рожанский: Анаксагор, гл. 1.

³⁹ 102 fr. 21 a.

⁴⁰ 101 fr. 21.

⁴¹ 100 fr. 7.

Abdera⁴² war zur Zeit Demokrits als wichtiger Warenumschlagspunkt – es lag am Handelsweg zwischen Thrakien und Persien – auch ein kulturelles Zentrum. Hier wirkten Protagoras, der berühmteste der Sophisten, und Hippokrates, der bedeutende Arzt. Mit Hippokrates teilte Demokrit die Liebe zur Naturforschung. Sein „unstillbarer Wissensdurst“ (Marx)⁴³, der *objektives* Wissen beehrte, brachte ihn in Gegensatz zum Subjektivismus und Relativismus der Sophisten.

Was Demokrit auszeichnete, war seine *enzyklopädische* Gelehrsamkeit. Von den Alten wird berichtet, daß er ausgedehnte Bildungsreisen unternahm, die ihn nach Ägypten, [112] Babylon, Persien und Indien geführt haben sollen. Diese Reisen verschlangen allerdings das vom Vater ererbte Vermögen. Die Verschleuderung ererbter Vermögen war jedoch strafbar. Demokrit wurde vor Gericht gestellt. Er sagte nichts zu seiner Verteidigung, sondern las nur aus seinen Werken vor. Das überzeugte die Richter davon, daß er sein Erbe wohl angelegt hätte.

Von Demokrits Werken sind uns nur Bruchstücke erhalten. Glücklicherweise ist uns eine Aufstellung erhalten geblieben, in der seine Werke aufgezählt sind. Sie umfassen physikalische, psychologische, logische, mathematische, technisch-praktische, ethische und ästhetische Schriften.⁴⁴

Unternehmen wir den Versuch, den atomistischen Materialismus des Demokrit systematisch darzustellen, also jenen Höhepunkt im materialistischen Denken, der Lenin dazu veranlaßte, die ganze materialistische Tradition mit der „*Linie Demokrit*“ zu bezeichnen.⁴⁵

Die Ausgangsfrage Demokrits ist traditionell: Was ist das in Wahrheit Seiende? Die Antwort Demokrits wird jedoch nur dann vollständig verstanden, wenn berücksichtigt wird, daß ihr die Fortführung der ionischen Tradition, die Auseinandersetzung mit der Eleatik, die Verarbeitung der Lehren des Empedokles und Anaxagoras sowie die Frontstellung gegen die Sophistik vorausgegangen sind.

Demokrits Antwort auf die genannte Frage ist folgende: „in Wirklichkeit gibt es nur die *Atome* und das *Leere*“.⁴⁶ Nach dem Zeugnis des Aristoteles können wir hinzufügen: und die *Zeit*. „... die Zeit sei unentstanden, und hierdurch beweist Demokrit die Unmöglichkeit, daß alles auf der Welt entstanden sei.“⁴⁷

Die Grundthese der Atomisten, daß nur Atome, Leere und Zeit in Wahrheit existieren, ist natürlich nicht auf empirischem Wege gewonnen worden. Sie ist eine Antwort auf die Grundlagenkrise, in die das eleatische Denken geführt hatte. Zenons [113] Analyse der Annahme unendlicher Teilbarkeit hatte zu paradoxen Resultaten geführt. Sollten nicht nur die Anschauung, sondern vor allem Physik und Mathematik gerettet werden, so müßte die These von der unendlichen Teilbarkeit preisgegeben und die Gegenthese aufgestellt werden: Es existieren letzte, *unteilbare* Teilchen, eben Atome, Bausteine aller Dinge.

Wie sehr das eleatische Denken selbst die atomistische Gegenposition mitbestimmt hat, zeigt sich sofort darin, daß den Atomen Eigenschaften zukommen, die Parmenides auch dem Sein zugeordnet hatte: Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unteilbarkeit, Kompaktheit, das heißt keine Leere kennend. Was nun allerdings die Atomistik von der Eleatik grundlegend unterscheidet ist die Auffassung, daß nicht mehr das *eine, unbewegliche* Sein, sondern *unendlich viele*, im Raum sich *bewegende* Atome als das wahrhaft Seiende angenommen werden.

Die Annahme einer unendlichen Vielheit von Atomen ist für Demokrit eine Voraussetzung, um die unendlich vielfältigen Prozesse in der Natur, von denen uns unsere Sinne künden, zu erklären. Der

⁴² Da Leukipp und Demokrit in Abdera gemeinsam wirkten, da ihre Lehren in den Grundlagen übereinstimmen, wird die Atomistik beider Denker im weiteren als einheitliche Lehre behandelt. Demokrit steht hierbei insofern im Vordergrund, als wir von ihm weit mehr Fragmente besitzen und der allseitige Ausbau der atomistischen Lehre augenscheinlich sein Verdienst ist.

⁴³ Karl Marx: Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. In: MEW, Erg. I, S. 226.

⁴⁴ Siehe: Griechische Atomisten, Leipzig 1973, S. 125/126.

⁴⁵ Siehe W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. In: Werke, Bd. 14, S. 124.

⁴⁶ 119 fr. 125.

⁴⁷ 57 Aristoteles: Physik VIII 1.251 b 16 = 68 A 71.

eleatische unvermittelte Gegensatz von In-Wahrheit-Seiendem und In-der-Meinung-Seiendem wird aufgelöst, zwischen Wesen und Erscheinung wird vermittelt.

Dieser Gedanke wird noch klarer, wenn in Betracht gezogen wird, daß allen Atomen nicht nur die Eigenschaften der Unteilbarkeit, Ewigkeit Unveränderlichkeit und Bewegung zukommen, sondern daß sie auch Merkmale besitzen, durch die sie sich voneinander unterscheiden. Zum Unterschied von den Auffassungen des Empedokles über die Element-Teilchen und zu Anaxagoras' Spermata sind die Merkmale, durch die sich die Atome voneinander unterscheiden, *quantitativer* Natur: Die Atome unterscheiden sich voneinander durch *Gestalt*, die mit der *Größe* und – möglicherweise⁴⁸ – durch *Gewicht* verbunden ist, durch ihre *Lage* und durch ihre *Anordnung*. Aristoteles, der Seins- und Denkformen immer zusammen-[114]dachte, hat die Atome in Analogie zu den Buchstaben gebracht; denn wie sich aus den Buchstaben das Wort, so bildet sich aus den Atomen das Ding.

Die Atome unterscheiden sich:

Der *Gestalt* nach wie

der *Lage* nach wie

der *Anordnung* nach wie

A und Z
N und Z
NA und AN

Die Verkettung der Atome, die das Entstehen der Dinge bewirkt wie die Auflösung der Verkettung das Verschwinden der Dinge, ist natürlich ohne *Bewegung* nicht denkbar. Der große Gedanke des Demokrit besteht jedoch nicht nur darin, daß er die Atome als sich bewegende denkt, sondern daß er die Bewegung als wesentliche Eigenschaft der Atome denkt. Er bedarf daher keiner Kraft, die von außen her das Entstehen und Vergehen der Dinge bewirkt. Empedokles' Liebe und Haß werden ebenso überflüssig wie Anaxagoras' Nous.

Aristoteles kritisiert allerdings Demokrit deshalb, weil dieser keine Antwort auf die Frage gegeben habe, woher denn die Bewegung komme. Die Frage selber hat schon die Trennung von Materie und Bewegung zur Voraussetzung; aus ihr folgt die Suche nach einem ersten Bewegter, deren Beantwortung letztlich immer auf Idealismus hinausläuft. Die These dagegen, daß Materie und Bewegung untrennbar verbunden sind, war der wissenschaftlichen Forschung dienlicher und ist schließlich auch von dieser bestätigt worden. Descartes forderte noch Materie *und* Bewegung, um daraus eine Welt zu erbauen; Kant dagegen brauchte *nur* Materie, weil er diese als untrennbar mit Bewegung verbunden dachte.

Die Mängel in Demokrits Bewegungsauffassung lagen nicht dort, wo sie Aristoteles suchte. Vielmehr bestanden sie darin, daß er Bewegung auf bloße Ortsveränderung der Atome reduzierte und übersah, daß Körper im leeren Raum mit gleicher Geschwindigkeit fallen. Fallen sie aber mit gleicher Geschwindigkeit, dann bleibt ihre Lage zueinander unverändert; dann kann es aber auch zu keinem Aufprall, zu keinem Wirbel, zu keiner Verkettung der Atome kommen. Dieses Dilemma hat Epikur gesehen und auf seine Weise zu lösen versucht.

Ungeachtet dieser Mängel, bleibt der Grundgedanke De-[115]mokritys bewunderungswürdig: Die Bewegung der Atome, der sich daraus ergebende Aufprall, der daraus entstehende Wirbel führe zur Verkettung der Atome. Aller Welten und aller Dinge Entstehen erkläre sich eben aus dieser Verkettung der Atome.

Bedingung dafür, daß die Atome sich bewegen können, ist für Demokrit der *leere Raum*. Auch in der atomistischen Auffassung von der Leere wird die Gegenposition zur Eleatik offensichtlich, die gelehrt hatte, daß alles voll von Seiendem und daß Leere auszuschließen ist. Bewegung erweise sich daher als undenkbar. Die Atomisten setzen dagegen: Das Sein ist das Sein der Atome. Atome sind unendlich viele. Da es *viele* sind, müssen sie *getrennte, einzelne* sein. Was die Atome voneinander trennt, ist die Leere. Der unendlich leere Raum ist also nicht nur *Bedingung für die Bewegung* der

⁴⁸ Daß Epikur auf seine Art das Atomgewicht kannte, ist sicher. Inwieweit es schon Demokrit kannte, ist aus den Fragmenten nicht eindeutig zu schließen.

Atome, sondern auch *Bedingung für die Vielheit und Einzelheit*. Leerer Raum ist das Nichtsein. Nichtsein existiert also ebenso wie das Sein der Atome.

Demokrits These von der Existenz von Sein und Nichtsein unterscheidet sich jedoch wesentlich von der gleichklingenden These des Heraklit. Heraklit faßt das Werden und Vergehen, das Verändern, das Fließen als absolut; Sein und Nichtsein sind ihm deshalb Bestimmungen, ohne die das Werden undenkbar ist. Für Demokrit bedingen sich zwar auch Sein und Nichtsein. Aber beide stehen als absolut *Unveränderliches* nebeneinander. Was sich verändert, ist die Verkettung der Atome, niemals aber die Atome selbst und selbstredend nicht das Leere. Auch hier zeigt sich, daß der Materialismus der Atomisten die Tendenz hat, mechanistisch zu werden. Atome sind das Volle, das dem Leeren entgegengesetzt ist. Im Atom ist ebensowenig Leere, wie im Sein des Parmenides Leeres war. Wäre nämlich Leere in ihnen, dann wären die Atome teilbar, was ihrer Grundcharakteristik direkt widerspräche. Nicht die Atome, wohl aber die aus Atomen zusammengesetzten Dinge seien teilbar, und zwar deshalb, weil sie Leere enthielten. Leere sei also nicht nur die Bedingung für die Bewegung, für die Einzelheit und Vielheit der Atome, sie sei auch die *Bedingung für die Teilbarkeit, für die Veränderung, für das Wachstum der Dinge*. Wachstum ist vom Standpunkt der Atomistik nur denk- [116]bar, wenn Atome in den entsprechenden Körper eindringen. Also muß auch für diese Atome Platz (gleich Leere) da sein.

In allen Dingen ist Leere, nur nicht in den Atomen. Da Leere in den Dingen ist, sind sie teilbar, veränderlich. Da keine Leere in den Atomen ist, sind sie unteilbar, unveränderlich.

In den einzelnen Dingen ist aber in unterschiedlichem Maße Leere vorhanden. Enthalten sie viel Leere, dann sind die Dinge weich. Enthalten sie wenig Leere, dann sind die Dinge fest. Festigkeit und Weichheit der Körper hängen also von der Quantität der Leere in ihnen ab.

Die Bewegung der Atome, ihr Aufeinanderprallen, der entstehende Atomwirbel, die Abstoßung und Anziehung der Atome, das sich damit vollziehende Entstehen und Vergehen der Dinge und Welten vollzieht sich nach *mechanischer Gesetzmäßigkeit*. Der materialistische Gehalt der Atomistik zeigt sich auch darin, daß versucht wird, alles Entstehen und Vergehen aus rein *physikalischen Ursachen* heraus zu erklären. Die *mechanisch-kausale Betrachtungsweise* steht jeder wie auch immer gearteten *teleologischen Betrachtungsweise* diametral gegenüber. Es gibt nichts, was nicht der mechanisch gefaßten Kausalität unterworfen wäre.

Die mechanische Kausalitätsauffassung des Demokrit kennt *keinen* Zufall. Dieser wird radikal aus seinem Weltbild ausgeschlossen. Die Negierung des Zufalls hat jedoch Konsequenzen, die zwar Demokrit noch nicht bedacht hat, die aber für seinen großen Nachfolger, Epikur, zum Problem werden.

Die radikale Leugnung des Zufalls schließt auch die Leugnung der *Möglichkeit* ein. Demokrits mechanische Kausalitätsauffassung läßt nur das lineare Ursache-Wirkung-Verhältnis zu und demzufolge auch immer nur eine Möglichkeit. *Eine* Möglichkeit aber ist keine Möglichkeit. Möglichkeit heißt jedoch, daß es mindestens zwei Wege ihrer Realisierung gibt. Ohne den Zufall aber gibt es keine Möglichkeiten.

Wird der Zufall negiert, werden damit auch das Verhältnis zwischen Notwendigkeit und Zufall sowie die Grenze zwischen beiden negiert. Wenn aber diese Grenze verschwunden ist, kann zwischen absoluter Notwendigkeit und absolutem Zufall nicht mehr unterschieden werden. Das führt zu der paradoxen These, daß absolute Notwendigkeit und absoluter [117] Zufall – man denke nur an den Wirbel der Atome! – zusammenfallen.

Wird das den Zufall und die Möglichkeit ausschließende Kausalitätsprinzip auf den gesellschaftlichen Bereich übertragen, dann ist *Fatalismus* die notwendige Konsequenz. Wir werden bei Epikur sehen, daß dies gerade der Punkt ist, wo die Differenzen zwischen der Epikureischen und der Demokritischen Philosophie beginnen, der bekanntlich der junge Marx seine Dissertationsschrift widmete.

Die Größe des Demokritischen Denkens besteht nun keineswegs nur in der Formulierung der Grundsätze des atomistischen Materialismus. Demokrit wandte diese Prinzipien auf die damals

bekanntem Wissensgebiete an und förderte so wesentlich den wissenschaftlichen Fortschritt. Beginnen wir unsere Betrachtung darüber, auf welche Weise die atomistischen Grundsätze wissenschaftlichen Fortschritt befördern, mit der *Kosmologie*.

Mit den Grundsätzen der Atomistik, daß in Wahrheit nur die unendlich vielen Atome und der unendlich leere Raum existieren, ist natürlich die Vorstellung von der Unendlichkeit des Kosmos unmittelbar verbunden: Der unendliche Kosmos ist weder entstanden noch kann er vergehen, wohl aber entstehen und vergehen die unendlich vielen Welten in ihm. Dieser Prozeß des Entstehens und Vergehens ist zwar ein ständiger, aber er vollzieht sich jeweils in einer bestimmten *Zeit*. Daher hätten auch die Welten ein verschiedenes *Alter*. Die Entstehung der Welten aber wird aus der *Wirbelbewegung* abgeleitet: „Es habe sich ein Wirbel mannigfaltiger Gestalten von dem All abgesondert.“⁴⁹ Den umfassendsten Bericht über die atomistische Vorstellung von der Weltbildung gibt uns Diogenes Laertius: „Leukippos lehrt, daß die Welten entstanden, indem Körper (= Atome) in den leeren Raum stürzten und sich miteinander verflochten. Und infolge der Bewegung entstände zufolge ihrem Wachstum die Substanz der Gestirne ... Das All sei unendlich; von ihm sei der eine Teil voll (von Substanz), der andere leer. Diese (Teile) nennt er auch Elemente. Und die Welten aus ihnen seien unzählige und lösten sich (dereinst) [118] wieder in sie auf. Die Welten aber entstanden folgendermaßen: es bewegten sich infolge von Losreißung aus dem Unendlichen viele Körper von Gestalten aller Art in einem riesigen leeren Raum. Diese ballten sich zusammen und bewirkten (so) eine einzige Wirbelbewegung. Infolge dieser stießen sie (aneinander), und wie sie auf alle mögliche Weise herumgewirbelt wurden, da sonderte sich für sich das Gleiche zum Gleichen. Da sie aber infolge ihrer Masse nicht mehr im Gleichgewicht herumwirbeln konnten, entwichen die feinen (Teilchen) von ihnen in das äußere Leere, gerade als ob sie durchgeseibt würden; die übrigen aber blieben zusammen und, miteinander verflochten, eilten sie zusammen miteinander dahin und bildeten eine erste kugelförmige Zusammenballung. Diese umfaßte in sich wie eine Haut allerlei Körper. Wie diese nun infolge des Widerstandes der Mitte herumkreisten, wurde die umgebende Haut dick, da infolge der Berührung mit dem Wirbel die einander benachbarten Massen andauernd zusammenströmten. Und so sei die Erde entstanden, indem die zur Mitte getriebenen Massen zusammenblieben. Andererseits wuchs die umschließende Haut selber infolge der weiteren Zuströmung der von außen kommenden Körper. Und selber durch den Wirbel herumgerissen, ergriff sie von allem, was sie berührte, Besitz. Von diesen (Massen) verflochten sich einzelne miteinander und bildeten eine zusammengeballte Masse, die zuerst feucht und schlammig war; als sie aber getrocknet waren und mit dem Wirbel des Ganzen zusammen herumkreisten, da wurden sie glühend und bildeten die Substanz der Gestirne ... Und wie es Entstehung der Welt gäbe, so gäbe es auch ihr Wachstum, Dahinschwinden und Untergang, infolge einer gewissen Notwendigkeit ...“⁵⁰

Hier haben wir eine Beschreibung jener berühmten Wirbeltheorie, an die im 17. Jahrhundert Descartes anknüpfen konnte und deren Prinzip der Kantschen Hypothese von der Entstehung unseres Sonnensystems zugrunde lag. Selbstverständlich konnten Descartes und Kant astronomische Erkenntnisse verarbeiten, die zu Zeiten des Demokrit keineswegs schon erzielt werden konnten.

[119] Philosophisch höchst relevant ist das Zeugnis des Aristoteles: „Es gibt Philosophen, die als Ursache dieses Himmels und sämtlicher Welten das ‚Von selber‘ betrachten.“⁵¹

Heißt doch Materialismus zunächst nichts anderes, als die Welt aus sich selbst heraus zu erklären.

Was die atomistische *Physik* betrifft, so wurde bereits festgestellt, daß sie Festigkeit und Weichheit eines Körpers von der Quantität der Leere in ihnen abhängig macht. Gleiches ist von der Schwere bzw. der Leichtigkeit des Körpers zu sagen. Das Phänomen des Magnetismus, dem die griechischen Naturforscher offensichtlich besondere Beachtung schenkten, erklärt Demokrit in ähnlicher Weise wie Empedokles, aber eben doch von atomistischen Prämissen aus. Alexander von Aphrodisias

⁴⁹ 40 Simplicius zu Aristoteles, Physik 327, 14 ff. = 68 A 67.

⁵⁰ Diogenes Laertius IX 30 ff. = 67 A 1.

⁵¹ 42 Aristoteles: Physik II 4. 196a 24 ff. = 68 A 69.

berichtet: „Demokrit nimmt ebenfalls an, daß Ausflüsse <von den Körpern> stattfinden und daß das Gleiche sich zum Gleichen hinbewegt, daß sich aber auch alles in das Leere hineinbewege. Unter diesen Voraussetzungen nimmt er an, daß der Magnet und das Eisen aus gleichen Atomen bestehen, jedoch der Magnet aus feineren, und daß dieser lockerer und reicher an Hohlräumen als jenes sei, und daß sich deswegen seine <des Magnetens> Atome, die leichter beweglich wären, schneller auf das Eisen zu bewegten (denn die Bewegung erfolgt in der Richtung auf das Gleiche) und daß sie, indem sie in die Poren des Eisens eindringen, die in diesem enthaltenen Atome in Bewegung setzen, indem sie infolge ihrer Feinheit durch diese hindurchgehen. Die <Atome des Eisens> aber, einmal in Bewegung gesetzt, bewegten sich ausströmend nach außen und auf den Magneten zu, infolge der Gleichheit <seiner Atome?> und weil er mehr Hohlräume enthalte. Indem diesen <seinen> Atomen dann das Eisen folge, bewege es sich infolge der auf *ein* Mal erfolgenden Ausscheidung <der Atome> und ihrer Bewegung auch selber auf den Magneten zu. – Der Magnet bewegt sich aber seinerseits nicht auf das Eisen zu, weil das Eisen nicht ebensoviel Hohlräume hat wie er.“⁵²

Die Prinzipien der Demokritischen Physik fanden erst in der [120] Wissenschaft der Neuzeit ihre fruchtbare Weiterentwicklung. Die Wissenschaft des Mittelalters basierte vornehmlich auf der Physik des Aristoteles, die – wie später zu zeigen sein wird – keine quantitative (atomistische), sondern eine qualitative war.

Mit der atomistischen Physik ist die atomistische *Mathematik* eng verknüpft. Demokrit war ein hervorragender Mathematiker. Es besteht kein Zweifel, daß er – neben den Pythagoreern, Eleaten und Anaxagoras – Euklids „Elemente“ vorbereiten half.

Von Raumberechnungen und der Berechnung von Kegeln nach der Methode der Schichtenzerlegung berichtet die Geschichte der Mathematik. Für uns ist relevanter, daß Demokrit den mathematischen Punkt ebenso als unteilbar faßte wie das physikalisch unteilbare Atom. Deshalb konnte er Zenons Argumenten entgegensetzen: Es gibt eine Grenze der Teilbarkeit. Die Zahl der Atome ist unendlich, aber jeder Körper besteht aus einer endlichen Zahl von Atomen. Daraus folgt, daß Körper keine unendliche, sondern eine endliche Größe besitzen und daß sie nicht gleich Null sein können, da die Atome reale Größe haben. Die paradoxe These des Zenon, wonach jeder Körper sowohl unendlich groß als auch gleich Null ist, ist damit aufgelöst.

Von der konsequent materialistischen Grundhaltung Demokrits zeugt nun besonders seine *Psychologie*, die Grundlage seiner Erkenntnislehre ist.

Der Mensch, so heißt es in einem Fragment des Demokrit, sei „ein Kosmos im kleinen“⁵³. Wie jener, so sei auch der Mensch eine bestimmte Art der Verkettung der Atome. Was den menschlichen Körper betrifft, so ist dies einsichtig. Wie aber steht es um die *menschliche Seele*, die ja Demokrit – ähnlich wie Platon – als dasjenige anerkennt, was den Körper bewegt. Auch auf diese Frage antwortet Demokrit konsequent im atomistischen Sinne. Aristoteles berichtet: „Einige Philosophen haben die Meinung gehabt, die Seele sei Feuer. Denn auch dieses sei die feinteiligste Substanz und komme von den Elementen am meisten einer unkörperlichen Natur nahe; außerdem ist es vor allem das Feuer, was sich bewegt und andere [121] Körper in Bewegung setzt. Demokrit hat aber auch den Grund für jede dieser beiden Tatsachen klarer dargelegt, Seele und Geist seien nämlich dasselbe. Dies aber gehöre zu den unteilbaren Urkörpern; beweglich sei es aber infolge seiner Feinteiligkeit und Gestalt. Von den Gestalten aber seien die kugelförmigen am beweglichsten. Aus solchen <Atomen> bestände der Geist und das Feuer.“⁵⁴ Die Seele ist also nach Demokrit ein Komplex der runden, glatten, „feurigen“, also *beweglichen* Atome. Ebendeshalb kann sie Prinzip der Bewegung, Prinzip des Lebens sein. Solange genügend Feueratome in uns sind, leben wir. Das Verhältnis von *Körper und Seele* ist also der Atomistik zufolge nichts anderes als die Verbindung „feuriger Atome“ mit anderen Atomen, die entsteht und vergeht wie alle anderen Verbindungen. Ewig sind nur die Atome.

⁵² 37 Alexander von Aphrodisias: Physikalische Untersuchungen II 23 = 68 A 165.

⁵³ 72 fr. 34.

⁵⁴ 73 Aristoteles: Von der Seele I 2.405 a 5 ff. =68 A 101.

Von diesen Voraussetzungen ausgehend, erklärt nun Demokrit die Natur der *Wahrnehmung*. Wahrnehmung setze zweierlei voraus: den real existierenden *Gegenstand*, der wahrgenommen wird, und die *Seele*, der die Fähigkeit zukommt, wahrzunehmen. Die Seele als Komplex feuriger Atome könne aber ihre Funktion, wahrzunehmen, nicht erfüllen, ohne von äußeren Gegenständen berührt zu werden. Diese Berührungen riefen Veränderungen in der Seele hervor. Wahrnehmung reduziere sich also auf Veränderungen der Seele, die durch die Einwirkung von Gegenständen auf diese hervorgerufen würden.

Solange es sich um Körper handelt, die direkt auf unseren Körper einwirken, mag diese Erklärung zunächst einleuchten. Mit der Mehrheit der Körper, die ich *sehe*, bin ich aber mit meinem Körper keineswegs unmittelbar verbunden. Wie aber ist diese Wahrnehmung, wie ist das Sehen von diesen Prämissen aus zu erklären? In Antwort auf diese Frage begründet Demokrit seine berühmte Bildertheorie. So naiv und mechanisch sie auch bei ihm ausgeführt sein mag, ihr Prinzip liegt jeder materialistischen Erkenntnistheorie, die Widerspiegelung notwendig impliziert, zugrunde. Demokrit „läßt nun das Sehen auf Grund der Spiegelung erfolgen. Über diese aber hat er eine [122] besondere Meinung. Die Spiegelung erfolge nämlich nicht sofort in der Pupille, sondern es empfangen die Luft zwischen dem Auge und dem gesehenen Gegenstand von dem Gegenstand und dem Sehenden einen ‚Eindruck‘, indem sie sich zusammenziehe. Denn von jedem Ding erfolge ständig ein Ausfluß. Als dann spiegele sich diese, die fest und andersfarbig sei, in den Augen, die feuchter Natur seien. Und das Feste nähmen sie nicht auf, das Feuchte dagegen ließen sie hindurch“.⁵⁵ Ohne daß Körper von außen an uns herankommen, ist Wahrnehmung nicht denkbar; ohne daß „Bilder“ von außen in uns hineinkommen, ist Sehen nicht denkbar.

Der Standpunkt der atomistischen Wahrnehmungs- und Bildertheorie führt nun allerdings zu einer Schwierigkeit: Wir empfinden Warmes und Kaltes, schmecken Saures und Süßes, sehen nicht nur Schwarzes und Weißes, sondern Farbigen überhaupt. Wie ist das möglich, wenn die Dinge Atomkomplexe sind, die Atome aber nur quantitativ, vor allem durch ihre Gestalt bestimmt sind? Weiches und Hartes waren vom Standpunkt der atomistischen Physik erklärbar, nicht erklärbar aber sind Farbe, Geschmack, Temperatur. Sie sind daher für Demokrit nicht objektive Charakteristika der Dinge, sondern Resultate unserer subjektiven Sinnestätigkeit, die allerdings durch die Einwirkung der Dinge auf diese verursacht wird. Eine jeweilige Form der Atome bewirkte zwar die entsprechende Empfindung – so runde Atome das Süße, vieleckige das Zusammenziehende, glatte das Weiße, rauhe das Schwarze usw. –, aber diese Eigenschaften kommen durch die Reaktion der Seelenatome, durch Veränderung ihrer Lage zustande.

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wird John Locke diesen Gedanken von Demokrit bei der Begründung seiner Lehre von den primären, das heißt den Dingen objektiv zukommenden, und sekundären, das heißt den Dingen objektiv nicht zukommenden, sondern durch das Subjekt erzeugten, Qualitäten aufgreifen.

Bisher war nur von der Wahrnehmung die Rede. Wie aber verhält es sich mit dem *Denken*? Das Denken kann Demokrit [123] nicht hoch genug einschätzen, ist doch seine Erkenntnis, daß es in Wahrheit nur Atome und Leere gibt, nicht aus der Wahrnehmung, sondern allein aus dem Denken gewonnen worden.

Aber auch bei der Beantwortung dieser Frage bleibt Demokrit auf den Positionen der materialistischen Atomistik. Wahrnehmung und Denken sind insofern nicht verschieden, als beide mit der Veränderung des menschlichen Körpers verbunden sind, die durch die Einwirkung der Dinge, insbesondere der „Bilder“ hervorgerufen wird: „Über das Denken hat er nur soviel gesagt, daß es ‚erfolgt, wenn die Seele sich hinsichtlich ihrer Mischung in dem rechten Maßverhältnis befindet‘ ... eine Auffassung, die vielleicht für ihn auch vernünftig ist, wo er die Seele als körperlichen Stoff auffaßt.“⁵⁶

Demokrit bleibt allerdings bei der Feststellung, daß es eine Gemeinsamkeit von Wahrnehmung und Denken gibt, nicht stehen. Er sieht auch den Gegensatz, den Streit *zwischen Wahrnehmung und*

⁵⁵ 97 Theophrast: Von der Sinneswahrnehmung 50 = 68 A 135.

⁵⁶ 89 Theophrast: Von der Sinneswahrnehmung 58 = 68 A 135.

Denken, der ihm – wie es scheint – schwer zu schaffen gemacht hat. Die Wahrnehmung zeigt uns die bunte (oder auch graue), süße (oder auch bittere), warme (oder auch kalte) Welt der Dinge. Die Sinne aber sind, so Demokrit, in Finsternis gehüllt. Erst jenseits von ihnen, im Denken, erscheint das Licht der Wahrheit: Es gibt nur Atome und das Leere.

Andererseits folgt aus den atomistischen Prämissen der notwendige Schluß, daß alles Erkennen seine Grundlage in der Wahrnehmung hat.

Die Vermutung liegt nahe, daß die Fragmente des Demokrit, die einen stark *skeptischen* Anflug haben, gerade in dieser Schwierigkeit einen ihrer Gründe haben. Demokrit erklärt, „daß es ein Problem bleibt, zu erkennen, wie jedes Ding in Wirklichkeit beschaffen ist“.⁵⁷ Es wird von ihm oft dargelegt, „daß wir nicht erkennen können, wie in Wirklichkeit ein jedes Ding beschaffen oder nicht beschaffen ist“.⁵⁸ „Wir erkennen in Wirklichkeit nichts der Wahrheit gemäß, sondern nur, was sich entsprechend der jeweiligen Verfassung unseres Körpers und den in ihn eindringenden oder entgegenwirkenden <Wahr-[124]nehmungsbildern> wandelt.“⁵⁹ „In Wirklichkeit erkennen wir nichts; denn die Wahrheit liegt in der Tiefe.“⁶⁰

Aus diesen Fragmenten auf einen prinzipiellen Skeptizismus schließen zu wollen, ist jedoch nicht gerechtfertigt. Einmal ist es die feste Überzeugung Demokrits, daß seine Atomtheorie durchaus wahre Erkenntnis zum Ausdruck bringt; zum anderen ist uns ein Bericht von Galen überkommen, der Demokrits Lösung des Streites zwischen Wahrnehmung und Denken andeutet: „Denn wer nicht einmal anzufangen vermag ohne die sinnliche Gewißheit, wie könnte der Glauben verdienen, wenn er sich gerade gegen die, von der er seine Grundlagen nahm, auflehnte? Das wußte auch Demokrit; daher ließ er, als er den Sinnenschein verworfen hatte – indem er erklärte: ‚Farbe gibt es nur der herkömmlichen Meinung nach und ebenso Süß und Bitter; in Wirklichkeit gibt es nur die Atome und das Leere‘ –, die Sinne zum Verstande folgendermaßen sprechen: ‚Du armseliger Verstand, von *uns* hast du deine Gewißheiten genommen und nun willst du uns damit niederwerfen? Dein Sieg ist dein Fall!“⁶¹ Offenbar war Demokrit zu der Auffassung gelangt, daß die Erkenntnis der Dinge zwar von der Wahrnehmung ausgehen, aber über sie hinaus zum Denken fortschreiten müsse, daß das Denken die Verbindung zu seiner Grundlage, der Wahrnehmung, nicht verlieren dürfe. Diese Vermittlung von Wahrnehmung und Denken würde auch jener Vermittlung entsprechen, die Demokrit gegen die Eleatik anstrebte, die das In-Wahrheit-Seiende und das In-der-Meinung-Seiende schroff und unvermittelt gegenüberstellte. Seins- und Erkenntnislehre bedingen und begründen einander gegenseitig bei Demokrit, so wie in jeder konsequenten Philosophie.

Sicher ist der Charakteristik von Marx, daß Demokrit vor allem Naturforscher war, zuzustimmen. Es darf darüber nur nicht vergessen werden, daß er Grieche und dazu Enzyklopädist war. Das gesellschaftliche Leben fällt daher keineswegs aus seinem Gesichtskreis heraus.

[125] Götter kommen im atomistischen Weltbild des Demokrit nicht vor. Das Denken und Handeln seiner Zeitgenossen wird aber von Göttervorstellungen mitbestimmt. Woher kommen diese Vorstellungen? „Es gibt Denker, die meinen, daß wir Menschen auf Grund der wunderbaren Vorgänge im Kosmos zur Vorstellung von Göttern gekommen seien. Dieser Meinung scheint auch Demokrit zu sein, wenn er sagt: Als die Menschen der Vorzeit die Vorgänge in der Höhe sahen, wie Donner und Blitz, das Zusammentreffen von Sternen und die Verfinsterungen von Sonne und Mond, da gerieten sie in Furcht, weil sie glaubten, von diesen Erscheinungen seien göttliche Wesen die Urheber.“⁶² Die aus dem Nichtwissen um die Naturvorgänge entspringende Furcht ist also die Quelle der Göttervorstellungen.

Mit „nüchternen Augen“ betrachtet Demokrit das Werden der menschlichen Kultur. Nach dem Bericht des Diodor soll Demokrit angenommen haben, daß die Menschen anfangs in Horden lebten und

⁵⁷ 114 fr. 8.

⁵⁸ 116 fr. 10.

⁵⁹ 115 fr. 9.

⁶⁰ 117 fr. 117.

⁶¹ 119 fr. 125.

⁶² 63 Sextus Empiricus IX 24 = 68 A 75.

ihre Lebensweise sich kaum von der der Tiere unterschied. Die Not und die Furcht, die sie zusammenhielt, gebar auch die Verständigung. „Da aber ihre Laute undeutlich und verworren waren, hätten sie allmählich die Worte artikuliert und hätten miteinander Bezeichnungen für jedes Ding festgesetzt und so sich selber die Verständigung über alle Dinge ermöglicht. Während solche Vereinigungen auf der ganzen bewohnten Erde entstanden, hätten sie nicht alle eine gleichlautende Sprache gehabt, da die einzelnen <Horden> auf das Geratewohl ihre Ausdrücke vereinbart hatten. Daher habe es auch alle möglichen Eigentümlichkeiten von Sprachen gegeben.“ Die gemeinsame Erfahrung machte die Menschen klug. So gingen sie zur Vorratswirtschaft über. „Und wie dann der Gebrauch des Feuers und die anderen nützlichen Einrichtungen nach und nach entdeckt waren, da wären auch die Künste und Gewerbe erfunden worden und die andern Einrichtungen, die das Leben der Allgemeinheit fördern könnten.“⁶³ *Die Not ist für Demokrit die Lehrmeisterin der Menschen, und die Kultur das Werk ihrer Hände und ihres Verstandes.* Die Menschen [126] waren hierbei Schüler der Tiere: „so der Spinnen beim Weben und Nähen, der Schwalbe beim Hausbau, der Singvögel ... beim Gesang“.⁶⁴ Während die einen Künste direkt aus der Not heraus entstanden sind, sind andere erst entstanden, als die Bedürfnisbefriedigung bereits einen gewissen Grad erreicht hatte: „Demokrit, nicht nur einer der größten Naturforscher unter den alten Denkern, sondern auch auf dem Gebiet der Geschichte mehr als irgendeiner bewandert, behauptet, die Musik sei eine jüngere Kunst. Er gibt auch den Grund für seine Ansicht an: nicht die Not habe sie hervorgebracht, sondern sie sei erst aus dem Überfluß geboren.“⁶⁵

So interessant die oft unterschlagenen Reflexionen Demokrits über Geschichte auch sind, als echter Bürger der Polis erweist er sich mit folgender Feststellung: „*Von allen Angelegenheiten muß man die des Staates als die wichtigsten erachten*, die Frage nämlich, wie er gut regiert wird ... Denn ein wohlregierter Staat ist die großartigste Einrichtung; denn alles ist darin beschlossen: gedeiht er, gedeiht alles; stürzt er zusammen, stürzt alles zusammen.“⁶⁶ Dabei läßt Demokrit keinen Zweifel daran, daß ein „wohlregierter Staat“ ein *demokratischer* ist. „Die Armut in einer Demokratie ist um so viel besser als das sogenannte ‚Glück‘ am Hofe der Mächtigen, wie die Freiheit besser ist als ein Sklavendasein.“⁶⁷ Seine Fragmente zur Ethik und Pädagogik zeugen deutlich von einer demokratischen Grundhaltung. Das maßvolle, auf das Allgemeinwohl gerichtete Handeln stellt er der maßlosen Gier nach Reichtum gegenüber. „Das beste für den Menschen ist es, sein Leben so hinzubringen, daß er, soweit nur immer möglich, wohlgemut ist und sich möglichst wenig grämt. Das aber wird der Fall sein, wenn er seine Freuden nicht in vergänglichen Dingen sucht.“⁶⁸

[127]

⁶³ 278 Diodor I 8.

⁶⁴ 281 fr. 154.

⁶⁵ 282 fr. 144.

⁶⁶ 234 fr. 252.

⁶⁷ 239 fr. 251.

⁶⁸ 164 fr. 189.

Fünfte Vorlesung: Sind die Sophisten nicht besser als ihr Ruf?

Mit Demokrit war uns ein Denker entgetreten, dessen Trachten – wie das der ihm vorangegangenen Denker – auf Erkenntnis des großen und kleinen Kosmos, also auf *objektives* Wissen, aus war. Objektives Wissen erschien ihm, ebenso wie Heraklit, als selbstverständliche Voraussetzung für maßvolle, weise Lebensführung.

Der *Sophistik* ging es ebenfalls um Tugend und Weisheit. Sie ist nicht als philosophische Schule zu bezeichnen, zu unterschiedlich, ja gegensätzlich waren ihre Lehren. Sie war vielmehr eine geistige Strömung, deren Vertreter sich durch gemeinsame Grundhaltungen, vor allem durch gleiche Funktionen, auszeichneten.

Es ist die *Art ihrer Begründung*, die die Sophistik von den vorangegangenen Philosophien unterscheidet. Das weithin [128] anzutreffende Schema bürgerlicher Philosophiegeschichtsschreibung, wonach die Denker von Thales bis Demokrit die Natur zum Gegenstand philosophischen Denkens machten, die Sophisten aber die ersten waren, die über den Menschen als soziales moralisch handelndes und erkennendes Wesen philosophierten, verzerrt die Sicht auf die griechische Philosophieentwicklung.

Philosophie hat nie nur den Gegenstand, sondern immer auch die Beziehung des Subjekts zu diesem Gegenstand reflektiert. Ohne Selbstbewußtsein gibt es keine Philosophie. Während allerdings die vorsophistischen Philosophen im Subjekt-Objekt-Verhältnis dem Objekt das Primat zuschreiben, fassen die Sophisten das Subjekt als das Primäre. Heraklits Grundsatz: „Die Einsicht ist die größte Tugend, und Weisheit ist es, Wahres zu reden und gemäß der Natur zu handeln, indem man auf sie hört“¹, und der Hauptsatz des größten Sophisten, Protagoras, „der Mensch sei der Maßstab aller Dinge, der Seienden, daß sie sind, der Nichtseienden, daß sie nicht sind“², drücken diese Differenz präzise aus.

Die historische Stellung der Sophistik ist also nicht dadurch charakterisiert, daß hier erstmalig über Subjektivität reflektiert wird, vielmehr dadurch, daß der *Mensch zum Ausgangs- und Zentralpunkt der Philosophie* gemacht wird. *War bisher das Gesetz des objektiv Seienden der Maßstab, an dem Subjektivität gemessen wurde, so erscheint nunmehr der Mensch als Maßstab aller Dinge.*

Die so charakterisierte *Wende zur Subjektivität, ja zum Subjektivismus*, hat bedeutsame Konsequenzen – sowohl in positiver wie in negativer Hinsicht. Bevor wir jedoch diese darstellen, muß die Frage nach den *Ursachen dieser Wende* beantwortet werden.

Einmal liegt eine Ursache für diese Wende in der bisherigen Philosophie selbst. Von Thales bis Demokrit war das philosophische Denken von der Voraussetzung ausgegangen, daß Erkennen die Wahrheit über das Wesen des Seienden aufzufinden habe, daß sich das subjektive Erkennen nach dem [129] objektiven Gegenstand richten müsse. Nun lehrten aber die Philosophen über ein und denselben Gegenstand sehr Verschiedenes. Zwei einander widersprechende Sätze über ein und denselben Gegenstand können unmöglich beide wahr sein. Die Sophisten finden jedoch bei den Philosophen keinen Maßstab, an dem ihre Sätze geprüft werden könnten. Im Objekt könne dieser Maßstab nicht liegen, denn die je verschiedenen Philosophen berufen sich ja gerade in verschiedener Weise auf das Objekt. Der Maßstab, das Kriterium, könne also nur im *Subjekt* liegen. Liegt er aber im Subjekt, dann folge daraus, daß das Sein so ist, wie wir es wahrnehmen und denken. Die Wahrnehmung, das Denken befinde darüber, was wahres Sein ist: Wir denken das Sein nicht so, wie es ist, sondern wie wir es denken, so ist es.

Die von den Sophisten vollzogene Wende ist jedoch allein aus den Widersprüchen, die im philosophischen Erkenntnisprozeß auftreten, nicht zu erklären. Es sind wesentliche Veränderungen im gesellschaftlichen Sein selbst, die Veränderungen im philosophischen Bewußtsein hervorrufen. Von diesen Veränderungen kündigt zunächst das historische Faktum, daß mit der Sophistik *Philosophie* erstmals zur *Ware* wird. Die Sophisten sind Weisheitslehrer; sie vermitteln Bildung, lehren Tugend,

¹ 50 fr 112.

² Platon: Theätet 151 E f. = fr. 1.

unterrichten in Rhetorik und werden dafür gut bezahlt. „Ich weiß ja“, so schreibt Platon, „daß sich auf Grund dieser ‚Weisheit‘ der *eine* Mann Protagoras mehr Geld erworben hat als Phidias, der so anerkannt schöne Werke geschaffen hat – und zehn andere Bildhauer zusammen.“³

In Dialog „Protagoras“ des Platon schildert der berühmte Sophist seine Tätigkeit mit folgenden Worten: „Man lernt bei mir Wohlüberlegtheit in seinen häuslichen Angelegenheiten: wie man am besten sein eigenes Hauswesen verwaltet, und, was die Angelegenheiten des Staates betrifft, wird man bei mir so ausgebildet, daß man möglichst befähigt wird, an der Regierung des Staates in Wort und Tat mitzuwirken.“ Daraufhin Sokrates: „Du meinst offenbar die Kunst der *Politik* und versprichst, deine Jünger zu guten Staatsbürgern zu machen.“ Protagoras: ‚Gerade *das*, o Sokrates, ist der Sinn des Ver[130]sprechens, das ich zu geben pflege.‘ ... Sokrates: ‚Dadurch, daß du dich selber öffentlich vor ganz Griechenland als Weisheitslehrer angepriesen hast, hast du dich für einen Lehrmeister der Bildung und Tugend erklärt, es auch als erster für anständig gehalten, hierfür ein Honorar zu nehmen.“⁴

Platon gibt keineswegs eine wohlwollende Erklärung des Wortes Sophist: „Zuerst wurde das Wort ‚Sophist‘ für einen Mann gebraucht, der auf junge und reiche Leute Jagd machte und sich dafür Lohn bezahlen ließ, sodann für einen Kaufmann, der Kenntnisse der Seele importierte, und drittens für jemanden, der ebensolche Kenntnisse als Krämer verhökerte, viertens für einen Mann, der uns selber seine eigenen Geistesprodukte verkaufte. Fünftens meinte es einen Wettkämpfer in der Kunst des Redekampfes, einen Mann also, der sich die ‚Streitkunst‘ als Feld seines Ehrgeizes erkoren hatte. Der sechste Gebrauch ist freilich zweifelhaft; trotzdem rechnen wir ihn hier mit, indem wir ihm einräumen, daß er einen Mann bezeichne, der die Seele von Meinungen reinigt, die der <wahren> Erkenntnis hinderlich sind.“⁵

Der Streit über den „Wert“ der Ware, die die Sophisten verhökern, ist hier noch nicht zu entscheiden; es geht zunächst um den *Gebrauchswert*. Dieser aber muß, gemessen am Umsatz und am Gewinn, erheblich gewesen sein. Folglich müssen auch entsprechende *Bedürfnisse* existiert haben, die die Sophisten zu befriedigen vermochten.

In der Tat treiben sich entwickelnde Warenproduktion, der damit verbundene Binnen- und Außenhandel, die demokratischen Staats- und Rechtsverfassungen das Bedürfnis nach Bildung hervor, nach ökonomischem und politischem Wissen, nach der Fähigkeit, seine Worte überzeugend und angenehm zu setzen. Es ist nicht zu vergessen, daß die Sophistik in der Blütezeit der demokratischen Polis entstand und wirkte.⁶

Auf dem Markt, in der Volksversammlung, vor Gericht wird die „*Macht des Wortes*“ eine Realität. Wer seine Ware durch [131] geschickte Worte an den Mann bringen kann, ist besser dran als derjenige, der den potentiellen Käufer nicht anzusprechen vermag. Wer in der Volksversammlung durch wohlgesetzte Rede seine Interessen als die der Allgemeinheit darzustellen vermag, wird mehr überzeugen als jener, der nur zusammenhangloses Zeug stammelt. Vor Gericht ist selbstverständlich derjenige im Vorteil, der sein wirkliches oder vermeintliches Recht mit Argumenten zu verteidigen weiß, als jener, der sich verhaspelt, sich in Widersprüche verstrickt und schon daher den Richtern verdächtig wird.

Das Bedürfnis nach Bildung, eine Voraussetzung der Redekunst, entsteht in den konkret-historischen Bedingungen der griechischen Polis und wird von den Sophisten gegen Bezahlung befriedigt.

Als Persönlichkeit wird derjenige angesehen, dessen Wort und Stimme etwas gilt. Gilt mein Wort, werde ich als Persönlichkeit anerkannt. Dieses Selbstbewußtsein steigert sich in der demokratischen Polis insofern, als meine Rede und meine Stimme mitentscheidend für die Politik des Staates sind. Meine Stimme ist um so gewichtiger, je überzeugender meine Rede ist. Überzeugendes Reden will gelernt sein. Die Lehrer, die dieses Geschäft am besten verstehen, sind die teuersten. Je gewichtiger

³ 21 Platon: Menon, 91 D E = 74 A 8.

⁴ 20 Platon: Protagoras 317 B ff.

⁵ 2 Platon: Der Sophist 231 D = 37 b 2.

⁶ Siehe: Kulturgeschichte der Antike, Bd. 1, Griechenland, Berlin 1976, S. 171 ff.

meine Stimme, um so stärker mein Bewußtsein, daß Entscheidungen von mir abhängen. Erst dieser Bewußtseinszustand macht die von den Sophisten gestellte Frage möglich, ob denn wohl das Staatsgesetz das Übermächtige sei, dem sich das Individuum zu unterwerfen habe, oder ob nicht vielmehr das Gesetz Ausdruck des Willens der Menschen sei; ob das Gesetz Maßstab sei, an dem der Mensch zu messen ist, oder ob nicht vielmehr der Mensch das Maß der Gesetze sei.

Die Entwicklung der Warenproduktion, die damit verbundene Polarisierung von Reichtum und Armut, die demokratischen Staats- und Rechtsverhältnisse erzeugen ein Selbstbewußtsein des reichen Politen, dem weder Götter noch Naturgesetze Maßstab seines Handelns sind. Sein Handeln erklärt er allein aus seinem Willen heraus. Wie er die Dinge ansieht, so sind sie. Er selbst ist das Maß aller Dinge. Dieses egoistische, individualistische Selbstbewußtsein tritt in Gegensatz zum religiösen und moralischen Überbau, wie er aus [132] vordemokratischen Zeiten, die keine entwickelte Warenproduktion kannten, überkommen war. Diesem Selbstbewußtsein kommen die Sophisten entgegen, ihm verleihen sie philosophischen Ausdruck. Die Kritiken des Sokrates, des Platon und des Aristoteles an der Sophistik zielen nicht nur auf einzelne Lehren, sie sind letztlich immer gegen die bezeichnete Grundhaltung gerichtet.

Freilich spüren die Sophisten, daß es mit der Selbstherrlichkeit des Menschen in der warenproduzierenden Wirtschaft und der demokratisch verwalteten Gesellschaft, die Sklaven selbstverständlich von allen Rechten ausschließt, nicht gar so weit her ist. Die Übel, die Abhängigkeit erzeugen, werden daher positiv uminterpretiert. Diesem Scheinoptimismus entspricht genau das von Aristoteles angeprangerte „Scheinwissen“.

Beginnen wir die Darstellung der Lehren einzelner Sophisten mit *Protagoras von Abdera* (481–411 v. u. Z.), der in vielen griechischen Städten lehrte, dessen Ruhm, ein glänzender Redner zu sein, selbst in Athen Eindruck machte. Er vermochte es, wie die Alten berichten, durch Reden aus einer schwachen Sache eine starke, aus einer häßlichen eine schöne, aus einer liederlichen eine tugendhafte zu machen. Was er selbst konnte, versuchte er, seine Schüler zu lehren. Das machte ihn reich. Das Instrument aber, mit dem er seinen Reichtum erwarb, war die Sprache. Was Wunder, wenn er dieser besondere Aufmerksamkeit zollte. Er war einer der ersten *Grammatiker*.

Ruhm, Reichtum, glänzende Rhetorik und günstige Verbindungen zu Perikles nutzten ihm allerdings wenig in dem Prozeß, den die Altgläubigen in Athen gegen ihn wegen Götterleugnung anstrebten. In der Tat hatte er geschrieben: „*Von den Göttern vermag ich nichts festzustellen, weder, daß es sie gibt, noch, daß es sie nicht gibt, noch, was für eine Gestalt sie haben; denn vieles hindert ein Wissen hierüber: die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens.*“⁷ Protagoras wurde verurteilt, entzog sich aber der Strafe durch Flucht.

Von den Göttern sei also nichts festzustellen, was aber könne von den *äußeren Dingen* gewußt, fixiert, festgemacht werden? [133] In objektiver Hinsicht sei keinerlei Wissen über die Dinge möglich. Dieser Schluß folgt für Protagoras aus zwei Prämissen: Die Dinge sind, wie Heraklit gelehrt hatte, im ständigen Fluß. Dieses Fließen faßt Protagoras allerdings mehr im Sinne des Kratylos, des ersten Lehrers von Platon, als im Sinne des Heraklit. Letzterer hatte gelehrt, daß man nicht zweimal in ein und demselben Flusse baden könne; Kratylos, die Relativität verabsolutierend, die Heraklit dialektisch faßte, behauptete, man könne nicht einmal in ein und demselben Flusse baden. Die zweite Prämisse besteht in dem sensualistischen Ausgangspunkt des Protagoras, wonach all unser Wissen über die äußeren Dinge aus der Wahrnehmung entspringe.

Der Fluß meiner Wahrnehmungen stimme aber mit den Fließen der Dinge keineswegs zusammen. Zwar rühre der Fluß meiner Wahrnehmungen von den fließenden Dingen her, aber über die Dinge könne ich nur wissen, *wie sie zum Zeitpunkt meiner Wahrnehmung für mich waren*. Damit wird allgemeingültiges Wissen über Gegenstände ausgeschlossen; denn die Wahrnehmungen sind bei den verschiedenen Individuen verschieden, ja selbst dasselbe Individuum hat zu verschiedener Zeit verschiedene Wahrnehmungen.

⁷ 18 fr. 4.

Wenn wahr aber nur das ist, was das Subjekt zum gegebenen Zeitpunkt von den fließenden Dingen wahrnimmt und in Worten ausdrückt, wenn also das Kriterium der Wahrheit im Subjekt selbst liegt, dann folgt daraus, daß gegensätzliche Wahrnehmungen und Sätze gleichberechtigt sind. Der Wind ist kalt, sagt A. B sagt zum gleichen Zeitpunkt: Der Wind ist warm. Da über die objektive Temperatur des Windes nichts auszumachen ist, müssen beide Sätze als wahr gelten. Von diesem Standpunkt aus kann auch zwischen Traumerscheinungen und realen Erscheinungen nicht mehr unterschieden werden. Mehr noch: Mit der objektiven Wahrheit wird auch der Irrtum ausgeschlossen. Der Satz: Irren kann man auf vielfältige Weise, die Wahrheit ist nur eine, könnte von Protagoras direkt auf den Kopf gestellt werden: Da die Wahrheit nur subjektiv ist, daher auch vielfältig und widersprüchlich, ist irren ausgeschlossen.

Platon berichtet, daß Protagoras seinen erkenntnistheoretischen Relativismus wie folgt verteidigt hat: „Ich behaupte [134] also, daß es mit der Wahrheit so steht, wie ich es geschrieben habe: daß nämlich ein jeder von uns Maßstab des Seienden und des Nichtseienden ist; daß sich aber der eine vom anderen tausendfach eben darin unterscheidet, daß dem einen die Dinge anders erscheinen und sind als dem andern. Und ich bin weit davon entfernt, zu leugnen, daß es Weisheit und weise Männer gäbe, vielmehr nenne ich auch eben diejenigen weise, der einen von uns, dem etwas schlimm erscheint und ist, dadurch, daß er ihn umstimmt, dies als gut erscheinen und sein läßt. ... Doch glaube ich, daß ein Mensch mit guter Seelenverfassung bewirkt, daß jemand, der infolge seiner schlechten Seelenverfassung dementsprechende Vorstellungen hat, ‹anstatt dieser› gute bekommt, die eben manche infolge ihrer Unwissenheit für ‚wahr‘ erklären. Ich dagegen nenne zwar die einen besser als die andern, wahrer aber keine.“⁸

Wissen, das nach Protagoras nur subjektives sein kann, hat jeder, Weisheit aber kann er sich erwerben, wenn er sich von den Sophisten umstimmen läßt.

Über die hier aufbrechende wesentliche Differenz von Wissen und Weisheit wird gleich zu sprechen sein. Zuvor ist jedoch auf eine Tendenz aufmerksam zu machen, die jedem absolut gefaßten, antidi-alektischen Relativismus innewohnt: die Tendenz zum Nihilismus.

Diese Tendenz hat – ob im Ernst oder ob nur eine Denkmöglichkeit ausprobierend, bleibt dahingestellt – *Gorgias von Leontinoi* (um 483–375 v. u. Z.) ausgesprochen, der schon als reifer Mann (427 v. u. Z.) als Gesandter seiner Heimatstadt nach Athen kam und hier durch seine Redekunst großen Eindruck machte.

Ohne auf die an Zenon, den Eleaten, erinnernden Beweisführungen einzugehen, sind hier nur seine Grundthesen anzuführen: Hatte Heraklit das Werden als die Einheit von Sein *und* Nichtsein gefaßt, hatten die Atomisten gelehrt, daß das Sein das Sein der Atome, das Nichtsein aber der leere Raum ist, in dem die Atome sich bewegen, hatten die Eleaten den rigorosen Satz geprägt: Das Sein ist, das Nichtsein ist nicht, so stellt Gorgias allen diesen Lehren seine fünf Thesen gegenüber: [135]

1. Das Nichtseiende gibt es überhaupt nicht.
2. Es existiert aber auch das Seiende nicht.
3. Daß es aber auch nicht beides ist, seiend und nichtseiend zugleich, läßt sich leicht erschließen.
4. Wenn es aber auch etwas geben sollte, so ist es doch für den Menschen unerkennbar und unvorstellbar.
5. Und wenn es auch durch das Denken erfaßt werden könnte, wäre es doch einem anderen nicht mitteilbar.

Wer „den Maßstab der (Erkenntnis) leugnet“⁹, darf sich über diese nihilistischen Folgerungen nicht wundern.

⁸ 13 Platon: *Theätet* 166 D ff. (Zweite Hervorhebung – d. Verf.)

⁹ 1 Sextus Empiricus VII 65 ff. = fr. 3.

Hätten die Sophisten allein den Maßstab des Wissens in Frage gestellt und demzufolge Relativismus und schließlich Nihilismus gelehrt, so bliebe nur, festzustellen, daß sie damit erstmalig die zweite Seite der Grundfrage der Philosophie problematisierten: Wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst? Ist unser Denken imstande, die wirkliche Welt zu erkennen, vermögen wir in unseren Vorstellungen und Begriffen von der wirklichen Welt ein richtiges Spiegelbild der Wirklichkeit zu erzeugen?

Die Wahrheitskonzeption des Protagoras führt jedoch zu einer neuen Fassung des Weisheitsbegriffs, und diese bringt Fragestellungen hervor, wie sie in dieser Form bisher nicht aufgetreten waren.

Bisher war – es sei nur an Heraklit erinnert – Wahrheit immer als konstitutives Moment von Weisheit gefaßt worden. Dies ist nun bei Protagoras keineswegs mehr der Fall. Wenn jeder seine Wahrheit besitzt, aber durchaus nicht jeder ein Weiser ist, dann kann Wahrheit nicht mehr als ausgezeichnete Bestimmung für Weisheit gelten. Was aber unterscheidet dann den Weisen vom Nichtweisen? Die Fähigkeit, aus jeder Sache das Beste für sich und für die Polis zu machen.

Daß der Nutzen dergestalt ins Zentrum von Weisheit rückt, harmoniert nicht nur mit dem Satz vom Menschen als Maß aller Dinge, sondern vielmehr noch mit den bereits charakterisierten ökonomischen, sozialen und politischen Bedingungen, aus denen die Sophistik erwuchs.

[136] Der Bezug auf den Nutzen führt die Sophisten einerseits zu der Einsicht in die gesellschaftliche Bedingtheit, in die Relativität ethischer und rechtlicher Normen. Da diese Einsicht aber andererseits weder erkenntnistheoretisch gestützt noch auf Erkenntnis historischer Gesetze gegründet werden konnte, ist die Differenz zwischen erkenntnistheoretischem und ethischem Relativismus nicht so groß, wie es ihre Berufung auf das Naturrecht glauben machen könnte.

In theoretischer Hinsicht besteht das Progressive der Sophisten vor allem darin, daß ihre Voraussetzungen „aufklärerische“¹⁰ Gedanken möglich machten, die tradierte Religions-, Moral-, Staats- und Rechtsauffassungen in Frage stellten.

Prodikos von Keos (erste Hälfte des 5. Jahrhunderts v. u. Z.), dem die bekannte Parabel über Herakles am Scheidewege zugeschrieben wird¹¹, akzentuierte in seiner atheistischen Religionskritik gerade die Rolle des *Nutzens*: „Prodikos von Keos behauptet, daß die Menschen der Urzeit Sonne und Mond, Flüsse und Quellen und überhaupt alles, was für unser Leben von Nutzen ist, wegen des von ihnen gespendeten Nutzens für Götter gehalten hätten, wie z. B. die Ägypter den Nil, und daher sei das Brot für die Göttin Demeter gehalten worden, der Wein für den Gott Dionysos, das Wasser für Poseidon, das Feuer für Hephaistos und dementsprechend jedes Ding, das <den Menschen> nützlich war ... Männer, die den Beinamen des Gottlosen erhielten, wie Euhemeros ... Diagoras von Melos und Prodikos von Keos und Theodoros, behaupteten, daß es keinen Gott gäbe ...“¹²

Kritias aus Athen (um 460–403 v. u. Z.), politischer Führer der Oligarchie, einer der dreißig Tyrannen, militanter Gegner [137] der Demokratie, Onkel des Platon, ist zwar selber nicht als Sophist aufgetreten, aber seine Gedanken entsprechen den sophistischen Auffassungen. Seine religionskritischen Gedanken waren weit besser als seine politischen Taten und seine moralische Haltung. Diese Gedanken hat er in seinem Drama „Sisyphos“ so ausgedrückt: „Es gab einmal eine Zeit, da war das Leben der Menschen jeder Ordnung bar, ähnlich dem der Raubtiere, und es herrschte die rohe Gewalt. Damals wurden die Guten nicht belohnt und die Bösen nicht bestraft. Und da scheinen mir die Menschen sich Gesetze als Zuchtmeister gegeben zu haben, auf daß das Recht in gleicher Weise über alle herrsche und den Frevel niederhalte. Wenn jemand ein Verbrechen beging, so wurde er nun gestraft. Als so die Gesetze hinderten, daß man offen Gewalttat verübte, und daher nur insgeheim gefrevelt wurde,

¹⁰ Die „Aufklärung“ der Sophistik weist ohne Zweifel analoge Merkmale zur europäischen Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts auf: Religions- und Gesellschaftskritik, Naturrecht, Gleichheitsforderungen, Erziehungskonzeption. Aber natürlich darf über den Analogien die wesentliche Verschiedenheit in der sozialökonomischen und historischen Grundlage nicht übersehen werden.

¹¹ Die Wahl eines Jünglings zwischen Tugend und Laster ist der Inhalt der Parabel „Herakles am Scheidewege“. (Siehe: Prodikos, 8 Xenophon, Sokratische Denkwürdigkeiten II, 1,21 ff. = Prodikos fr. 2.)

¹² 10 Sextus Empiricus IX 18 (unter 77 B 5).

da scheint mir zuerst ein schlauer und kluger Kopf die Furcht vor den Göttern für die Menschen erfunden zu haben, damit die Übeltäter sich fürchteten, auch wenn sie insgeheim etwas Böses taten oder sagten oder ‹auch nur› dächten. – Er führte daher den Gottesglauben ein:

Es gibt einen Gott, der ewig lebt, voll Kraft, der mit dem Geiste sieht und hört und übermenschliche Einsicht hat; der hat eine göttliche Natur und achtet auf dies alles. Der hört alles, was unter den Menschen gesprochen wird, und alles, was sie tun, kann er sehen. Und wenn du schweigend etwas Schlimmes sinnst, so bleibt es doch den Göttern nicht verborgen. Denn sie besitzen eine übermenschliche Erkenntnis. – Mit solchen Reden führte er die schlaueste aller Lehren ein, indem er die Wahrheit mit trügerischem Worte verhüllte. Die Götter, sagte er, sie wohnen dort, wo es die Menschen am meisten erschrecken mußte, von wo, wie er wußte, die Angst zu den Menschen herniederkommt wie auch der Segen für ihr armseliges Leben: aus der Höhe da droben, wo er die Blitze zucken sah und des Donners grauses Krachen hörte, da, wo des Himmels gestirntes Gewölbe ist, das herrliche Kunstwerk der Zeit, der klugen Künstlerin, von wo der strahlende Ball des Tagesgestirns seinen Weg nimmt und feuchtes Naß zur Erde herniederströmt. Mit Ängsten solcher Art schreckte er die Menschen und wies so passend und wohlbedacht der Gottheit [138] an geziemender Stätte ihren Wohnsitz an und tilgte den ungesetzlichen Sinn durch die Gesetze ... So hat jemand, glaube ich, zuerst die Menschen glauben gemacht, daß es ein Geschlecht von Göttern gibt.“¹³

Wird der Versuch unternommen, das Entstehen von Religion auf natürliche Weise zu erklären, so ist immer schon ein ihr entgegengesetztes Verhältnis vorausgesetzt. Dieses kritische Verhältnis zur Religion ergibt sich in der Sophistik daraus, daß sie den Menschen ins Zentrum all ihrer Reflexionen stellt. Wo der Mensch aber alles ist – wie es später in seltener Übereinstimmung und im direkten Gegensatz zueinander Augustinus und Feuerbach ausdrücken werden –, ist Gott nichts.

Wo aber Gott nicht ist, erhebt sich als zentrale Frage: Was ist der Mensch? Da Götter ausgeschlossen sind, kann er zunächst nur als Naturwesen erscheinen. Nun sind aber die Sophisten viel zu sehr Politen, um den Menschen als außerhalb der Gesellschaft existierend denken zu können. Die Frage, die sich für sie ergibt, ist gerade, *ob die gegebene Gesellschaft der Natur des Menschen entspricht*. Wie das Maß aller Dinge der Mensch ist, so ist er auch der Maßstab, an dem die Gesellschaft, ihre Normen, Sitten und Gesetze zu messen sind.

Aus der Natur des Menschen wird ein *Naturrecht* hergeleitet, das als primär den im Staate geltenden Gesetzen gegenübergestellt wird.

Dieser erstmals in der Sophistik entwickelte Gedanke war in der Tat *epochemachend*. Gesellschaftskritik hatte ihre Grundlage in der Natur des Menschen, in seinen natürlichen Rechten gefunden. Bis in die Aufklärung der Neuzeit hinein wirkte diese Idee. Freilich ist diese schon in ihrem Anfange durch den Gegensatz von Gleichheit und Ungleichheit der menschlichen Natur charakterisiert:

Thrasymachos aus Kalcheton (zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts v. u. Z.), der von den Göttern sagte, sie kümmerten sich nicht um die Menschen, da sie doch vergessen hätten, ihnen *Gerechtigkeit* zu geben, unternimmt selber den Versuch, einen Begriff von Gerechtigkeit zu bilden. „Ich behaupte nämlich, daß die Gerechtigkeit nichts anderes ist als der Nutzen des [139] Stärkeren!“¹⁴ *Thrasymachos* beruft sich hierbei auf die Erfahrungen, die die ökonomische und politische Praxis liefert.

Kallikles (um 400 v. u. Z.), der uns nur aus Platons Dialog „Gorgias“ bekannt ist, vertritt den Gedanken des *Thrasymachos* in zugespitzter Form. Wer das erste Buch des Platonschen „Staates“ liest, dem wird nicht entgehen, daß bei *Thrasymachos* noch ein trotzig-kritischer Unterton vorhanden ist. Dieser ist bei *Kallikles* verschwunden. Er begründet die Gerechtigkeit als Herrschaft des Stärkeren durch direktes Berufen auf die Natur: „Von Natur ist allemal das Schwächere auch das Schlechtere.“ „Doch die Natur selber offenbart ja, daß es gerecht ist, daß der tüchtigere Mann mehr hat als der weniger tüchtige und der stärkere mehr als der schwächere. Daß das wirklich so ist, offenbart sich an vielen

¹³ Kritias I fr. 25.

¹⁴ 1 Platon: Staat I, 338 C = 78 A 10.

Beispielen, sowohl im Bereich der anderen Lebewesen wie bei den Menschen, in ganzen Staaten und Geschlechtern, daß in diesem Sinne entschieden ist, was gerecht ist: daß nämlich der Stärkere über den Schwächeren herrscht und mehr hat als er.“¹⁵

Der von Kallikles unter Berufung auf die Natur begründeten Herrenmoral steht jedoch eine *demokratische* Moral gegenüber.

Hippias von Elis (um 400 v. u. Z.) hat diese so ausgedrückt: „Ihr Männer, die ihr hier anwesend seid, ich glaube, daß wir alle – nicht dem Herkommen nach, sondern von Natur – miteinander verwandt und Stammesgenossen und Mitbürger sind. Denn das Gleiche ist mit dem Gleichen von Natur verwandt; das Herkommen dagegen, dieser Tyrann der Menschen, erzwingt vieles wider die Natur.“¹⁶

Der Gedanke von der natürlichen Gleichheit der Menschen und von der Differenz zwischen natürlichem Recht und den menschlichen Satzungen wird von *Antiphon* (wahrscheinlich) aus Athen (um 400 v. u. Z.) noch konkreter gefaßt: „Denn von Natur sind alle in jeder Hinsicht gleich, ob Barbaren oder Hellenen.“¹⁷ Dieser Satz enthält nicht nur die Absage an den Gedanken, wonach die Hellenen eine Sonderstellung ein-[140]nehmen, er impliziert auch die Vorstellung (besonders durch seine Begründung: „Denn wir atmen alle durch Mund und Nase in die Luft aus, und wir essen alle mit den Händen ...“¹⁸) von der natürlichen Gleichheit zwischen Freien und Sklaven.

Die bestehende Ungleichheit der Menschen ist keine naturgegebene, sondern von den Menschen bewirkte. „Es findet aber überhaupt deswegen die Untersuchung hierüber statt, weil die größte Zahl der menschlichen Satzungen im Gegensatz zur Natur gegeben ist ... Die Vorteile, die auf den <menschlichen> Gesetzen beruhen, sind Fesseln der Natur, dagegen die von der Natur gegebenen <Gesetze> sind frei ...“¹⁹

Sowohl *Hippias* wie *Antiphon* sprechen die Bedrückung des Menschen durch staatliche Satzungen klar aus („Tyrann des Menschen“, „Fesseln der Natur“). Gleichzeitig ist für sie ein Leben außerhalb der staatlichen Ordnung undenkbar. „Nichts Schlimmeres gibt es für die Menschen“, schreibt derselbe *Antiphon*, „als Anarchie.“²⁰ Der Widerspruch zwischen Naturrecht und menschlichen Satzungen ruft nun Fragen hervor, wie denn der Staat eingerichtet sein müsse, wenn er mit der Natur in Übereinstimmung kommen soll.

Antiphon sieht das Hauptmittel zur Veränderung der menschlichen Satzungen in der Pädagogik: „Das Wichtigste auf der Welt ist nach meiner Meinung *die Erziehung*.“²¹ Die Gerechtigkeit, zu der erzogen werden soll, wird jedoch in rein „opportunistischer“ Weise gefaßt: „... Gerechtigkeit nun besteht darin, daß man die Gesetze des Staates, in dem man Bürger ist, nicht übertritt. Es dürfte daher ein Mensch für sich selber am vorteilhaftesten Gerechtigkeit üben, wenn er vor Zeugen die Gesetze <des Staates> achtete, dagegen ohne Zeugen die Gesetze der Natur. Denn die Gesetze <des Staates> sind willkürlich gesetzt, die der Natur dagegen notwendig.“²²

Hippodamos von Milet (5. Jahrhundert v. u. Z.) scheint in seinem sozialphilosophischen Denken über *Antiphon* weit hinausgegangen zu sein. Nach dem Bericht des *Aristoteles* hat [141] er als erster von den Männern, die sich nicht aktiv am Staatsleben beteiligten, unternommen, „ein Bild des besten Staates zu entwerfen. Er konstruiert einen Staat, dessen Bevölkerung zehntausend Menschen zählt und in drei Stände gegliedert ist. Er setzt als einen Stand die Handarbeiter, als einen die Bauern und als dritten den Stand der Krieger, der die Waffen führt. Auch den Grund und Boden will er in drei Teile teilen, den einen als Besitz der Götter, den anderen als den des Staates und den dritten als

¹⁵ 1 Platon: *Gorgias*, 38 S. 483 a–484 d.

¹⁶ 1 Platon: *Protagoras* 337 C ff. = 79 C 1.

¹⁷ 12 Aus fr. B.

¹⁸ 12 Aus fr. B.

¹⁹ 11 Aus fr. A.

²⁰ 10 fr. 61.

²¹ 9 fr. 60..

²² 11 Aus fr. A.

Privatbesitz. Der Teil, von dessen Erträgen die Bürger den Göttern gegenüber ihre Pflichten erfüllen, soll den Göttern geheiligt sein, der Teil, von dem die Krieger ihren Lebensunterhalt bekommen, Eigentum des Staates; der dritte aber, der den Bauern gehört, soll Privatbesitz sein.²³

Mit dieser konstruierten Sozialstruktur, in der nur Handarbeiter, Bauern und Krieger, aber keine aristokratischen Stände vorkommen, sind Hippodamos' Forderungen nach einer grundlegenden Reform des Staats- und besonders des Gerichtswesens verbunden. Aus Aristoteles' Bericht ergibt sich seine Hauptforderung: „Sämtliche Behörden aber sollten vom Volk gewählt werden. Als Volk aber setzte er die drei Stände des Staates.“²⁴

Phaleas von Chalkedon, ein Demokrat wie Hippodamos, erweist sich als noch konsequenter, wenn er für einen Staat, der dem Naturrecht entsprechen will, *Gleichheit der Erziehung und des Besitzes* fordert. Es ist wiederum Aristoteles, der uns berichtet: „Einigen Denkern scheint die Hauptsache zu sein, daß die Besitzverhältnisse gut geregelt sind. Denn sie behaupten, daß sich um diese sämtliche Parteikämpfe <der Bürger> drehen. Daher hat Phaleas von Chalkedon diesen <Gesichtspunkt> als erster eingeführt. Er behauptet nämlich, es müsse der Besitz der Bürger gleich sein.“²⁵

So genial der Gedanke der Besitzgleichheit im Staate im 5. Jahrhundert ist, so naiv ist die Vorstellung von der Einführung dieser Gleichheit. Ein Ausgleich des Besitztums könnte rasch herbeigeführt werden, wenn „die Reichen <ihren Töchtern> [142] zwar eine Aussteuer geben, aber <selber> keine empfangen, die Armen dagegen <ihren Töchtern> keine geben, wohl aber eine empfangen ...“²⁶

Platons Konstruktion eines idealen Staates ist zweifellos die umfangreichste, philosophisch bedeutendste und historisch wirksamste. Keinesfalls aber ist sie die erste und einzige und schon gar nicht die historisch progressivste. Mehr noch: Ohne den Vorgang der sophistischen Fragestellung wäre sie überhaupt nicht möglich gewesen.

Wie sehr Gedanken über den „besten Staat“ „in der Luft lagen“, bezeugt auch ein Fragment eines unbekanntenen Denkers, der als *Anonymus Iamblichi* in die Geschichte eingegangen ist. Inwieweit er Sophist war, ist nicht zu entscheiden. Ohne Zweifel aber ist, daß er genau die Probleme berührte, die die Sophisten reflektierten.

Der Ausgangspunkt seiner im wesentlichen der Moral geltenden Überlegungen war die Einsicht: „Denn es ist unmöglich, daß die Menschen ohne Gesetz und Recht leben.“ Da sie nicht imstande sind, in der Vereinzelung zu leben, da die Not sie zueinander treibt, ist ihr Zusammenleben ohne gesetzlich geregelte Ordnung nicht denkbar. „Infolge dieser Zwangslage hat unter den Menschen das Gesetz und die Gerechtigkeit die Herrschaft errungen, und sie werden sich niemals umstürzen lassen. Denn sie haben eine feste Grundlage in der Natur der Dinge.“²⁷

Tugendhaft ist deshalb für den Anonymus derjenige, der „den Gesetzen und der Gerechtigkeit zum Siege verhilft. Denn das ist es ja, was die Staaten und die menschliche Gesellschaft zusammenhält“. Eine positive Bestimmung der Gerechtigkeit und gerechter Gesetze finden wir bei ihm nicht; aber er gibt Ursachen und Folgen von Ungerechtigkeit an.

Ungerechtigkeit entstehe aus der *Macht des Geldes* und aus Angst vor dem Tod. Gesetzliche Verhältnisse scheinen nach seiner Meinung solche zu sein, die den Eigennutz überwinden und „das Geld gemeinnützig“ machen. Seine Gleichheitsvorstellung drückt er in moralischer Weise so aus: „Man darf aber [143] auch nicht danach trachten, mehr als die andern zu haben, noch gar die Macht auf Grund solchen Mehrhabens für Tugend halten und den Gehorsam gegen die Gesetze für Feigheit. Denn das ist die allerschlechteste Gesinnung, und aus ihr entspringt jegliche Feindschaft gegen das Gute, jegliche Schlechtigkeit und jegliches Unheil.“

²³ 4 Aristoteles: Politik II 7, 1267 b 22 ff.

²⁴ Ebenda.

²⁵ 1 Aristoteles: „Politik II 7, 1266 a 36 ff.

²⁶ Ebenda.

²⁷ Die Zitate des Anonymus Iamblichi entstammen dem Fragment, das W. Capelle in den „Vorsokratikern“, S. 381–388, veröffentlicht.

Aus der Ungerechtigkeit entspringen die aufreibenden Parteienkämpfe, die Tyranis, „dies ungeheure und fürchterliche Übel“, der Krieg, der „zur Unterwerfung und Sklaverei führt“, der „das größte Unheil über die Menschen bringt“. Nützliche Arbeit, Harmonie im gesellschaftlichen Leben, die Herrschaft einzelner ebenso wie Herrenmoral ausschließt, und Frieden sind für Anonymus die Früchte der Gerechtigkeit.

Es ist sichtbar geworden: Die Sophisten sind besser als ihr Ruf.

[145]

Sechste Vorlesung: Sokrates und das permanente Problem der Begründung von Tugend

Wer etwas lehren will, muß sachkundig sein. Der Schmied, der einen Jungen in die Lehre nimmt, muß wissen, wie Eisen geschmiedet wird. Der Steuermann, der einem Schiffsjungen das Seemannshandwerk beibringen will, muß sein Schiff und die Tücken des Meeres kennen. Die Gymnastiklehrer und Ärzte, die ihren Nachwuchs ausbilden, müssen den menschlichen Körper und die Mittel kennen, die ihn gesund erhalten bzw. machen. Der Steinmetz Sokrates hat die Handwerkerweisheit, die Sachkunde wohl zu schätzen gewußt.

Keiner wird daran zweifeln, daß die Tätigkeit des Arztes, des Steuermannes und des Schmiedes sinnvolle Tätigkeiten sind. Nun ist der Mensch aber nicht nur Schmied oder Steuermann oder Arzt, sondern zugleich Mitglied einer Gemeinschaft, Bürger der Polis. Seine Tätigkeit hat daher nicht nur sich selbst, [146] sondern der Allgemeinheit zu dienen. Der Zweck seiner Tätigkeit ist also nicht nur vom Individuum her, sondern von der Gesellschaft bestimmt. Vom Standpunkt der Allgemeinheit wird die Tätigkeit des Individuums erst sinnvoll, wenn sie für diese gut ist. Was aber ist für das Allgemeine gut? Was ist das allgemeine höchste Gut? Was ist Tugend?

Die Sophisten gaben vor, Tugend zu lehren. Sokrates schließt hieraus, daß sie demnach auch wissen müssen, was Tugend ist, denn im anderen Falle wäre sie ja nicht lehrbar. Da er gesteht, nicht zu wissen, was Tugend ist, fragt er die Weisheitslehrer danach. Es werden Beispiele aufgezählt, die aber immer die Voraussetzung im dunkeln lassen, nach der gefragt wurde.

Wenn ich frage: Was ist Freundschaft?, und mir wird geantwortet: Phaidon ist ein wahrer Freund des Sokrates!, so ist das keine Antwort. Wie soll ich wissen, ob Phaidon ein wahrer Freund ist, wenn ich nicht weiß, was Freundschaft ist. Im besagten Falle messe ich ja nicht den Begriff am Gegenstand, sondern frage, ob der Gegenstand (Phaidon) dem Begriffe (Freundschaft) entspricht. Folglich muß der Begriff Freundschaft, an dem ich die Haltung des Phaidon messe, schon vorgegeben sein. Also kann der Maßstab, den ich an den Gegenstand lege, unmöglich aus dem Gegenstande selber abgelesen werden.

Sokrates stößt hier auf den wichtigen Unterschied zwischen dem theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit und ihrem praktisch-geistigen, vor allem moralischen Verhältnis zur Wirklichkeit. Das theoretische Verhältnis ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß in ihm festgestellt wird, ob der Begriff dem Gegenstand adäquat ist. Das theoretische Verhältnis findet seinen höchsten Ausdruck in den Wissenschaften, vornehmlich in den Wissenschaften über die Natur. Obgleich Sokrates der Sachkunde Anerkennung zollt, steht er naturwissenschaftlicher Erkenntnis, besonders wenn sie um ihrer selbst willen betrieben wird, mindestens gleichgültig, wenn nicht gar negativ gegenüber. Seine kritische Haltung zur griechischen Naturphilosophie wurde ja bereits charakterisiert.¹ Der Grund für diese Haltung liegt in der bemerkenswerten [147] Annahme, daß aus Naturgesetzen – selbst wenn sie erkennbar wären, was Sokrates bezweifelt – kein Moralgesetz abgeleitet werden könne. Naturerkenntnis kann, nach Sokrates, nichts zur moralischen Vervollkommnung der Menschen beitragen. Aus der Betrachtung eines Baumes könne für moralisches Handeln und Verhalten nichts gelernt werden. Typisch für seine Konsequenz war, daß er daraufhin selbst Spaziergänge in die Natur aufgegeben haben soll.

Das Denken des Sokrates zielt nicht primär auf theoretische Erkenntnis von Gegenständen, Gegenstand seines Denkens ist das *praktisch-moralische* Verhalten der Menschen. Praktisches Verhalten steht gewissermaßen im Gegensatz zum theoretischen. Wenn im theoretischen Verhalten meine Vorstellungen und Begriffe in Übereinstimmung mit dem Gegenstand zu bringen sind, so zeichnet sich praktisches Verhalten gerade dadurch aus, daß der Gegenstand in Übereinstimmung mit meinen Vorstellungen, Zielen und Begriffen zu bringen ist. Das praktische Verhältnis findet im Arbeitsprozeß seinen deutlichsten Ausdruck. Nun denkt zwar Sokrates auch über die Arbeit, über die materiell-gegenständliche Praxis, nach, im Mittelpunkt seiner Betrachtungen steht jedoch das praktisch-

¹ Siehe vorliegende Arbeit, S. 16–17.

geistige, moralische Verhalten der Menschen. Praktisch ist das moralische Verhalten insofern, als sich in ihm nicht der Begriff nach dem Gegenstand, sondern das Individuum nach dem Moralbegriff zu richten hat.

Das Erregende im sokratischen Denken besteht gerade in der Frage, ob ein strenges Wissen über einen Wertmaßstab möglich ist, an dem menschliche Handlungen zu messen sind und der deshalb nicht aus diesen Handlungen selber ablesbar sein kann, und wenn ja, wie dieses Wissen erlangt werden kann. Denn Wissen darüber, was Tugend ist, muß notwendig vorausgesetzt werden. Nur wenn ich weiß, was das Gute, das Gerechte, das Tapfere usw. ist, kann ich gut, gerecht, tapfer usw. sein und handeln. Nur wenn ich das Rechte weiß, kann ich das Rechte tun. Wenn ich das Rechte weiß, *werde* ich auch das Rechte tun; denn wissentlich tut, so sagt Sokrates, keiner Unrecht. Nichtwissen über die Tugend ist für ihn also der Grund aller Untugend. Wissen über das, was Tugend ist, ist eigentlich die Tugend selber.

[148] Damit ist der Kreis angedeutet, in dem sich das Denken des Sokrates bewegt.

Das Leben dieses merkwürdigen Mannes war wesentlich gelebte Philosophie. Das ist keineswegs bei allen Philosophen der Fall. Seneca meinte, daß derjenige, der den rechten Weg weiß, ja nicht unbedingt diesen Weg zu gehen brauche. Dies überfordere den Wegweiser. Zu Philosophen vom Typ des Seneca gehört nun Sokrates nicht. Er gehört zu jenen, bei denen Leben und philosophische Lehre in bewunderungswürdiger Einheit sind.

Geboren wurde Sokrates im 4. Jahr der 77. Olympiade, also 470/469 v. u. Z. Athen ist sein Geburtsort, das zu jener Zeit in demokratischer Blüte stand. Er war der Sohn eines Bildhauers. Auch er selber erlernte diesen Beruf. Er soll ihn eine Zeitlang ausgeübt und es darin, wie einige berichten, weit gebracht haben. Später gab er sein Handwerk auf und lebte ganz der Philosophie. Seine Mutter war Hebamme. Sokrates hat später seine eigene Tätigkeit mit der seiner Mutter verglichen. Wie diese half, das Leben ans Licht zu bringen, so wollte Sokrates Geburtshelfer der Wahrheit sein. Seine Methode wurde daher Mäeutik (Hebammenkunst) genannt.

Sokrates war Vollbürger der attischen Polis. Aktive, hervorragende und daher sichtbar werdende Anteilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten seiner Stadt kann man dem Sokrates wohl kaum bescheinigen. Zwar saß er im Rat, als die Generale, die 406 v. u. Z. eine Seeschlacht gewannen, wegen nicht erwiesener Hilfe für Schiffbrüchige verurteilt wurden, Sokrates aber als einziger gegen die Verurteilung stimmte; zwar nahm er an Feldzügen im Peloponnesischen Krieg teil, wobei die einen seine Tapferkeit rühmen, die anderen seine Feigheit rügen; zwar lehnte er es ab, der oligarchischen Schreckensherrschaft seinen Arm zu leihen, was diese erwartete, da er vordem mit freimütiger Kritik an den Zuständen der attischen Demokratie aufgetreten war; doch charakterisieren Episoden das philosophische Leben des Sokrates keineswegs vollständig. Dieses Leben wie auch sein silenenhaftes Antlitz wirken zunächst komisch. Kein Wunder, daß Komödiendichter ihn in ihre Personage aufnahmen. Nachdem er sein Handwerk aufgegeben hatte, ging er keinerlei Geschäften [149] nach. Heimisch war er auf dem Markt und in den Hainen, die die Turnhallen in Athen umgaben. Hier knüpfte er Gespräche über das rechte Leben mit jedem an, der gerade Zeit und Lust dazu hatte. Er vermochte es, seine Gesprächspartner gehörig durcheinanderzubringen. Die eitle Einbildung, man wisse, wie tugendhaft zu leben sei, ging den Gesprächsteilnehmern gar bald in die Brüche. Das vermeintliche Wissen schlug in Wissen vom Nichtwissen um. Den biedereren attischen Bürgern, die ihren Geschäften nachgingen, mußte Sokrates als Nörgler und Querkopf erscheinen, der nicht nur die kostbare Zeit vertrödelte, sondern auch Dinge in Frage stellte, die von der Tradition geheiligt waren.

Einige freilich wurden von den *Sokratischen Fragen* betroffen. Sie spürten, daß es hier nicht um Gaukelei ging, sondern daß sich hinter den Fragen große Weisheit verbarg; hatte doch angeblich auch das Orakel von Delphi verkündet, daß Sokrates der Weiseste sei, weil er von sich selbst sagte, daß er nichts wisse. Diese suchten das Gespräch mit Sokrates, bildeten den sogenannten sokratischen Kreis und verehrten ihren Lehrer über alle Maßen.

Obgleich Sokrates von seinen Schülern als Lehrautorität voll anerkannt wurde, trat er nie als Belehrender auf. Immer blieb er der Fragende, Suchende, Lernende. Das unterschied ihn ganz entscheidend

von den Sophisten, die ja vorgaben, eine Ware zu verkaufen, und deshalb auch Geld dafür verlangten. Sokrates wies nicht nur Honorar, sondern auch Geschenke weit von sich. Mit leeren Taschen kehrte er nach Hause zurück; und man muß Xanthippe, der Frau des Sokrates, zugute halten, daß sie es nicht leicht mit ihm hatte. Einladungen seiner Freunde, an Gastmählern teilzunehmen, schlug er allerdings nicht aus.

Was den Ruhm des Sokrates als Weiser wie auch als komischer Kauz festigte, war die unglaubliche Herrschaft, die er über seine Affekte besaß. Bei den Gastmählern sprach Sokrates dem Weine nicht weniger zu als die anderen. Keiner aber sah ihn je betrunken. Während die anderen unter dem Tische lagen und ihren Rausch ausschließen, wandelte Sokrates über den Markt und pflegte das philosophische Gespräch: „Er stand nämlich in Gedanken versunken bei Tagesgrauen da und grübelte über etwas, und da es ihm nicht gelang, ging er nicht [150] fort, sondern blieb forschend stehen; und es war schon Mittag und die Leute bemerkten es und wunderten sich und einer sagte zum andern, daß Sokrates seit Morgengrauen dastünde und über etwas nachsänne. Schließlich als es Abend war brachten einige Ionier nach dem Essen ihre Lagerdecken heraus – es war nämlich damals Sommer – teils um im Kühlen zu schlafen, teils um aufzupassen, ob er auch die Nacht stehen bleiben würde. Er aber blieb stehen bis das Morgenrot kam und die Sonne aufging. Dann betete er zur Sonne und ging fort.“² Phäidon von Elis aber berichtet, daß der syrische Wahrsager und Physiognomiker Zopyros im Antlitz des Sokrates das Gepräge starker Sinnlichkeit erkannt habe. Sokrates' Jünger protestierten dagegen, Sokrates aber sagte, daß Zopyros richtig gesehen habe, doch sei er dieser Begierden Herr geworden.

Jahrzehntelang hatte Sokrates unbehelligt sein Philosophenleben geführt, von vielen verlacht oder gar gehaßt, von anderen aber bewundert und geehrt. Um die Wende vom 5. zum 4. Jahrhundert zogen sich allerdings bedrohliche Wolken um ihn zusammen, und 399 v. u. Z. wurde ihm der Prozeß gemacht. Der Prozeß endete mit der Verurteilung und Vollstreckung des Urteils: Tod durch den Schierlingsbecher.

Was war dem vorausgegangen? In den Zeiten des Perikles (um 494–429 v. u. Z.), als Athen sich kulturell und ökonomisch auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung befand, als die demokratische Ordnung gefestigt war wie nie zuvor, nahmen die politischen Mächte an Sokrates' Wirken kaum Anstoß. Im Gegenteil, er erschien als eine weitere Attraktion von Athen. Mit dem Peloponnesischen Krieg (Beginn 431 v. u. Z.), vor allem aber mit der völligen Niederlage Athens und dem Sieg Spartas (404 v. u. Z.) änderte sich die Lage in der Stadt radikal. Nicht nur die militärische und ökonomische Macht war gestürzt, auch die demokratische Ordnung wurde zerstört. Mit Unterstützung Lysanders, des spartanischen Feldherren, rissen die 30 Oligarchen die Macht an sich und errichteten ihr Schreckensregiment, unter dem 1500 politische Gegner enteignet und hingerichtet wurden. Unter den Oligarchen befand sich auch Kritias.

[151] Aufgrund der Zwistigkeiten zwischen den Oligarchen war ihre Herrschaft nur von kurzer Dauer. Schon um 403/402 v. u. Z. stellten die Athener unter Führung von Thrasybulos die demokratische Ordnung wieder her. Es ist nicht schwer, sich vorzustellen, daß die neue demokratische Herrschaft in Athen vor schwierigsten Problemen stand. Der Krieg war verloren und die Schreckensherrschaft in frischester Erinnerung. Wenn Athen gerettet werden sollte, dann konnte das nur durch innere Ordnung und Sicherheit geschehen, und ideologisch war dies allein durch Berufung auf die Tradition zu bewirken. Diese Tradition stellte Sokrates in seiner ethischen Lehre in Frage. Der Gegensatz mußte sich also zuspitzen. Von der Situation in Athen, die letztlich zur Verurteilung des Sokrates führte, hat uns der Historiker Theodor Gomperz ein anschauliches Bild gezeichnet. Er läßt einen biedereren Athener in folgender Weise reden:

„Du erkennst Athen nicht wieder? Die Straßen menschenleer, der Hafen verödet! Was Wunder? Unsere Niederlagen, der Verlust der Flotten, der Kolonien, der Tribute hat uns zu einem armen, auch an Hoffnungen armen Volk gemacht. Willst du frohe Mienen sehen, dann wandre nach Sparta. Aber freilich, unsere stolze Besiegerin ist voll Demut gegen die Herren des Schicksals und ihre heiligen

² Platon: Das Gastmahl, 220 f.

Satzungen. Zeus ist nicht entthront; er hat nicht dem ‚König Wirbel‘ Platz gemacht, von dem unsere Himmelsklügler und Sophisten so viel zu reden wissen. Wollte sich dort solches Gelichter zeigen, man würde es gar bald mittels einer landesüblichen ‚Fremdenvertreibung‘ hinwegfegen. Wie ganz anders bei uns! Wie dreist ist unsere Jugend geworden, wie ist alle fromme Scheu geschwunden. Und an alledem sind die neumodischen Weisheitslehrer schuld. *Anaxagoras* ist allerdings schon vor einem Menschenalter der Gottlosigkeit angeklagt und landflüchtig geworden. Nicht anders *Protagoras*. Aber der Schlimmste ist uns geblieben; der alte *Sokrates* treibt noch immer wie ehemals sein Wesen, obgleich ihn der biedere *Aristophanes* schon vor mehr als zwanzig Jahren entlarvt hat.“ Und weiter heißt es in dem zwar erfundenen, aber sich streng an historische Zeugnisse haltenden Bericht: „Du zweifelst, ob ein Zungenheld so viel des Unheils stiften könne. Seine haarspaltende Disputierkunst [152] zieht eben die feinsten unter den jungen Köpfen an, so mächtig wie der lydische Stein die Eisenspäne. Sie entfremdet er der Religion, sie macht er zu Feinden des Staates. Du denkst, ich übertreibe. So höre denn nicht auf mich, sondern auf die Stimme der Tatsachen. Welches größere Unglück hat uns in den langen Kriegsjahren getroffen, als der tollkühne Versuch, Syrakus zu erobern und Sizilien zu unterwerfen? Und wer trägt die Schuld an dem aberwitzigen Wagnis, das wir mit dem Verlust von Tausenden unserer besten Bürger gebüßt haben? Kein anderer als ... eben sein Lieblingsjünger *Alkibiades* ... Wie *Alkibiades* unsere Seeherrschaft, so hat *Kritias* den inneren Frieden unserer Stadt zerstört. An Geistesgaben fehlte es ihm wahrlich nicht. Aber wie hat er sie verwendet! In seinem Trauerspiele ‚*Sisyphos*‘, das nicht auf die Bühne kommen durfte, aber in gar vielen Abschriften von Hand zu Hand geht, hat er den Götterglauben eine Erfindung kluger Männer der Vorzeit genannt. Zu solcher Lehre stimmte sein Leben. Hier war er der schlimmste Volksfeind. In die Verbannung geschickt, hat er die Thessalischen Bauern gegen ihre Herren aufgewiegelt. Und wieder zu uns zurückgekehrt, wie arg haben nicht er und sein Anhang in unserer armen Stadt gehaust! Und wieder frage ich: Wo hat *Kritias* seine sauberen Grundsätze eingesogen, er und seine Sippe? Sie haben alle zu den ‚Genossen‘ des *Sokrates* gehört ... Allein vergiß auch nicht ... den jungen *Platon*, der gleichfalls ein Liebling des Sophisten ist, und nichts als lose Reden gegen unsere gute alte Verfassung und gegen die Herrschaft des *Demos* im Munde führt ... Oder hast du nicht vernommen, daß *Xenophon*, statt der Vaterstadt zu dienen, es vorzog, sich ... zum persischen Thronprätendenten *Kyros* zu begeben, zu demselben *Kyros*, der sich als der eifrigste Gönner unserer lakedämonischen Feinde erwiesen hat? Und wer, meinst du wohl, hat *Xenophon* dazu ermuntert, das Orakel von Delphi zu Rate zu ziehen und mit dessen Erlaubnis zum Landesfeind überzugehen? Kein anderer als sein Intimus, der ewig sardonisch lächelnde, alles besser wissende Graukopf mit dem *Silens*gesicht. Es wäre wohl an der Zeit, ihm das Handwerk zu legen.“³

[153] Aus dieser Stimmung heraus wurde folgender Strafantrag gegen *Sokrates* gestellt: „*Sokrates* ist strafbar, weil er die vom Staat anerkannten Götter nicht anerkennt, hingegen andere neue dämonische Wesen einführt; er ist auch darum strafbar, weil er die Jugend verdirbt. Strafantrag: Tod.“ Dem Antrage wurde stattgegeben. Freilich hätte sich *Sokrates* dem Gericht und auch noch der Vollstreckung des Urteils durch Flucht entziehen können. Das aber widersprach seiner ganzen sittlichen Haltung. Er war gewillt, für sein Wirken einzustehen.

Hegel hat den Tod des *Sokrates* *tragisch* genannt. „Im wahrhaft Tragischen müssen berechnete, sittliche Mächte von beiden Seiten es sein, die in Kollision kommen.“⁴ Der Athener Streben nach Rettung des Vaterlandes trat in Gegensatz zum unbeirrbareren Streben des *Sokrates* nach Recht und Wahrheit. Der Ausgang konnte unter den konkret-historischen Bedingungen im Athen der damaligen Zeit nur tragisch sein. Hegels Position entbehrt jedoch einer *konkreten politischen* Wertung; kann doch kein Zweifel daran bestehen, daß der Prozeß gegen *Sokrates* ein *politischer* Prozeß war. Getroffen werden sollten – und sie wurden wohl auch getroffen, obgleich dadurch die Krise der attischen Demokratie nicht aufzuhalten war – antidemokratische, vor allem aristokratische Kräfte, die ohne Zweifel dem *Sokrates*kreis angehörten. Der Prozeß sollte die Achtung und Würde vor der alten Verfassung der Stadt Athen und vor ihren Göttern erhöhen. Zweifellos wurden diese von *Sokrates* und seinen

³ T. Gomperz: Griechische Denker, Bd. II, Berlin/Leipzig 1925, S. 72 ff.

⁴ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. I, S. 566.

Anhängern in Frage gestellt. Allerdings hatten wir bereits bei der Betrachtung der Sophisten gesehen, daß nicht nur aristokratisch, sondern auch demokratisch gestimmte Weisheitslehrer der bestehenden demokratischen Ordnung keineswegs unkritisch gegenüberstanden.

Die Athener schlossen von den Taten der Schüler auf die Lehre des Meisters und verurteilten ihn deshalb. Später haben auch Philosophiehistoriker nach der Art der Athener geurteilt. Sokrates' Lehre wurde als aristokratisch und idealistisch charakterisiert. Da aber keiner an der durch Sokrates verwirklichten Einheit von Lehre und Leben zweifelte, mußten auch [154] seine Persönlichkeit und seine politische Gesinnung als aristokratische erscheinen.

Kann diesem Schluß zugestimmt werden? Es wäre nun einfach, wenn alles für oder aber alles gegen diesen Schluß spräche. Das ist aber keineswegs der Fall. Für diesen Schluß spricht ein bei Sokrates anzutreffender Zug zum Intellektualismus, der freilich durch das Eingeständnis, nichts zu wissen, wieder eingeschränkt wird. Sokrates war wohl am betroffenensten vom Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft: In ihren einzelnen, tagtäglichen Geschäften besitzen bzw. erstreben die Menschen meist eine klare Einsicht in das Verhältnis von Zweck und Mittel. Die Handwerkerweisheit bezeugt dies. Dasselbe läßt sich allerdings nicht von den allgemeinen und höchsten Angelegenheiten des Staates wie des Individuums sagen. Während in den einzelnen Tätigkeiten der Menschen Stümperei und Mißerfolg dort überwunden werden, wo geistige Klarheit und Vernunft herrschen, kann dies in bezug auf die Leitung der gesamten Gesellschaft wie auf die individuelle Lebensführung als Ganzes nicht beobachtet werden. Hier herrscht wesentlich die Spontaneität der Affekte. Siegt in der Volksversammlung nicht der, der die Leidenschaften in die von ihm gewünschte Richtung zu lenken weiß? Nicht die Affekte, sondern die Vernunft müsse die Leitung der Gesamtheit wie die persönliche Lebensführung beherrschen. Vernunft aber ist die Kenntnis der höchsten Zwecke und der Mittel, mit denen sie zu erreichen sind. Zur Vernunft zu kommen ist das Wichtigste.

Gegen diesen Schluß sprechen seine weit eher plebejische als aristokratische Lebensweise, die Verachtung des Reichtums und die Zügelung seiner Affekte sowie weitere Wesenszüge seiner Lehre, zu deren Darstellung wir nun übergehen müssen.

Wir besitzen von Sokrates keinerlei schriftliche Zeugnisse. Was wir von ihm wissen, wissen wir von Zeitgenossen, vor allem von Platon und Xenophon.⁵ Keine Frage, daß selbst der [155] beste Wille, objektives Zeugnis abzulegen, subjektive Interpretation einschließt.

Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, daß Sokrates offensichtlich kein positives philosophisches System entwickelt hat. Er lehrte vielmehr *Philosophieren*. Kant hat oft versichert, daß er keine Philosophie, wohl aber Philosophieren lehren wolle; lange bevor er sich diese Forderung stellte, hatte sie Sokrates mit radikaler Konsequenz erfüllt. Wenn Hegel forderte, derjenige, der mit der Philosophie beginne, müsse sich Spinoza vornehmen, um sich „im Äther der einen Substanz zu baden“, so kann dem nur mit der Ergänzung zugestimmt werden, daß er sich gleichzeitig in die Fragestellungen des Sokrates vertiefen muß.

Der Zugang zur *Spezifik des Sokratischen Denkens* scheint mir am leichtesten, wenn man sich Sokrates' Stellung zu Anaxagoras einerseits und zur Sophistik andererseits klar macht.

Vom Satz des Anaxagoras, daß die Vernunft die Welt regiert, war Sokrates tief betroffen.⁶ *Vernunft* aber kann sich, nach Sokrates, nur in *sinnvoller, zweckmäßiger Tätigkeit* äußern. Anaxagoras' mechanisch-kausale Betrachtungsweise schloß zweckmäßiges Wirken der Natur aus. Für Sokrates ist zweckmäßiges Wirken der Natur nicht erkennbar. Folglich müsse sich das philosophische Denken auf die zweckmäßige Tätigkeit richten, die dem Menschen am nächsten steht: auf unsere eigene, *menschliche Tätigkeit*. Könnte in dieser Tätigkeit Vernunft nachgewiesen werden, dann empfinde auch Naturerkenntnis von dieser Tätigkeit her ihre Vernünftigkeit, nicht aber von ihrem Objekt.

⁵ Vom Leben und den Lehren des Sokrates berichtet Platon in fast allen seinen Schriften. Die unmittelbarste Nähe zu seiner Persönlichkeit findet sich wohl in der „Apologie“, im „Phaidon“ und in der Alkibiadesrede im „Symposion“. Xenophons „Erinnerungen an Sokrates“ wurde von J. Irmscher neu übersetzt und 1973 herausgegeben.

⁶ Siehe vorliegende Arbeit, S. 107 ff.

Die Frage ist aber gerade, ob das menschliche Leben sinnvoll, zweckmäßig, also vernünftig gestaltet ist. Auf den ersten Blick scheint dies der Fall zu sein. Sokrates' Wertschätzung der Tätigkeit der Handwerker und Künstler, die wir zu Beginn schon kurz charakterisiert haben, bezeugt dies.

Diese Feststellung wird aber sofort problematisch, wenn der Widerspruch zwischen Tätigkeit der *Individuen* und der Tätigkeit der Gesamtheit dieser Individuen, der *Gesellschaft*, der [156] Widerspruch zwischen *Einzelnem* und *Allgemeinem* ins Blickfeld gerät. Sokrates' Größe besteht gerade darin, daß er die sich entwickelnde Krise seiner Polis klar sieht und dabei erkennt, daß die Summe der je einzelnen, vernünftig erscheinenden Tätigkeiten der Bürger der Polis keineswegs eine allgemeine, harmonische Vernunft ergeben. Das Problem spitzt sich noch mehr zu, weil es zu einer Grundüberzeugung des Sokrates gehört, daß *keiner freiwillig frevle*. Positiv ausgedrückt bedeutet dies, daß der Mensch seinem Wesen nach gut ist, daß er stets danach trachtet, das zu tun, was ihm als gut, sinnvoll, seinen Interessen und Zwecken entsprechend vernünftig erscheint. Keiner frevle freiwillig, jeder strebe zum Guten – und doch kommt dabei heraus, daß das Leben voller Frevel ist. Was ist die Ursache für diesen paradoxen Zustand? Die Ursache sieht Sokrates im *Nichtwissen*. Die Menschen glauben zwar, zu wissen, was für sie gut und begehrenswert ist. Die Leidenschaften diktieren ihnen dieses scheinbare Wissen. Aufgrund ihrer Unbeständigkeit aber sind diese schlechte Ratgeber. Was im gegebenen Augenblick für das Individuum als gut erscheint, erweist sich in bezug auf die Gesamtheit des individuellen Lebens und erst recht auf das Leben der Gesamtheit als das Gegenteil von dem, als was es erschien. Philosophieren, wenn es überhaupt einen Sinn haben soll, heißt die Frage nach dem Guten stellen, nicht wie es für das Individuum im gegebenen zufälligen Moment und im einzelnen Falle erscheint, sondern wie es allgemein, notwendig und beständig ist. Diese Fragestellung hat die Negation des selbstgefälligen Scheinwissens vom Guten, Gerechten, Tapferen usw., also das Wissen vom Nichtwissen, zur Voraussetzung.

Hier ist nun der Punkt, wo Sokrates im direkten Gegensatz zur Sophistik steht. Zwar ist auch die Wende, die die Sophistik vollzog, indem sie den Menschen ausschließlich in den Mittelpunkt des Philosophierens stellte, für Sokrates charakteristisch, und nicht zufällig zählten die Athener Sokrates zu den Sophisten; aber Sokrates fordert allgemeingültiges Wissen über die Tugend. Aufgrund ihres Relativismus konnten die Sophisten dieser Forderung nicht gerecht werden, gelangten sie doch nicht einmal zur Negation des Scheinwissens.

Daraus erklärt sich die Schärfe der Angriffe des Sokrates [157] gegen die Sophisten: Die Sophisten sind die schlimmsten Heuchler, weil sie vorgeben, Tugend lehren zu können, ohne einen allgemeingültigen Begriff von Tugend zu haben. Ein solcher Begriff aber ist notwendig im direkten Sinne des Wortes: um die Not des Individuums und die der Polis abzuwenden.

Dem praktischen Anliegen, das das Sokratische Philosophieren charakterisiert, entspricht genau die theoretische Argumentation: Ich kann keine Handlung als tapfer, gerecht, gut werten, wenn ich keinen allgemeingültigen Begriff von Gerechtigkeit, von Tapferkeit, vom Guten besitze. Aufgabe der Philosophie ist es, diese Begriffe zu finden. Wären sie gefunden, dann wären eigentlich alle praktischen Probleme gelöst; denn wenn keiner freiwillig oder gar wider besseres Wissen frevelt, wenn jeder das Rechte tut, wenn er es nur weiß, dann ist allgemeingültiges Wissen von der Tugend die Tugend selbst. Extremer kann radikaler Rationalismus in der Ethik gar nicht ausgedrückt werden.

Nun liegt das Problem gerade darin, daß Philosophie bisher diese Aufgabe nicht gelöst hat, und auch Sokrates nie so auftrat, als hielte er die Lösung in den Händen. Im Gegenteil, immer wieder versichert er: Ich weiß, daß ich nichts weiß. Zwar steht ihm dieses *Wissen* vom Nichtwissen höher als das Scheinwissen der Sophisten, die vom nichtigen Charakter ihres Wissens nichts wissen, aber eine Lösung ist das noch nicht, nur eine Vorbedingung für die Lösung.

Solange diese Aufgabe nicht gelöst ist, solange bleibt das Streben nach ihrer Lösung höchste Tugend. Damit ist auch das Leben des Sokrates als höchst tugendhaft gerechtfertigt, weil er sich ja ganz und ausschließlich der Lösung dieses Problems hingibt.

Die Kernfrage des Sokrates ist daher: *Wie ist allgemeingültiges Wissen von Tugend möglich?*

Bevor wir auf seine Versuche eingehen, an die Beantwortung dieser Frage heranzukommen, müssen wir die Fragestellung selber nochmals in Beziehung zum Prozeß gegen Sokrates setzen. Er war, wie schon gesagt, auch der Lästerung der attischen Götter angeklagt worden. Platon und Xenophon haben sich in ihren Apologien viel Mühe gegeben, um dieser Anklage [158] jeden Boden zu entziehen. Sicher war Sokrates kein Atheist der Art, wie es etwa Demokrit war. Doch lag in seinen Fragestellungen eine antireligiöse Tendenz, deren Sprengkraft die Athener wohl zu Recht fürchteten.

Jede Religion impliziert Gebote an das Individuum, sich so oder so zu verhalten, so oder so zu handeln. Religiöse Moralnormen bedürfen keiner rationalen Begründung. Die Götter gebieten, der Mensch hat zu glauben und zu gehorchen. Religion zielt auf Gehorsam, nicht auf Wissen, wird später Spinoza sagen. Ihre Meinung wird den Menschen in den verschiedenen Formen der Offenbarung kundgetan. Freilich gehen die menschlichen Meinungen über das, was die Götter wollen, auseinander; aber am Resultat der menschlichen Handlungen wird man schon sehen, was der Götter Wille war.

In dieser demütigen religiösen Atmosphäre vollzieht sich sokratisches Philosophieren nicht. Hier herrscht ein anderes, wenn schon nicht gegensätzliches Klima. Strenges allgemeingültiges Wissen wird gefordert. Nichtwissen dieses Wissens konstatiert. Mag er der Mantik, der Kunst, aus äußeren Anzeichen den Willen der Götter ablesen zu können, Zugeständnisse gemacht haben, seine Grundhaltung ist dadurch charakterisiert, daß er allgemeingültige Moralbegriffe nicht bei den Göttern des Olymp suchte, allerdings auch nicht bei „König Wirbel“. Nur in der Tätigkeit des Menschen, in seinem Selbstbewußtsein können sie gesucht werden. Erkenne dich selbst!

Tugend äußert sich nur im menschlichen Verhalten, in der menschlichen Tätigkeit. Tätigkeit wird aber tugendhaft nur dann, wenn sie ihren Zweck, ihren Sinn, ihr Ziel kennt. Tugendhafte Tätigkeit ist bewußte und selbstbewußte Tätigkeit. Wissen ist die vornehmste Bedingung für Tugend, Nichtwissen ihr schlimmster Feind. Es ist immer noch besser, wissentlich Unrecht zu tun – denn dies kann nur Ausnahme sein –, als unwissend tugendhaft zu handeln.

Kehren wir zur Kernfrage der Sokratik zurück. Daß Sokrates die Frage nach allgemeingültigem Wissen von Tugend stellt und wie er an diese heranzukommen versucht, bezeugt uns Aristoteles. Die Berufung auf Aristoteles erfolgt nicht zufällig. Zwar haben uns Platon und Xenophon weit mehr über Sokrates [159] berichtet, aber Xenophon ist kein philosophischer Kopf, so daß wir seinen Äußerungen zum eigentlich Philosophischen des Sokrates nicht recht trauen können. Platon dagegen ist ein philosophischer Kopf ersten Ranges, der ebendeshalb sokratische Fragestellungen sofort weiterdenkt, so daß schwer zu entscheiden ist zwischen dem, was sokratisch ist, und dem, was Platon zukommt. Typisches Beispiel für dieses Weiterdenken, das uns bei der Betrachtung des Platon noch ausführlicher zu beschäftigen haben wird, ist die Verwandlung der sokratischen Frage, daß doch bei dem Urteil: Achilles ist tapfer, der allgemeine Begriff Tapferkeit schon vorausgesetzt werden muß in die objektiv-idealistische Konzeption von der Präexistenz allgemeiner Ideen, Begriffe.

Der nüchterne, auf objektives Wissen zielende Gelehrte ist uns daher ein sicherer Gewährsmann, der übrigens auch bezeugt, daß die objektiv-idealistische Ideenlehre dem Sokrates fremd war.⁷

Aristoteles schreibt also über Sokrates: „Zweierlei nämlich ist es, was man Sokrates mit Recht zuschreiben kann: den Beweis durch ‚Heranführung‘ und das allgemeine Definieren – und in beiden Punkten geht es um die Quelle der Wissenschaft.“⁸ „Andererseits beschäftigte sich Sokrates mit ethischen Dingen – also nicht mit der Natur im ganzen –, suchte in ihnen das Allgemeine und richtete seine Überlegungen als erster auf Definitionen.“⁹

Hier ist zunächst die nahe Beziehung interessant, die Aristoteles zwischen der Ethik und der Frage nach dem Allgemeinen und seiner Definition konstatiert. Der Gedanke, daß es nicht zuletzt ethische Fragestellungen waren, die Logik notwendig machten, ist heute besonders bei Philosophen positivistischer Observanz fast völlig in Vergessenheit geraten. Sokrates sucht nach dem Allgemeinen in „den

⁷ Siehe Aristoteles: Metaphysik M 4 1086 b 3–5.

⁸ Aristoteles: Metaphysik M 4 1078 b 28 f.

⁹ Aristoteles: Metaphysik A 6 987 b 1.–4.

ethischen Dingen“. Wissen vom Allgemeinen ist ihm aber nur unter der Bedingung möglich, daß uns ein *Begriff mit objektiver Geltung* und seine Definitionen gegeben sind.

Wie aber gelange ich zu den Begriffen und ihren Definitio-[160]nen? Der Art und Weise, wie Sokrates versucht, an diese heranzukommen, wie er versucht, zu diesen hinzuführen, muß unsere ganze Aufmerksamkeit gelten; geht es doch um nichts Geringeres als um die epochemachende *Sokratische Methode*. Diese ist durch folgende Merkmale charakterisiert:

1. Da der Begriff gesucht wird, ist der Monolog eines Lehrvortrages, wie ihn die Sophisten praktizierten, von vornherein ausgeschlossen. Der Begriff kann nur gefunden werden im gemeinsamen Suchen, das im *Dialog der Lernenden* seinen Ausdruck findet. Da im sokratischen Dialog die Gesprächspartner in gleicher Weise als Suchende und Lernende auftreten, ist ihre Gleichberechtigung vorausgesetzt. Sokrates ist kein Gott, der seine Sprüche verkündet, sondern Mensch, der mit seinesgleichen nach Wahrheit sucht. Die Führung des Sokrates in diesem demokratischen Verhältnis der Gleichberechtigung besteht nur darin, daß er das Ziel des Suchens am klarsten und beständigsten im Auge behält, daß er durch seine bohrenden Fragestellungen dem Ziel am aktivsten zustrebt. Sokrates muß ein Meister der Gesprächsführung gewesen sein. Platon hat den sokratischen Dialog zu einer Kunstform entwickelt, die noch heute höchsten ästhetischen Ansprüchen genügt.

2. Der Sokratische Dialog geht von den verschiedenen herkömmlichen Vorstellungen über das Gute, das Gerechte, über das Fromme, über das Schöne, über das Tapfere usw. aus. Diese sind vorurteilsfrei zu prüfen. Kein Satz ist dabei so selbstverständlich und allgemeingültig, als daß nicht Bedenken dagegen vorgebracht werden könnten. Also muß er erörtert werden. Und umgekehrt, keine Behauptung ist so unsinnig, daß man ihr die nüchterne Analyse, die auf ihren Wahrheitsgehalt zielt, verweigern könnte. Nicht zu Unrecht ist Sokrates als Enthusiast der Nüchternheit gefeiert worden.

3. Sokrates ist ein erbitterter Gegner der unkritisch-selbstsicheren Meinung, des Vorurteils. Die Waffe, mit der er diese und die damit verbundene Großsprecherei und Überheblichkeit bekämpft, ist die *Ironie*. Diese schließt die Demut des Nichtwissens ebenso ein wie die vom Wissen gestützte Überzeugung, daß den geäußerten Meinungen kein allgemeiner Begriff von objektiver Geltung zugrunde liegt. Der Negation der immer relativistischen Meinung gilt daher das Hauptinter-[161]esse des Sokrates. In Sokrates wohnt eine ungeheure Kraft des Negativen, die ihn zu einem entscheidenden Wegbereiter der Dialektik werden läßt. Durch Sokrates' Fragestellungen schmilzt die stolze Meinung dahin wie Schnee an der Sonne. Als Resultat bleibt Verwirrung und schließlich Wissen vom Nichtwissen.

4. Um Begriffsbestimmungen zu gewinnen, verfährt Sokrates in zweifacher Weise: Einmal vergleicht er moralische Sachverhalte miteinander und versucht so, allgemeine Begriffsbestimmungen abzuleiten. Zum anderen geht er von gangbaren Begriffsbestimmungen aus und prüft, ob und inwieweit diese Bestimmungen gemeinsame Merkmale der beschriebenen Einzelfälle erfassen oder ob eine Erweiterung oder Verengung der Begriffsbestimmungen vorgenommen werden muß, damit tatsächlich gemeinsame Merkmale ihren Inhalt bilden.

Um eine Vorstellung der Sokratischen Methode zu geben, sei ein kurzes Gespräch wiedergegeben, das Xenophon aufzeichnete. Es geht um den Begriff der Gerechtigkeit: „Zweifelst du daran“, so fragt Euthydemos den Sokrates, „daß ich die Äußerungen der Gerechtigkeit nicht aufzählen könnte? Und, bei Zeus, auch die der Ungerechtigkeit! Denn davon kann man jeden Tag mehr als genug zu sehen und zu hören bekommen.“ – „So wollen wir hierin“, wandte sich Sokrates an ihn, „ein G schreiben und dorthin ein U! Handlungen, die du als Ausfluß gerechter Gesinnung ansiehst, schreiben wir unter das G, solche, die von ungerechter Einstellung zeugen, unter das U!“ – „Wenn das noch erforderlich ist, so bitte ich darum.“ – Also schrieb Sokrates und sagte: „Kommt es vor, daß Menschen lügen?“ – „Natürlich.“ – „Und wohin setzen wir die Lüge?“ – „Selbstverständlich unter die Ungerechtigkeit.“ – „Wie verhält es sich mit dem Betrügen?“ – „Auch das kommt vor.“ – „Wohin gehört es?“ – „Auch der Betrug rechnet unter das Unrecht.“ – „Was gilt von Mißhandlungen?“ – „Das gleiche.“ – „Von Freiheitsberaubung?“ – „Nichts anderes.“ – „Unter die Gerechtigkeit gehört keine dieser Handlungen, lieber Euthydemos?“ – „Das wäre eine Zumutung!“ – „Was aber, wenn einer, der zum Feldherr

gewählt wurde, einem Feindstaat, der sich im Unrecht befindet, seine Freiheit nimmt. Wollen wir behaupten, daß dieser Mann Unrecht täte? – ‚Nein, niemals.‘ – ‚Müssen wir [162] nicht vielmehr feststellen, daß er sich im Recht befindet?‘ – ‚Ganz gewiß.‘ – ‚Und wenn er mit Kriegslist betrügt?‘ – ‚Auch dann ist er im Recht.‘ – ‚Gesetzt, er raubt und plündert das Eigentum seiner Feinde, verhält er sich nicht auch dann dem Rechte gemäß?‘ – ‚Ohne Zweifel, nur nahm ich anfangs an, deine Frage bezöge sich allein auf das Verhältnis zu Freunden.‘ – ‚Demnach mußten wir alles, was wir als Unge- rechtigkeit verbuchten, auch unter Gerechtigkeit ansetzen?‘ – ‚Dem Anschein zufolge.‘ – ‚Bist du einverstanden, wenn wir diesen Sachverhalt dahingehend definieren, daß die angeführten Handlungs- weisen gegen Feinde berechtigt, an Freunden dagegen unrecht sind, ja es vielmehr erforderlich ist, sich denen gegenüber so aufrichtig wie nur möglich zu verhalten?‘ – ‚Ich bin es.‘ – ‚Wie ist nun der Betrug zu werten, den ein Feldherr begeht, der sein Heer in Mutlosigkeit vorfindet und es durch die unrichtige Behauptung, Bundesgenossen seien im Anmarsch, aus seiner Lethargie herausreißt?‘ – ‚Ich halte diese Handlungsweise für gerecht.‘ – ‚Noch ein Beispiel! Jemandes Sohn braucht eine Arz- nei, will sie aber nicht einnehmen; darauf gibt sie ihm der Vater als Speise und erreicht es durch diese Täuschung, daß sein Sohn gesundet. Wie soll man auch diesen Betrug ansehen?‘ – ‚Nach meinem Dafürhalten liegen hier die Dinge ebenso wie vorhin.‘ ... ‚Also behauptest du, man dürfe auch Freun- den gegenüber nicht in jedem Falle aufrichtig sein?‘ – ‚Ja freilich, ich muß eben nötigenfalls meine These abändern.‘ – ‚Das ist besser, als Unrichtiges zu behaupten. Übrigens, um keinen Fall außer acht zu lassen, wer begeht, wenn der Freund durch den Betrug Schaden leidet, größeres Unrecht, derjenige, der wider seinen Willen, oder derjenige, der willentlich so handelt?‘ – ‚Ach, lieber Sokrates, ich traue meinen Antworten nicht mehr.‘¹⁰

5. Als entschiedener Gegner des Relativismus der Sophisten hat Sokrates der Relativität moralischer Wertungen größte Aufmerksamkeit gewidmet. Der den allgemeinen Begriff von objektiver Geltung am entschiedensten sucht, hütet sich vor allem vor vorschnellen Verallgemeinerungen. Daher bleibt letztlich bei Sokrates alles in der Schwebe. Unfähig, die [163] Wahrheit selber zu gebären, beschränkt er sich darauf, ihre Geburt zu fördern. Zur religiösen wie der naturalistischen Ethik stehen Sokrates' Versuche, Wissen über Tugend zu erlangen, insofern in Kontrast, als der Ausgangspunkt seines Den- kens weder in der transzendenten Götterwelt noch in der Natur, sondern im Selbstbewußtsein des Menschen liegt. Den sophistischen Tugendlehrern steht Sokrates' rationalistisch-ethisches Denken insofern entgegen, als es auf allgemeingültige, den sophistischen Relativismus überwindende Be- griffe gerichtet ist.

Daß religiöse Ethik durch die Jahrhunderte wirkte, bedarf keiner Begründung. Daß naturalistische Moralbegründung von Heraklit ausgehend bis hin zu Feuerbach wirksam war, wurde bereits ange- deutet, und die nachfolgenden Ausführungen werden es belegen. Mit Sokrates beginnt ein Typus von Moralbegründung, für den der Grund von Moral im menschlichen Selbstbewußtsein liegt. Eine Strö- mung im ethischen Denken nimmt hier ihren Anfang, die sich bis hin zu Kant ziehen wird.

Sokrates' Leben und Lehre hinterließen vielfache Spuren; sein Erbe wurde in mannigfaltiger Weise fortgesetzt. Sein Fortsetzer und zugleich Überwinder ist Platon, dessen Philosophie in den nächsten Vorlesungen unsere Aufmerksamkeit beanspruchen muß; werden doch hier sokratische Fragestellun- gen zum ersten System des objektiven Idealismus fortgebildet.

Anders, und zum Teil gegen Platon gerichtet, wird Sokratisches Erbe in Schulen bewahrt, die seinen Namen tragen. Die Bezeichnung *Sokratische Schulen* ist nicht präzise. Sie trifft nur annähernd das Wesen der hier entwickelten philosophischen Konzeptionen. Was sie als Sokratische Schulen kenn- zeichnet, ist die Tatsache, daß sie sich auf Sokrates berufen, daß sie das Ziel von Philosophie in der Begründung sittlicher Grundsätze sehen, nach denen das Individuum leben muß, wenn es Glückse- ligkeit erlangen will, daß sie bei dieser Begründung das menschliche Selbstbewußtsein zum Aus- gangspunkt nehmen. Im übrigen weichen ihre Auffassungen allerdings von der originären Sokratik ab. Nicht nur, daß sie sophistische und andere vorsokratische Denkmotive aufnehmen, sie geben auch positive Antworten auf die Frage, wie [164] tugendhaft zu leben sei, und verfallen in Einseitigkeit,

¹⁰ Xenophon: Erinnerungen an Sokrates, Leipzig 1973, IV, 2,12–19.

die Sokrates so sehr fürchtete. Die Einseitigkeit erzeugt notwendig Gegensätze zwischen den Schulen. Diogenes und Aristippos bezeichnen dabei die Extreme.

Betrachten wir die sokratischen Schulen im einzelnen. Es sind ihrer vier: die elisch-eretrische, die megarische, die kynische und die kyrenaische Schule.

In der *elisch-eretrischen Schule* des Sokrates werden bemerkenswerte neue Gedanken nicht hervorgebracht. Beachtenswert ist eigentlich nur, daß hier Phaidon, ein treuer Schüler und Intimus des Sokrates, wirkte, dem Platon einen seiner bedeutendsten Dialoge widmete.

Interessanter schon ist die *megarische Schule*, die, wie der Name sagt, in Megara ihren Sitz und in *Eukleides* (um 450 bis 380 v. u. Z.) – der nicht mit dem später lebenden berühmten Geometer zu verwechseln ist – ihr Haupt hatte. Das höchst Merkwürdige der Megariker besteht darin, daß sie offenbar eine Synthese von Sokratik und Eleatik anstrebten. In Fragmenten des Eukleides lesen wir: „Das Seiende ist Eines und außer ihm gibt es nichts; es gibt kein Entstehen noch Vergehen noch irgendwelche Bewegung.“ „Das Gute ist Eines und trägt nur verschiedene Namen: bald heißt es Einsicht, bald Gott, bald Geist usw. Ein Gegensatz zu ihm existiert nicht.“¹¹

Die Zeugnisse über die Megariker sind zu gering, um konkreter darüber zu berichten, wie denn die Synthese von Eleatik und Sokratik, von *einem Sein* und *einem Guten* vollzogen wurde. Ohne Zweifel aber ist, daß diese Problemstellung im Platonischen Denken eine entscheidende Rolle spielen wird. Daß Platon Beziehungen zu den Megarikern hatte, steht außer Frage.

Schon aus den angeführten Fragmenten geht hervor, daß die Megariker über das Verhältnis von Wort und Gegenstand, also auch über die Beziehungen der Worte zueinander und der Gegenstände zueinander, nachdachten. In die Geschichte der Logik sind die Megariker, insbesondere *Eubulides* (3./4. Jahrhundert v. u. Z.), als diejenigen eingegangen, die scheinbar [165] richtige Beziehungen von Wörtern mit den Beziehungen der Gegenstände konfrontierten. Am bekanntesten sind ihre Fangschlüsse: „Der Lügner: Wenn du sagst ‚ich lüge‘ und sagst damit die Wahrheit, so lügst du. Du sagst ja, du lügest, und sprichst doch die Wahrheit; also lügst du.“ „Der Hörnerschluß: Wenn man etwas nicht verloren hat, so hat man es. Hörner hast du nicht verloren; also hast du Hörner.“¹²

Für die Geschichte der Ethik sind die von den Kynikern und Kyrenaikern entwickelten Denkmotive am bedeutsamsten. Kynische Gedanken wirkten bis in die römische Kaiserzeit hinein. Kyrenaische Gedanken enthält der Epikureismus, der in der ganzen Spätantike nicht auszurotten war. Freilich verändern diese Gedankenmotive ihre Form und ihre soziale Funktion entsprechend den veränderten Umständen.

Zynismus ist noch im heutigen Sprachgebrauch anzutreffen. Als Zyniker wird ein Mensch bezeichnet, der sich über allgemein geltende Regeln der Moral und des Anstandes offen und bewußt verächtlich hinwegsetzt und sie verspottet. Zwar ist das, was wir heute mit Zynismus bezeichnen, keineswegs mit dem identisch, was die Kyniker lehrten. Doch der Zusammenhang ist offenbar: Kritik der antiken Zivilisation ist durchaus ein Wesenszug der *kynischen Schule*.

Als Gründe dafür, warum diese sokratische Schule als kynische bezeichnet wurde, geben die Berichte folgendes an: Einmal soll dieser Name vom Gymnasium Kynosarges abgeleitet worden sein. Es war dies ein Gymnasium in Athen für Nichtathener. Haupt dieses Gymnasiums und der kynischen Schule überhaupt war *Antisthenes* (445–365 v. u. Z.), der Sohn einer thrakischen Sklavin, also kein Vollbürger Athens. Andere leiten den Namen der Schule aus dem Wort *Kyon* = der Hund ab. Als solcher bezeichnete sich *Diogenes* aus Sinope (bis 324 v. u. Z.), womit er ausdrücken wollte, daß er als Hund glücklicher lebt als die Menschen, weil der Natur entsprechender. „Das Leben der Menschen ist wegen ihrer Weichlichkeit unglücklicher als das der *Tiere*.“¹³

Generell setzten die Kyniker sophistische und sokratische [166] Traditionen fort. Ihr Denken ist nicht primär auf Erkenntnis der Natur gerichtet, sondern auf Begründung sittlichen Lebens. Zwar finden

¹¹ Die Sokratiker. In Auswahl übersetzt und herausgegeben von W. Nestle, Jena 1922, S. 173.

¹² Ebenda, S. 173/174.

¹³ Ebenda, S. 105.

wir bei Antisthenes nominalistische und sprachphilosophische Bemerkungen: „Ich sehe wohl Menschen, aber keine Menschheit, wohl Pferde, aber keine Pferdheit.“ „Der Anfang der Bildung ist die Untersuchung der Wörter.“¹⁴ Bei Diogenes aber wird mit Entschiedenheit zum Ausdruck gebracht: „Musik, Geometrie, Astronomie und dergleichen braucht man nicht zu treiben, da das unnützlich und unnötig ist.“¹⁵ Bemerkenswert ist die radikale Fortsetzung der Zivilisationskritik durch die Kyniker. Im Zentrum steht dabei die Kritik des Geldes. Hören wir Diogenes: „Das *Geld* bringt denen, die es erworben haben, keineswegs immer Nutzen, sondern sie haben davon viel mehr Schaden und Nachteil als von der Armut, wenigstens wenn sie unverständlich sind. Du wirst dich dann nämlich nicht zuerst darum bemühen, wie du aus allem Nutzen ziehen und deine eigenen Verhältnisse am besten regeln kannst, sondern höher als Einsicht wird dir das Streben nach Geld, Landbesitz, Sklaven, Vieh, Schiffen und Häusern stehen, deren Sklave du sein wirst und die dir Kummer, vergebliche Mühe und fortwährende Sorgen durchs ganze Leben machen werden, ohne daß du irgendeinen Nutzen davon hast. Siehst du nicht die Vögel und die anderen *Tiere*? Wieviel sorgloser und fröhlicher leben sie als die Menschen, sind dabei gesünder und stärker, und jedes lebt so lange, als es überhaupt möglich ist. Und doch haben sie weder die Hände noch den Verstand des Menschen; aber alle diese Nachteile werden durch einen Vorzug, den sie haben, aufgewogen: sie besitzen *kein* Eigentum ...“¹⁶

In ähnlicher Weise kritisiert später *Bion* (1. Hälfte des 3. Jahrhunderts v. u. Z.) Entfremdungserscheinungen, die unvermeidlich mit Privateigentum, Warenproduktion und Geldwirtschaft verbunden sind. Über einen Geizhals sagt er: „Bei diesem Mann hat nicht er das Vermögen, sondern das Vermögen ihn.“¹⁷

[167] Die Kyniker führen Kritik des Eigentums, des Reichtums und des Geldes bis zum Extrem; sie dehnen sie auf menschliche Produktivität überhaupt aus. Dies wird deutlich in ihrer merkwürdigen Interpretation der Prometheussage: Prometheus, so sagen sie, wurde zu Recht von Zeus verurteilt, eben weil er den Menschen das Feuer und damit Wärme und Licht brachte. Damit begann der Weg zur Verweichlichung des Menschen, zu übermäßigem Reichtum, zum Luxus, zur übermäßigen Lust, die das größte Elend gebiert.

Die *Lust* ist der Hauptangriffspunkt der Kyniker. Der Kampf gegen die Lust, so sagt Antisthenes, „erfordert die größte Kraft. Diese aber erweist sich hier darin, daß man am meisten die Lust zu fliehen vermag. Denn mit der Lust kann man sich nicht einlassen und sich fortgesetzt von ihr versuchen lassen, ohne ihr vollständig zu unterliegen. Wenn sie nun mit ihrem Zauber uns besiegt hat und über uns Herr geworden ist, dann geht es im übrigen jetzt wie bei Kirke: sie berührt uns leicht mit ihrem Stabe, treibt uns in den Schweinestall und schließt uns ein. Und so lebt denn der Mensch von da an weiter als Schwein oder Wolf. Andere werden durch die Macht der Lust zu schillernden und verderblichen Schlangen und allerlei Gewürm und dienen ihr, indem sie sich immer an ihrem Hofe herumtreiben, nach ihr schmachten und sie verehren und dabei ungezählte vergebliche Anstrengungen auf sich nehmen. Denn wenn die Lust über sie Herr geworden ist und sie sich untertan gemacht hat, überliefert sie sie den verhaßtesten und widerwärtigsten Anstrengungen. Diesen harten und wunderlichen Kampf gegen Lust und Anstrengung kämpfe und wage ich; aber niemand von den unseligen Menschen hat Sinn dafür, sondern nur für Sklaven, die Sprünge machen, laufen und tanzen.“¹⁸ Und weiter bei Antisthenes: „Ich würde die Aphrodite erschießen, wenn ich sie treffen könnte, weil sie viele schöne und tüchtige Frauen von uns verführt hat. Die Liebe ist eine Verderbnis der Natur. Die Unseligen, die ihr unterliegen, nennen die krankhafte Leidenschaft eine Gottheit.“¹⁹

Die Kritik am Eigentum, am Geld, am Luxus, an der Weich-[168]lichkeit, an der Lust wird ergänzt durch Kritik an den *staatlichen Verhältnissen*, die sich in rigoroser Weise sowohl gegen die Aristokratie wie gegen die Demokratie wendet: „Die Leute aus dem Volke sind gewissenhafter als die

¹⁴ Ebenda, S. 79.

¹⁵ Ebenda, S. 101.

¹⁶ Ebenda, S. 109.

¹⁷ Ebenda, S. 118.

¹⁸ Ebenda, S. 96.

¹⁹ Ebenda, S. 84.

Fürsten: denn jene beseitigen die Übeltäter, diese die Unschuldigen.“ „Erklärt doch die Esel durch Volksbeschluß für Pferde! – Warum denn nicht? Auch die Feldherrn, die ihr habt, verstehen ja nichts, sondern sind nur durch Abstimmung gewählt.“²⁰

Auf die Frage, wie man sich also zur Politik verhalten soll, erklärten die Kyniker: „Wie zum Feuer. Nicht zu nahe herantreten, damit man nicht anbrennt; nicht zu ferne bleiben, um nicht zu frieren.“²¹

Die kynische Kritik vermochte wohl utopische Vorstellungen über die Gesellschaft zu fördern, im ganzen aber geht es ihr um innere Resistance gegen die äußeren, krisenhaften Verhältnisse. Hier beginnt der Rückzug vom öffentlichen Leben in die Innerlichkeit.

Die *Befreiung* von den Wurzeln aller Übel: Eigentum, Geld, Luxus, Lust, sei nur für denjenigen möglich, der seinen Verstand zu gebrauchen lernt. „Man muß sich entweder Verstand erwerben oder einen Strick!“²² Den Verstand aber gebraucht derjenige, der den Übeln der Zivilisation den Rücken kehrt, dem es ausschließlich um die Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse geht, der der Natur entsprechend, so wie die Tiere, lebt. Die Tonne des Diogenes ist das Symbol des Kynismus.

Mit dieser antizivilisatorischen Wende zu Verstand und Natur sind weitere Denkmotive der Kyniker verbunden:

1. Die Kyniker setzen die Gleichheitsvorstellungen, wie sie uns schon in der Sophistik entgegentraten, fort. Von Natur aus sind alle Menschen gleich. Der Unterschied zwischen Sklaven und Freien, zwischen Hellenen und Barbaren ist künstlich und daher kritikwürdig. „Die einzige richtige Staatsordnung ist die Weltordnung“, erklärt Diogenes. Weltordnung heißt hier Naturordnung, Kosmos. Diogenes erscheint insofern im direk-[169]ten Sinne des Wortes als Kosmopolit. „Ich bin ein Weltbürger.“²³

2. Die Kyniker adeln die anstrengende körperliche und geistige *Arbeit*. Sie ist ein natürliches Bedürfnis, keineswegs aber ein Mittel zur Reichtumsproduktion. Von der Idee, daß Arbeit der Selbsterzeugungsakt der sinnvollen und geistreichen Persönlichkeit und des Reichtums der Beziehungen zu anderen Persönlichkeiten und Gegenständen ist, ist der Kynismus allerdings weit entfernt. Ihrer asketischen Grundhaltung zufolge ist Arbeit der Antipode zum Müßiggang, zu aller Laster Anfang, zum Luxus, zur Verweichlichung. Wer arbeitet, dem vergeht die Lust, die Wurzel der Übel. Ebendeshalb ist Arbeit gut.

3. Das gleiche gilt für die Armut. Wer im Reichtum schlechthin den Grund der Amoralität sieht, muß die Armut preisen. Eine Schande daher, daß man noch nie einen armen Teufel zum Helden einer Tragödie gemacht hat. Armut ist die beste Bedingung für denjenigen, der seinen Verstand richtig gebrauchen will; und er verbleibt in Armut, wenn er seinen Verstand richtig gebraucht. Kehrt er doch damit allen Lastern, die den Reichtum notwendig umgeben, den Rücken und gewinnt damit *Freiheit*, die die herrschende Zivilisation des Reichtums unterdrückt.

Ohne Zweifel spricht sich im Kynismus der Protest der Armen gegen die herrschenden krisenhaften Verhältnisse aus; ein Protest allerdings, der nicht auf die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern auf Veränderung des Subjekts, seines Willens und Denkens zielt.

Der wesentlich negativ-abstrakten Moralauffassung der Kyniker und ihrer einseitigen, inhaltsarmen Freiheitskonzeption stehen nun die Auffassungen der *Kyrenaiker* direkt gegenüber, die sich ebenso durch Einseitigkeit auszeichnen. Machen die Kyniker aus der Lust das größte Übel, so ist für die Kyrenaiker die Lust das höchste Gut.

Das Haupt der kyrenaischen Schule ist Aristippos (435–355 v. u. Z.) aus Kyrene. Grundzug dieser Schule ist der *Hedonismus*, demzufolge die Lust, der körperliche wie geistige Genuß, das Vergnügen (*ἡδονή*) Motiv und Ziel des menschlichen Handelns ist. Der Hedonismus ist eine spezifische Form

²⁰ Ebenda, S. 84/85.

²¹ Ebenda, S. 84.

²² Ebenda, S. 85.

²³ Ebenda, S. 103.

des [170] Eudämonismus, der Glückseligkeitslehre. Daß das Ziel der menschlichen Existenz Glückseligkeit ist, daß Philosophie zu ergründen habe, was Glückseligkeit und wie zu ihr zu gelangen sei, darin stimmen Sokrates, die Kyniker und Aristippos überein. Die Differenzen liegen in den Antworten auf die gestellten Fragen. Für Sokrates ist Glückseligkeit nur erreichbar durch tugendhafte Lebensführung, die auf *objektiver Erkenntnis des Guten* beruht; für die Kyniker, die extremen Anti-Hedonisten, ist glücklich nur der, der die Zivilisation des Reichtums negiert. Für Aristippos nun ist das Ziel jeder Handlung die Lust, und Glück ist die Summe aller Lustempfindungen.

Gegen die Kyniker wendet Aristippos ein, daß Herr der Lust nicht derjenige sei, der sich ihrer enthält, sondern derjenige, der sich ihrer zu bedienen weiß. Ich habe nicht der Lust, sondern die Lust hat mir zu dienen.

Der Antipode der Lust ist nicht das Glück, sondern der Schmerz. „Das höchste Gut ist die Lust, das größte Übel der Schmerz.“²⁴ Ganz natürlich ist daher, daß der Mensch den Schmerz flieht, die Lust aber sucht. Das Ziel der menschlichen Seele ist Lust, denn wer Lust empfindet, ist glücklich.

Von hier aus gewinnt Aristippos ein anderes Verhältnis zu den Wissenschaften über die Natur, als wir es bei Diogenes vorfinden. Naturwissenschaft ist dann für den Menschen nützlich, wenn sie untersucht, was für den Menschen gut bzw. was für ihn schädlich ist. Naturwissenschaft erhält ihren Sinn nur dadurch, daß sie dem lustvollen, glücklichen Leben der Menschen dient.

Von hier aus werden für Aristippos auch erkenntnistheoretische Fragen relevant: „Maßgebend für die Erkenntnis sind die Empfindungen: sie allein sind erfaßbar und untrüglich; die Ursachen der Empfindungen dagegen sind nicht erfaßbar und nicht untrüglich.“²⁵ So also setzt sich hier die sensualistische, subjektivistische und relativistische Linie der Sophistik in der Erkenntnistheorie fort.

[171]

²⁴ Ebenda, S. 164.

²⁵ Ebenda, S. 163.

Siebente Vorlesung: Platon – seine Zeit, sein Leben und seine Werke

Unsere bisherigen Betrachtungen haben deutlich gemacht, daß in der Entwicklung der griechischen Philosophie materialistische und dialektische Tendenzen dominierten. Die vier großen Gestalten der ionischen Philosophie (Thales, Anaximander, Anaximenes und Heraklit), die Vorbereitung (Empedokles und Anaxagoras) und die Begründung und Entwicklung der materialistischen Atomistik (Leukipp und Demokrit) legen davon Zeugnis ab. Zwar fanden wir bei der Betrachtung der Pythagoreer, der Eleaten, der Sophisten und des Sokrates Momente, die idealistisch interpretierbar sind; jedoch ist der Gegensatz von Materialismus und Idealismus auf dieser Stufe der Philosophieentwicklung keineswegs schon voll ausgebildet. Erst mit der Begründung des objektiven Idealismus durch Platon tritt uns dieser Gegensatz in seiner reinen Gestalt [172] entgegen. Keineswegs zufällig daher, daß Platon auch der erste Denker ist, der diesen Gegensatz bewußt reflektiert:

„Fremdling: Schau nur hin! Eine wahre Riesenschlacht (Gigantomachie) scheinen sie gegeneinander zu schlagen aus Anlaß des Streites über das *Sein*.

Theaitetos: Wieso?

Fremdling: Die einen ziehen alles vom Himmel und aus dem Unsichtbaren zur Erde hernieder, wobei sie wahre Felsblöcke und Eichen mit ihren Händen umfaßt halten. Denn indem sie nach allem greifen, was stofflicher Art ist, behaupten sie steif und fest, nur das *sei*, was irgendwie Betastung oder Berührung zuläßt. Denn Körper und Sein ist ihrer Begriffsbestimmung nach ein und dasselbe, und wenn einer, der nicht zu ihnen hält, etwas Unkörperliches für seiend erklärt, so weisen sie ihn voller Verachtung ab und wollen nichts anderes hören.

Theaitetos: Ja, das sind ganz höllische Gesellen, von denen du da sprichst. Auch ich kenne sie aus manchem Zusammentreffen mit ihnen.

Fremdling: Daher verteidigen sich dann auch ihre Gegner aus sehr vorsichtig gewählter Stellung von oben her, aus dem Unsichtbaren, indem sie alles daransetzen, gewisse nur denkbare und körperliche Formen (Ideen) zu Inhabern des wahren Seins zu machen. Die körperlichen Wesen aber ihrer Gegner und das, was diese für Wahrheit ausgeben, zerstückeln sie mit ihren Wortkünsten und nennen sie nicht ein Sein, sondern nur ein in Bewegung begriffenes Werden. Zwischen ihnen aber breitet sich das Schlachtfeld aus, auf dem sich, mein Theaitetos, fortwährend ein endloser Kampf darum abspielt.“¹

Dem Fremden werden hier Worte in den Mund gelegt, die deutlich genug zeigen, daß es vornehmlich Platons Philosophie selbst ist, die die Antithese zum Materialismus repräsentiert.

Platon steht am Anfang der idealistischen Philosophie. Merkwürdig genug, daß Beginn wie welthistorisches Ende des philosophischen Idealismus durch Riesen an Denkkraft markiert wird: durch Platon und Hegel.

[173] Beide, Idealisten reinsten Wassers, haben das philosophische Denken der Menschheit entscheidend mitgeprägt. Hegel nannte Platon einen „Lehrer des Menschengeschlechts“; wobei er nicht nur die historische Wirkung der Platonischen Philosophie im Auge hatte. Ist diese Hochschätzung mehr als die Lobrede eines Idealisten auf den Stammvater des Idealismus? Können wir als Materialisten, die doch in einem unversöhnlichen Gegensatz zum Idealismus stehen, einer solchen Wertung zustimmen?

Keineswegs! sagen ahistorisch denkende Materialisten. Dem Begründer der idealistischen Philosophie, also einer falschen Weltanschauung, soll welthistorische Größe zugesprochen werden? Dem Begründer einer Irrlehre soll das Prädikat „Lehrer der Menschheit“ zuerkannt werden? Platon ist unser weltanschaulicher Feind, also muß er als solcher bekämpft, nicht aber gewürdigt werden. Sollte man sich nicht vielmehr lustig machen über einen Mann, der unabhängig vom menschlichen Hirn existierende Ideen annimmt, für den die realen Dinge nur die Schatten dieser Ideen sind, der ständig

¹ Platon: Der Sophist, 246 st.

von der Unsterblichkeit der Seele redet, für den sich die Erkenntnis auf die Wiedererinnerung einst geschauter Ideen reduziert, der utopisch einen aristokratisch-reaktionären Ständestaat konstruiert?

Andere dagegen verweisen darauf, daß die Platonische Philosophie „kluger Idealismus“ sei. Sie berufen sich auf die höchst wichtige Bemerkung von Lenin, wonach der kluge Idealismus dem klugen Materialismus näherstehe als dem dummen Materialismus. Aber auch diese Bemerkung darf nicht exorbitant gemacht werden. Lenin selbst hat, sich dabei gewöhnlich auf Dietzgen berufend, immer wieder darauf hingewiesen, daß der einleuchtendste Satz unsinnig wird, wenn er über die Grenzen seines Geltungsbereiches ausgedehnt wird. Würde bei dem Leninsche Satz stehengeblieben, dann ergäbe sich ein philosophiehistorisches Schema, das durch den Gegensatz von kluger und dummer Philosophie charakterisiert würde. Dies wäre wohl mit Auffassungen der französischen Aufklärungsphilosophie zu vereinbaren, nicht aber mit dem historischen Materialismus. Historisch-materialistische Philosophiegeschichtsschreibung wertet wohl, verteilt aber keine [174] Zensuren, mißt nicht an einem abstrakt-rationalistischen oder abstrakt-moralischen Maßstab. Ihr geht es um Aufhellung der Bedingungen, die die spezifisch neue Form des falschen Bewußtseins notwendig hervorbringen. Sie sucht die Gründe auf, die die Platonische Philosophie zu einem welthistorischen Phänomen machten; sie arbeitet die Fragestellungen heraus, die zu diesem idealistischen System führten und die nur innerhalb dessen gestellt werden konnten. Diese Fragestellungen sind nun allerdings – wie die weitere Analyse aufzuzeigen versuchen wird – bedeutsam genug, um der Hegelschen Wertung einen rationalen Kern zusprechen zu können.

Die Zeit, in der die Platonische Philosophie entsteht, ist dadurch charakterisiert, daß die griechische Polis den Höhepunkt ihrer Blüte überschritten hat und in zunehmendem Maße in eine unheilbare Krise gerät. Die Dialektik der realen Geschichte der Polis im antiken Griechenland ist derart, daß die Ursachen, die ihr Aufblühen bewirken, gleichzeitig die Gründe ihres Untergangs werden. Ohne Arbeitsteilung – insonderheit Teilung zwischen körperlicher und geistiger Arbeit und beginnende Teilung innerhalb der geistigen Tätigkeit selbst – ist die ökonomische und kulturelle Blüte der griechischen Stadtstaaten nicht denkbar. Kein Zufall, daß die Arbeitsteilung ein vorzüglicher Gegenstand Platonscher Reflexion wird. Marx rühmte, daß Platon eine für seine Zeit „geniale Darstellung der Arbeit“² gegeben habe. Mit Arbeitsteilung sind aber nun Entwicklung des Privateigentums, Warenproduktion und Ware-Geld-Beziehungen untrennbar verbunden. Dies hat weitreichende Folgen. Einerseits wird die Produktivität der Arbeit vorangetrieben, werden die ökonomische und militärische Macht der griechischen Städte gestärkt, ohne die zum Beispiel die Perser nicht hätten siegreich zurückgeschlagen werden können, wird die demokratische Staatsform geboren, entstehen die Grundlagen für das Aufblühen der antiken Kunst und Philosophie; andererseits zerstört diese Entwicklung die traditionell gewachsenen Bindungen, treibt sie bisher nicht gekannte soziale Differenzierungen hervor, löst sie über-[175]kommene Wertvorstellungen auf. Höchst bemerkenswert, daß Sophokles in seiner „Antigone“, in der er mit künstlerischer Meisterschaft und humanistischem Engagement gerade den Konflikt zwischen den traditionellen Werten und einer neuen staatlich-gesellschaftlichen Ordnung darstellt, folgende Kritik des Geldes einfügt: „Die schlimmste Frucht, die je entsetzlich eingeführt ward unter den Menschen, ist das Geld. Ja, Geld zerstört euch Städte, Geld verjagt euch Männer aus dem Haus und Geld ist der Lehrer, der das Herz betört, so daß der brave Mensch Abscheuliches begehrt. Ja alle Schliche bringt das Geld dem Menschen bei und zeigt zu jedem Werk der Sünde einen Weg.“³

Die vielfältigen Widersprüche, die die griechische Polis charakterisieren – Naturalwirtschaft und Geldwirtschaft, die mit der Geldwirtschaft verbundene charakteristische Verkehrung von Mittel und Zweck der Produktion, die soziale Differenzierung in Arme und Reiche, Freie und Sklaven, die aus der Ware-Geld-Beziehung entspringenden neuen Verhältnisse, Institutionen und Wertvorstellungen, die den alten Überbau, der in Gebrauchswertproduktion seine Basis hatte, auflösten, das mit der Demokratie sich entwickelnde politisch und auch religiös relativ freie Individuum, das den neuen, *spontan* entstandenen Verhältnissen unterworfen war, dazu der Konkurrenzkampf der griechischen Städte

² Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“). In: MEW, Bd. 20, S. 214. – Siehe auch: Vorwort. In: Ebenda, S. VII.

³ Sophokles: Antigone, Leipzig 1978, S. 16/17.

(besonders zwischen Athen und Sparta) – spitzen sich derart zu, daß eine unheilbare Krise und schließlich der Untergang der Polis das Resultat sind.

In diese Zeit wird *Platon* (427 v. u. Z.) hineingeboren. Er wächst in einer aristokratischen Familie auf, die väterlicherseits vom letzten attischen König abstammt, mütterlicherseits den großen Gesetzgeber Solon zu ihren Ahnen zählt. Aristokratische Herkunft und Erziehung bewirken, daß Platon die Widersprüche der Polis besonders schmerzhaft empfindet. Sein Jugendideal war ein Staat, in dem die Bürger frei sein und nach *besten Gesetzen* regiert werden sollten. Die Wirklichkeit jedoch widersprach dem Ideal entschieden. Gegen Ende des Peloponnesischen Krieges zerbröckelte die demokratische [176] Herrschaft. Die Schreckensherrschaft der dreißig Oligarchen, in der Kritias eine führende Rolle spielte, stand diesem Ideal genauso diametral gegenüber wie die wiederhergestellte Demokratie, die den Sokrates zum Tode verurteilte. „Daß ich zum Zeugen dieser und anderer nicht geringerer Verbrechen werden mußte, verbitterte mich, und ich zog mich von jenen häßlichen Praktiken zurück, die damals Schule machten.“⁴

Sein erster Lehrer, der ihn in die Philosophie einführte, war Kratylos. Die relativistische Manier, in der dieser die Lehre des Heraklit interpretierte, mag dem jungen Platon mehr Probleme gestellt, denn gelöst haben. Daß alles fließt, alles der Veränderung unterworfen ist, bezeugten die Sinne, vor allem aber die bitteren Erfahrungen. Die eleatische Fragestellung, wie denn das Fließende im feststehenden allgemeinen Begriff erfaßt werden soll, wird Platon erst später beschäftigen. Vorerst steht wohl der politisch-moralische Aspekt im Vordergrund: Ja, alles verändert sich, aber es ist kein Halt in diesem Fluß, alles verändert sich, aber es verändert sich nichts zum Guten. Platon, der sich zum Politiker berufen fühlte und dessen Philosophie sein ganzes Leben lang vornehmlich politische Philosophie ist, muß zunächst der Politik abstinenter gegenüberstehen, weil er nichts sah, was ihm Halt und dem er Halt geben konnte. Aus dieser Resignation heraus folgt wohl seine Hinwendung zur Dichtkunst. Von den Werken seiner frühen Dichtkunst ist uns nichts überkommen, weil Platon selber – als ein neuer Lebensabschnitt für ihn begann – diese radikal der Selbstkritik unterwarf: Er vernichtete sie. Immerhin haben diese Arbeiten sicher dazu beigetragen, daß Platon einen meisterhaften literarischen Stil zu entwickeln vermochte.

Den Beginn des neuen Lebensabschnittes bezeichnet seine Bekanntschaft mit Sokrates. Die Betroffenheit des jungen Platon resultiert aus Form und Inhalt des Sokratischen Philosophierens. Natürlich zog die Sokratische Ironie die Jünglinge an; ist es doch amüsant zu sehen, wie einem Aufgeblasenen die Luft ausgeht, wie sein stolz verkündetes Scheinwissen in Nichtwissen umschlägt. Die Dialogform des Sokrates machte auf Platon unauslöschlichen Eindruck. Er verfaßte später fast [177] alle seine Werke in der Form des Sokrates, ja er hat diese mit einer Meisterschaft zur Kunstform entwickelt, wie sie in den folgenden Jahrtausenden nie wieder erreicht wurde. Die Dialogform impliziert aber von vornherein dialektische und demokratische Intentionen. Der Dialog lebt von Rede und Gegenrede, vom Widerspruch. Der Dialog ist Prozeß, in dem die sich gegenseitig als gleichberechtigt anerkennenden Gesprächspartner gemeinsam und gegeneinander zur Wahrheit streben. Es ist freilich ein merkwürdiger Widerspruch, daß Platon seine aristokratische Gesinnung in Dialogform entwickelte, während der demokratisch orientierte Teil der Sophisten seinen Ansichten in der monologen Form des Lehrvortrags Ausdruck verlieh.

Sosehr ihm die Sokratische Methode imponiert haben mag, entscheidend für seine tiefe Betroffenheit war zweifellos der Umstand, daß Sokrates dem schmerzlich empfundenen Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft begrifflichen Ausdruck verlieh: Von Natur aus strebt das einzelne Individuum nur nach dem, was ihm als gut erscheint. Was jedoch aus den einzelnen Bestrebungen resultiert, ist nicht gut für das Allgemeine, also kein allgemeines Gut. Da nun aber das Individuum von der Gesellschaft abhängig ist und letztlich dieser zu dienen hat, kann das erstrebte Gute kein wahres Gutes gewesen sein. Der Grund aber für das allgemeine Übel, für die Krise des Polis, sieht Platon darin, daß niemand weiß, was das allgemeine, wahre Gute ist, sonst hätten ja die einzelnen Bestrebungen darauf gerichtet sein müssen. Das Wissen vom Nichtwissen führt, wie die vorangegangene

⁴ Platon: Briefe. Übersetzt und eingeleitet von J. Irmscher, Berlin 1960.

Vorlesung deutlich zu machen versuchte, zum Suchen. So wird Sokrates für Platon zum Weg, der zum Ausweg führen soll.

Im Umkreis der Sokratik bewegen sich daher auch naturgemäß die ersten Dialoge von Platon. Mit diesen Sokratischen Dialogen beginnt Platons schriftstellerisches Schaffen, das nicht nur mehr als ein halbes Jahrhundert umfassen, sondern zudem außerordentlich fruchtbar sein wird. Bis jetzt hatten wir es immer nur mit Fragmenten und späteren Berichten zu tun, die uns von philosophischen Ideen und Systemen kündeten. Unsere Aufgabe bestand darin, aus den Bruchstücken ein Ganzes zu rekonstruieren. Mit Platon ändert sich das [178] auch insofern, als wir hier nicht nur einzelne vollendete Schriften, sondern ein imponierendes Gesamtwerk besitzen. Mehr als dreißig zum Teil sehr umfangreiche Werke sind erhalten geblieben, dazu Briefe und Epigramme. Man könnte meinen, daß nun, da ein umfang- und inhaltsreiches Werk vorliegt, die analytische Arbeit leichter wird als die rekonstruierende. Dies ist jedoch keineswegs der Fall. Die Platonforschung in den letzten hundert Jahren hat eine solche Fülle von Fragen nach der Echtheit oder Unechtheit einzelner Platonischer Schriften, nach dem esoterischen und exoterischen Charakter der Platonischen Philosophie, nach der Entstehungszeit der einzelnen Schriften, nach ihrer Abfolge, die ja für das Erfassen der Entwicklung und der Wandlungen der Platonischen Philosophie entscheidend ist, aufgeworfen, daß der Sachverhalt beinahe mehr verdunkelt als aufgehellt wurde. Entsprechend der Aufgabenstellung unserer Vorlesungen beschränken wir uns auf eine knappe Darstellung, die sich vor allem auf den philosophischen Grundgehalt der Schriften und auf die Platonischen Briefe, besonders den siebenten, stützt.

Hierbei ist allerdings zu berücksichtigen, daß die einzelnen Schriften von Platon keineswegs unmittelbar Bildungsstufen seines Systems darstellen. Zum Unterschied von Hegel, dessen nach der „Phänomenologie des Geistes“ verfaßte Schriften bzw. Vorlesungen durch ruhige Ausbreitung des Systems charakterisiert sind, durchzieht das Schaffen Platons ein ständiges Ringen um die Lösung philosophischer Probleme.

Es scheint, daß Platon sein eigenes Philosophieren in der Sokratesrede des „Symposions“ am deutlichsten charakterisiert hat. In dieser Rede wird der Eros zur Philosophie in eine Beziehung gesetzt, die keine bloße Analogie, sondern innere Einheit ist. Eros ist dem platonischen Sokrates das Sinnbild für das Begehren nach dem Guten und Schönen. Begehrt wird aber nur etwas, was man nicht hat; was man besitzt, braucht man nicht mehr zu begehren. Da Eros das Begehren nach dem Guten und Schönen ist, kann er selber nicht schon gut und schön sein. Eros stammt von Poros (Reichtum) und Penia (Armut) ab. Wie ihre Mutter ist die Liebe rau, arm, geht betteln. Wie ihr Vater trachtet sie nach dem Guten und Schönen, ist neugierig, kundschaftet Wege aus, um das Begehrte zu erlangen. Sie ist [179] niemals mittellos und niemals reich. Zwischen „himmelhoch jauchzend“ und „zu Tode betrübt“, zwischen Haben und Nichthaben, zwischen Wissen und Nichtwissen treibt sie als dämonisches Mittlerwesen ihr Zauberwerk. Die Philosophie ist nicht nur wie die Liebe, sie ist Eros selbst. Sagt doch schon ihr Name, daß sie Liebe zur Weisheit sei. Philosophie strebt zur Erkenntnis, zur Aneignung des Guten, Schönen, Wahren und Gerechten. Aber eben das, was sie erstrebt, hat sie noch nicht. Die Götter mögen im Besitz aller Weisheit sein, denn ihnen ist kein Streben eigen. Die Toren und Unwissenden, die fälschlicherweise meinen, schon im Besitz dieses Wissens zu sein, streben natürlich auch nicht danach. Nur der Philosoph, der seinen Platz zwischen den Göttern und den Toren hat, strebt nach Erkenntnis, weil er definitiv weiß, daß er das nicht weiß, was er wissen will.

Eine solche Haltung zur Philosophie bewirkt ständig neue Ansätze, Akzentverschiebungen, selbstkritische Reflexionen und selbst abrupte Brüche. Da es nun ganz unmöglich ist, diese in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit nachzuvollziehen, beschränken wir uns auf zwei entscheidende Brüche in der Entwicklung des Platonischen Denkens, wohl wissend, daß wir dabei ohne vergrößernde Verallgemeinerungen nicht auskommen können.

Der *zweite Bruch* kommt dadurch zustande, daß Platon Sokratik sprengt und die objektiv-idealistische Ideenlehre als ontologische Voraussetzung seines Staatsideals begründet.

Der zweite Bruch kommt dadurch zustande, daß Platon, nachdem seine Versuche, sein Staatsideal zu verwirklichen, gescheitert sind, die ontologischen und die gnoseologischen Voraussetzungen seines

Denkens selbstkritisch überprüft. Dies befördert wesentlich die Platonische Dialektik. Entsprechend kann das schriftstellerische Schaffen Platons in drei Perioden eingeteilt werden:

1. Die „Sokratische“ Periode.
2. Die Periode, in der Platon seine Ideenlehre, seine Lehre von der Seele, die darauf beruhende Erkenntnislehre und besonders die Staatslehre entwickelt und begründet.
3. Die Periode, in der Platon – nach dem Scheitern des Versuches, seine Philosophie zu realisieren – seine Staatslehre [180] und ihre ontologischen und gnoseologischen Voraussetzungen in Frage stellt.

Es unterliegt nun keinem Zweifel, daß die innere Entwicklung der Platonischen Philosophie mit dem äußeren Lebensweg des Philosophen verknüpft ist. Allein die Schwierigkeit liegt darin, diese Verknüpfung im einzelnen nachzuweisen. Bei den großen Philosophen der Neuzeit kennen wir in der Regel ziemlich genau die Entstehungszeit ihrer Werke und meist auch das Jahr ihrer Herausgabe. Hier lassen sich äußere Lebensgeschichte und innere Entfaltung ihrer philosophischen Ideen in Übereinstimmung bringen. Bei Platon, wie bei fast allen antiken Denkern, stehen dem eine Reihe unlösbarer Schwierigkeiten entgegen.

Selbstverständlich gibt es auch in Platons Fall nicht zu bestreitende Festpunkte. Daß die „Apologie“, der „Kriton“ und der „Phaidon“ erst nach der Verurteilung des Sokrates verfaßt wurden, kann auch der spitzfindigste Philologe nicht bestreiten. Haben doch diese Dialoge den Gerichtsprozeß gegen Sokrates, seinen Aufenthalt in der Todeszelle und sein Sterben zum Gegenstand. Ebenso gewiß ist, daß Platon, wie viele Sokratesanhänger, nach der Verurteilung des attischen Weisen Athen den Rücken kehrte. Sein erster Zufluchtsort ist Megara gewesen. Bei der Betrachtung der sokratischen Schulen haben wir die Megariker erwähnt und festgestellt, daß diese eine Synthese von Parmenides und Sokrates anstrebten. Alles spricht dafür und nichts dagegen, daß Platon nicht nur Umgang mit den megarischen Sokratikern pflegte, sondern auch, daß ihre Fragestellungen nach den ontologischen Voraussetzungen Sokratischer Ethik entscheidenden Einfluß auf die Herausbildung der Platonischen Ideenlehre hatten. In den ersten Dialogen, die doch erst nach seiner Flucht aus Athen verfaßt werden konnten, ist allerdings noch nichts von diesem Einfluß zu spüren.

Nach seinem Aufenthalt in Megara beginnt ein Dezennium von Wander- und Lehrjahren für Platon. Die Überlieferung berichtet von Reisen nach Ägypten und Kyrene. In seinen Briefen bezeugt er selbst seine Reisen nach Unteritalien und Sizilien. Die erste Reise nach Tarent und Syrakus scheint er im Frühjahr 390 bzw. 389 v. u. Z. unternommen zu haben. Diese [181] erste Reise ist unter zweifachem Aspekt für die geistige Entwicklung Platons bedeutsam. Einmal schließt er in Tarent Bekanntschaft und Freundschaft mit dem Pythagoreer Archytas, der nicht nur ein bedeutender Staatsmann, sondern auch ein großer Mathematiker war. Der zunehmende Einfluß pythagoreischer Denkmotive im Werk Platons ist wohl auch dieser Verbindung zuzuschreiben.

Zum anderen knüpft Platon in Syrakus die Verbindung mit einem mächtigen Tyrannen, sicher in der Absicht, mit dessen Hilfe sein Staatsideal zu realisieren. „... jedenfalls brachte ihn sein Aufenthalt in Verbindung zu dem Tyrannen Dionysios I., der, nachdem er sich im Kampfe mit den Karthagern Erfolge und weitreichende Popularität errungen, ein syrakusanisches Großreich errichtet hatte, sowie zu Dion, Dionysios' damals noch jungem Schwager. Die Freundschaft zwischen dem Machtpolitiker Dionysios und dem idealistischen Theoretiker Plato konnte naturgemäß nicht von Bestand sein, zumal jener den wachsenden Einfluß des Philosophen auf den ehrgeizigen Dion mit Argwohn vermerkte. Sie endete damit, daß Plato bei der ersten sich bietenden Gelegenheit auf ein Schiff gebracht und nach der Heimat abgeschoben wurde, die er indes nur unter Beschwerden und nach Umwegen erreichte.“⁵

Die Frage ist, wieweit Platon zur damaligen Zeit seine Staatslehre und die dazugehörigen ontologischen und gnoseologischen Voraussetzungen schon ausgebildet hatte. Irscher meint, daß die für die Ideenlehre entscheidenden Werke wie „Symposion“, „Phaidon“, „Staat“ und „Phaidros“ erst nach der

⁵ J. Irscher: Einleitung. In: Platon: Briefe, Berlin 1960, S. 7/8.

Rückkehr von der ersten Reise entstanden seien. Das mag sein; aber entscheidende Gedanken seiner Staatslehre stammen sicher aus einer früheren Zeit. Schreibt doch Platon selbst: „Trotzdem hörte ich nicht auf, darüber nachzudenken, wie in solchen Zuständen und im ganzen Staate eine Besserung herbeizuführen wäre; zum tätigen Eingreifen wartete ich indes die geeignete Gelegenheit ab, bis ich schließlich zu der Erkenntnis kam, daß alle bestehenden Staaten schlecht verwaltet werden. Denn ihr Rechtswesen befindet sich, ehe es nicht unter günstigen Auspizien neu gestaltet wird, in einem unheilbaren [182] Zustand. Der Philosophie zur Ehre mußte ich es aussprechen, daß aus ihr die Formen öffentlichen und bürgerlichen Rechts erkannt werden können; nicht eher wird daher das Menschengeschlecht seiner Leiden ledig werden, als bis entweder die wirklichen, wahrhaften Philosophen zu staatlicher Macht gelangen oder die politischen Führer durch eine göttliche Fügung echte Philosophen werden.“

Mit solchen Ansichten trat ich meine erste Reise nach Italien und Sizilien an.“⁶

Kurz nach der Rückkehr von dieser Reise, etwa im Jahre 387 v. u. Z., gründete Platon im Haine des Heroen Akademos seine Schule. Von dieser Forschungs- und Bildungsstätte, die bis Anfang des 6. Jahrhunderts u. Z. bestand und ihre Tätigkeit erst auf Befehl des oströmischen Kaisers Justinian, der sämtliche nichtchristlichen Schulen schließen ließ, beendete, sind vielfältige Wirkungen ausgegangen. Platon verfaßte hier seine reifen Schriften und sein Spätwerk; das Genie des Aristoteles bildete sich hier heran; wissenschaftliche, besonders mathematische Forschung wurde betrieben. Im Laufe der Jahrhunderte wandelte sich freilich der Geist der von Platon gegründeten Akademie.

Als 1459 die Akademie in Florenz gegründet wurde, deren Tätigkeit die Renaissancephilosophie wesentlich beeinflußte, wurde bewußt an die Platonische Akademie angeknüpft. Seit dieser Zeit tragen in der ganzen Welt Zentren wissenschaftlicher Forschung und Bildung den Namen Akademie.

Die Tätigkeit der Platonischen Akademie ist durch Ringen um die Wissenschaft charakterisiert. Neben der Philosophie ist besonders die Mathematik ihr vorzüglicher Forschungsgegenstand gewesen. Über ihren Eingangspforten soll folgender Spruch zu lesen gewesen sein: Nur dem der Mathematik Kundigen wird Eintritt gewährt. Der in unserer Literatur anzutreffenden Wertung, wonach die Platonische Akademie ein Zentrum des Kampfes gegen Materialismus und Wissenschaft gewesen sei, vermag ich nicht zuzustimmen.⁷ Gewiß herrschte in der alten Akademie der Geist des objektiven Idealismus, aber [183] zu berücksichtigen ist, daß dieser *auch* aus dem Bestreben hervorging, Wissenschaft als allgemeingültiges und notwendiges Wissen zu begründen.

Zu Platons Zeiten, wie auch danach, scheint die Akademie eine autonome Stellung in Athen eingenommen zu haben. Da sie sich einer aktiven Einwirkung auf die jeweiligen politischen Verhältnisse in Athen enthielt, interessierten sich wohl die jeweiligen politischen Machthaber relativ wenig dafür.

In Platon selber allerdings war der Drang zum „tätigen Eingreifen“ in politische Dinge zunächst noch sehr stark. Anders sind seine beiden weiteren Reisen nach Sizilien nicht zu erklären. Die Freundschaft mit Dion mag eine Rolle gespielt haben, aber entscheidend ist, daß Platonische Philosophie auf Realisierung hin entworfen wurde. Fehlt dieser Drang zur „Verwirklichung der Philosophie“, wird diese zur bloßen Gedankenspielerei.

Die zweite Reise nach Sizilien unternahm Platon im Jahre 366, die dritte 361 v. u. Z. Beide endeten, bei aller Verschiedenheit der jeweiligen Konstellationen, wie die erste: mit Mißerfolgen. Platon erlebte, was nach ihm vielen Philosophen begegnen sollte: das Scheitern des Ideals an der Wirklichkeit. Aus diesem Scheitern sind nun verschiedene Folgerungen möglich. Entweder man gibt das Ideal auf, stellt sich auf den Boden der Wirklichkeit und verliert damit den Maßstab, an dem Wirklichkeit zu messen und zu verändern ist; oder man hält dem Ideal die Treue, bewahrt es vor der Berührung mit der Wirklichkeit und gerät so in die schizophrene Situation, in der dem Ideal widersprechenden Wirklichkeit ein „ideales“ Leben zu führen. Hegel versuchte, eine dritte Möglichkeit zu realisieren: Er setzte Sein und Vernunft identisch. Der abstrakte Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit, wie er nicht

⁶ Platon, 7. Brief 325 E–326 B.

⁷ Siehe: Geschichte der Philosophie, Bd. 1, Berlin 1960, S. 94.

nur in der Platonischen Philosophie, sondern auch in der Kantisch-Fichteschen Philosophie als Gegensatz von Sein und Sollen auftrat, wurde dabei insofern aufgehoben, als die Entzweiung aus der Tätigkeit der vernünftigen Wirklichkeit bzw. der wirklichen Vernunft selbst abgeleitet wurde, und so die Möglichkeit in sich barg, wieder zur Einheit gebracht zu werden. Das Resultat war bei Hegel historische, wenn auch idealistische Dialektik.

[184] Platon ist keinen dieser drei Wege gegangen. Selbstverständlich konnte er erst recht nicht die Frage nach den Produktionsbedingungen von Idealen stellen, eine Frage, die erst der historische Materialismus stellte und beantwortete.

Platon vermochte weder sein Staatsideal noch die dieses begründende Ideenlehre preiszugeben, noch konnte er die gemachten Erfahrungen in den Wind schlagen. Sein Spätwerk ist gerade durch das Ringen gekennzeichnet, diesen Widerspruch zu lösen. Darauf deuten zumindest folgende Momente hin: sein realitätsbezogenes Denken in den „Gesetzen“, seine utopische Schilderung eines Idealstaates, der *existiert* habe (Atlantis), seine naturphilosophischen Reflexionen im „*Timaios*“, seine Fragestellungen im „Sophistes“ und „Parmenides“, die wesentliche Grundlagen seiner Ideenlehre erschüttern.

Im Jahre 347 v. u. Z., nach Vollendung seines 80. Lebensjahres, starb Platon.

Versuchen wir, einen Überblick über die wichtigsten Platonischen Schriften zu geben.

1. Schriften der „Sokratischen“ Periode

Charakteristisch für die erste Gruppe der Platonischen Dialoge ist, daß sie sokratische Grundsätze formulieren, sophistische Positionen kritisieren und den Umkreis ethischer Fragestellung nicht überschreiten. Sie enden alle in Aporie, das heißt, die jeweiligen Versuche, definitives Wissen über Tugend zu erlangen, führen zu keinem endgültigen Resultat, sondern nur zum Wissen vom Nichtwissen.

Beginnen wir unsere knappe Übersicht mit der von Platon skizzierten Verteidigungsrede des Sokrates vor Gericht mit der „Apologie“. Sie ist deshalb bedeutsam, weil in ihr jenes Programm formuliert ist, das in den weiteren frühen Dialogen realisiert wird.

Die Kernpunkte der Anklage gegen Sokrates waren: Leugnung der Götter und Verführung der Jugend. Wer die „Apologie“ gründlich liest, dem fällt auf, daß zum ersten Anklagepunkt relativ wenig gesagt wird.

Der uns schon bekannten Abgrenzung vom Atheismus des [185] Anaxagoras folgt das Argument: Es ist ungereimt, die Folgen, nicht aber den Grund, die Wirkungen, nicht aber die Ursachen anzuerkennen. Die Anklageschrift jedoch gesteht zu, daß Sokrates Dämonen anerkennt. Diese aber sind Halb-söhne der Götter. Also muß er auch Götter anerkennen.

Viel leidenschaftlicher wird der zweite Anklagepunkt angegriffen; geht es doch hier um die Denk- und Lebensweise des Sokrates. Hören wir den Kernpunkt seiner Verteidigungsrede: „Meine Mitbürger, eure Güte und Freundlichkeit weiß ich sehr zu schätzen, gehorchen aber werde ich mehr dem Gotte als euch, und solange ich noch Athem und Kraft habe, werde ich nicht aufhören der Wahrheit nachzuforschen und euch zu mahnen und aufzuklären und jedem von euch, mit dem mich der Zufall zusammenführt, in meiner gewohnten Weise ins Gewissen zu reden: Wie, mein Bester, du, ein Athener, Bürger der größten und durch Geistesbildung und Macht hervorragendsten Stadt, schämst dich nicht, für möglichste Füllung deines Geldbeutels zu sorgen und auf Ruhm und Ehre zu sinnen, aber um Einsicht, Wahrheit und möglichste Besserung deiner Seele kümmerst du dich nicht und machst dir darüber keine Sorge? Und bestreitet dies einer von euch und versichert, er sorge allerdings darum, so werde ich ihn nicht etwa sofort gehen lassen und mich entfernen, sondern ich werde ihn ausfragen und prüfen und ins Gebet nehmen, und wenn ich den Eindruck gewinne, daß er ungeachtet aller Versicherung keine Tugend besitze, so werde ich es an Vorwürfen nicht fehlen lassen, daß er das Schätzenswerteste am geringsten achtet und das Wertlose höher. So werde ich's mit jung und alt halten, wer mir auch immer in den Weg kommt, vor allem aber doch mit euch Einheimischen, denn ihr steht mir als stammverwandt näher. So nämlich befiehlt es der Gott, dessen könnt ihr gewiß sein. Auch glaube ich,

daß euch und eure Stadt nie ein größeres Glück beschert worden ist als dieser mein dem Gott geweihter Dienst. Besteht ja doch meine ganze Tätigkeit darin, daß ich in beständiger Wanderung euch mahne, jung und alt, weder das körperliche Wohl noch die Sorge für Hab und Gut höher zu stellen und eifriger im Auge zu haben als das Wohl der Seele und ihre möglichste Besserung. Denn, so lautet meine Rede, *nicht aus Reichtum geht die Tugend hervor, sondern [186] aus der Tugend der Reichtum* und alle anderen menschlichen Güter im persönlichen wie im öffentlichen Leben.“⁸

Nicht das Leben schlechthin, sondern das *gute* Leben ist das wertvollste, das ist der Hauptsatz in Platons „*Kriton*“, der sich unmittelbar an die „Apologie“ anschließt. Von diesem Satz ausgehend, setzt Sokrates in der Todeszelle dem Kriton auseinander, daß er dessen Vorschlag zur Flucht und Rettung nicht annehmen könne. Das Gute schließt das Gerechte ein und die Verletzung des Rechts aus. Man muß sein Vaterland überzeugen oder seinen Gesetzen gehorchen. Flucht wäre Ungehorsam gegenüber den Gesetzen. Sie würde zwar das Leben bewahren, aber gegen den höheren Grundsatz verstoßen. Vor die Frage gestellt: entweder Flucht und Bewahrung des Lebens oder Bewahrung des Grundsatzes und Tod, entscheidet sich Sokrates für den Tod.

Der bedeutendste Dialog der Sokratischen Periode im Schaffen Platons ist der „*Protagoras*“. Während die Frage nach dem Wesen der Freundschaft im „*Lysis*“, nach dem Wesen der Frömmigkeit im „*Eutiphron*“, nach dem Wesen der Besonnenheit, der Selbstbeherrschung, der Weisheit im „*Charmides*“ untersucht werden, formuliert der Platonische Sokrates am Ende dieses Dialoges seine zentrale Zielstellung folgendermaßen: „... daß ich ergründen möchte, was es eigentlich mit der Tugend auf sich hat und was die Tugend selbst ihrem Wesen nach ist.“⁹

Schon daran, daß der Dialog durch den Namen des bedeutendsten Weisheitslehrers seiner Zeit bezeichnet wird, ist ablesbar, daß die Auseinandersetzung mit der Sophistik seinen Hauptinhalt ausmacht. Um keine Zweifel über seine Stellung zu den Sophisten aufkommen zu lassen, werden diese vom Platonischen Sokrates als „Großhändler mit Waren, die der Seele zur Nahrung dienen“, charakterisiert. Die Gefahr, bei ihnen Wissenseinkäufe zu tätigen, sei aber viel größer als bei allen anderen Wareneinkäufen.

Die Hauptfrage, die im Gespräch zwischen Sokrates und Protagoras gestellt wird, lautet: Ist Tugend lehrbar? Der So-[187]phist müßte sein Geschäft preisgeben, wenn er diese Frage negativ beantworten wollte, Sokrates dagegen geht von der Annahme aus, daß Tugend nicht lehrbar sei. Im weiteren Gespräch, in dem auch die Frage nach dem Verhältnis der einzelnen Tugenden (Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit) zur Tugend als solcher einbezogen wird, wird der Sokratische Standpunkt entwickelt, wonach Tugend Wissen sei. Dies bestreitet Protagoras insbesondere im Hinblick auf die Tapferkeit. Damit aber vollzieht sich folgender dialektische Umschlag: Protagoras, der von der Lehrbarkeit der Tugend ausgegangen war, wendet sich gegen die Identifizierung von Wissen und Tugend. Nun kann aber nur gelehrt werden, was gewußt wird. Ergo gelangt er zum Gegensatz seiner Ausgangsthese. Sokrates dagegen, der von der Annahme der Nichtlehrbarkeit der Tugend ausgegangen war, identifiziert die Tugend mit dem Wissen. Was gewußt wird, kann auch gelehrt werden. Somit gelangt er auch zum Gegenteil seiner Ausgangsthese.

Der Dialog „*Gorgias*“ führt die Auseinandersetzung mit der Sophistik dergestalt fort, daß er die Frage: Was ist Rhetorik? zu beantworten sucht. In für ihn charakteristischer Weise verfährt Platon so, daß er die Rhetorik mit der Heilkunst und anderen Handwerkskünsten vergleicht. Bei letzteren lassen sich Gegenstand und Ziel klar bestimmen. Bei der Rhetorik ist dies nicht der Fall. Diese zielt mehr aufs Angenehme denn auf das Gute. Sie wird deshalb nicht mit der Heilkunst, sondern mit der Koch- und Putzkunst gleichgesetzt. Der Hinweis auf die Macht des Wortes wird dadurch entkräftet, daß damit noch nicht ausgemacht ist, ob die Macht gerecht oder ungerecht gebraucht wird. Die Frage: Was ist Gerechtigkeit? vermögen die Rhetoren aber nicht zu beantworten. Ohne ein solches Wissen jedoch kann das Rechte nicht getan werden. Unrecht tun aber ist schlimmer als Unrecht leiden. [188]

⁸ Platon: Apologie 29 st. (Hervorhebung – d. Verf.)

⁹ Platon: Protagoras, 360 st.

2. Schriften, die den Umkreis der Sokratik durchbrechen und die Ideenlehre begründen

Die Suche nach einer Antwort auf die Frage, was die Tugend selbst ihrem Wesen nach ist, charakterisierte alle Frühdialoge. Der Hauptakzent lag immer auf Ethik. Nun tritt insofern eine Akzentverschiebung auf, als nach dem *Wesen des Wissens* gefragt wird. Der untrennbare Zusammenhang von Tugend und Wissen bleibt zwar ständig erhalten, aber mit dieser Akzentverschiebung rücken erkenntnistheoretische und damit verbunden ontologische Fragestellungen in den Vordergrund. Somit wird der nur ethische Rahmen der Sokratik gesprengt und die Platonische Erkenntnis-, Seelen- und Ideenlehre geboren, auf die sich sein Staatsideal gründet.

Am spürbarsten wird die Änderung, wenn man den „*Theätet*“ mit dem „*Protagoras*“ vergleicht. Gemeinsam ist beiden Dialogen, daß in ihnen die Lehre des Sophisten Protagoras kritisch untersucht wird. Gemeinsam ist ihnen auch das Merkmal, daß die Ideenlehre nicht expliziert wird. Während aber im „*Protagoras*“ die Frage nach der Tugend im Mittelpunkt steht, steht im „*Theätet*“ die Frage nach dem Wesen des Wissens im Zentrum. Der *Homo-mensura*-Satz und die sophistische These, wonach Wissen Wahrnehmung sei, werden ebenso kritisiert wie die Bewegungslehre Heraklits und alle vorsokratischen Philosophien – mit Ausnahme des Parmenides.

Eine definitive Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Wissens finden wir im „*Theätet*“ noch nicht. Diese wird im „*Menon*“ gegeben, in dem erneut das Verhältnis von Tugend und Wissen diskutiert wird. Die Antwort lautet: *Wissen ist Wiedererinnerung*. Die Begründung dieser These gibt Platon wie folgt: Wird in der heraklitischen Lehre vom ständigen Werden und Vergehen ausgegangen und wird die sophistische These angenommen, wonach Wissen gleich Wahrnehmung ist, dann ist begrifflich fixiertes Wissen gänzlich ausgeschlossen. In den wahrzunehmenden objektiven Erscheinungen wie im ständigen Fluß der subjektiven Wahrnehmung gibt es keinen Halt, kein Beständiges, was begrifflich auszudrücken wäre. Nun stellt aber die Geometrie Sätze auf, an deren All-[189]gemeingültigkeit nicht zu zweifeln ist. Diese können jedoch nicht aus der Wahrnehmung erklärt werden, da diese immer nur das Einzelne, Zufällige, Veränderliche zum Gegenstand hat. Folglich können sie nur als Produkte einer besonderen Art unserer Seelentätigkeit, des Denkens, erklärt werden. Die Fähigkeit, logisch zu denken, kann also nicht aus der Erfahrung stammen. Die Ideen, wie etwa Identität und Differenz, die erst logisches Denken möglich machen, sind der Seele eingeboren. Platon demonstriert dies im „*Menon*“ dadurch, daß er einen Knaben eine geometrische Aufgabe lösen läßt, obwohl dieser vorher nicht die leiseste Berührung mit der Geometrie gehabt hat.

In vorwiegend mythischer Form stützt Platon in seinem „*Phaidros*“ diesen Apriorismus durch die These von der Unsterblichkeit der Seele. Diese wird zum Unterschied vom Körper als das Sich-selbst-Bewegende gefaßt. Der Körper dagegen hat keine Selbstbewegung, sondern er wird bewegt. Hört die auf ihn einwirkende seelische Bewegung auf, ist sein Schicksal besiegelt. Folglich hat der Körper einen Anfang und ein Ende. Geburt und Tod charakterisieren ihn. Die Seele als Selbstbewegung aber hat keinen Anfang und kein Ende. Also ist sie unsterblich. Also ist auch die Vereinigung von Körper und Seele nur eine zeitlich begrenzte.

Während bei Demokrit die Atome von oben nach unten fallen, erheben sich Platons Seelen, wenn sie vom Körper getrennt sind, in die Höhe. Die wertvollsten von ihnen, die am besten „gefiedert“ sind, schwingen sich bis an den Rand des irdischen Himmels. „... hier stehend, führt sie der Umschwung herum, sie aber schauen, was außerhalb des Himmels ist. Was indes den überhimmlischen Ort betrifft, so hat ihn weder bisher hienieden ein Dichter würdig besungen, noch wird dies je geschehen. Es verhält sich aber damit so. Versuchen wenigstens muß man es, was wahr ist, zu sagen, insbesondere wenn man von der Wahrheit reden will. *Das farb- und gestaltlose und unantastbare Sein, das wirklich ist, läßt sich allein von dem Geist, dem Steuermann der Seele, erschauen; um dasselbe wohnt an diesem Ort das Geschlecht des wahren Wissens*. Der göttliche Verstand nun, der mit Geist und reinem Wissen sich nährt, und der einer jeden Seele, der es vergönnt ist auf-[190]zunehmen, was für sie paßt, indem sie nach langer Zeit einmal wieder das Sein erschaut, findet seine Befriedigung und erhält Nahrung und Wonne *aus dem Anblick der Wahrheit ...*“¹⁰

¹⁰ Platon: *Phaidros*, Kap. XXVI und XXVII.

Die Menschen aber, deren Seelen nie das überhimmlische Reich der Wahrheit, der Ideen, des wahren Seins schauten, werden weder der Wissenschaft fähig noch moralisch vollkommen. „Denn der Mensch muß verstehen, was in *begrifflich-allgemeiner Form* bezeichnet wird als *die Zusammenfassung* vieler sinnlicher Einzelwahrnehmungen zur *gedankenmäßigen Einheit*. Und dieses Verständnis besteht in *Wiedererinnerung* an die Dinge dort, die unsere Seele einstmals schaute, da sie im Gefolge ihres Gottes dahinziehend über das hinausblickte, was wir jetzt als *seiend* bezeichnen und in das *wirkliche Sein* emportauchte. Darum eben wachsen verdientermaßen allein der Seele des Weisheitssuchenden Flügel; denn er weilt nach Vermögen immer mit seiner Erinnerung bei jenen Dingen, bei denen sein Gott verweilt, um eben Gott zu sein. Nur ein Mann, der solche Erinnerungsbilder richtig benützt, indem er stets die vollendete Kraft vollkommener Weihen auf sich wirken läßt, wird wirklich vollkommen.“¹¹

Das „*Symposion*“ („Gastmahl“) und der „*Phaidon*“ nun zeichnen einen vollkommen werdenden, weil unablässig nach Wahrheit suchenden Menschen: Sokrates. Ich halte diese beiden Dialoge für die schönsten und dramatischsten im Werk Platons. Dabei malen sie das Porträt des Sokrates in ganz unterschiedlichen Situationen: beim Gastmahl und beim Sterben. Im „*Symposion*“ wird Sokrates als der wahre Erotiker gefeiert, weil er wie die Liebenden nur das begehrt, was ihm das Höchste ist. Das Höchste aber ist ihm Weisheit.

Im „*Phaidon*“ wird über die letzten Stunden, über das letzte Gespräch und über das Sterben des Sokrates berichtet. Schon am Beginn des Gesprächs stellt Sokrates folgenden merkwürdigen Satz auf: „Alle, die sich in rechter Weise mit Philosophie befassen, haben es im Grunde auf nichts anderes abgesehen, als darauf, zu sterben und tot zu sein.“¹² Auf das [191] Lachen der Gesprächsteilnehmer, denen angesichts des nahen Todes des Sokrates alles andere als zum Lachen zumute war, antwortet dieser ganz im Sinne der Platonischen Ideenlehre: Ist denn der Tod etwas anderes als die Trennung von Körper und Seele? War nicht das höchste Ziel der Seele Vernunftkenntnis? Ist es nicht der Körper, der diese daran hindert?

„Sokrates · Haben wir nicht auch vorhin schon gesagt, daß die Seele dann, wenn sie den Leib mit heranzieht zur Betrachtung irgendeines Gegenstandes, sei es durch das Auge oder das Ohr oder irgendeinen anderen Sinn ... von dem Leib zu dem, was niemals sich selbst gleichbleibt, hingezogen wird und dadurch selbst ins Schwanken und in Verwirrung gerät und taumelt als wäre sie trunken, eben weil sie es mit Dingen – von schwankender Natur zu tun hat?

Kebes · Gewiß.

Sokrates · Wenn sie aber ganz auf sich beschränkt eine Betrachtung anstellt, dann wendet sie sich nach jener Seite hin, nach dem Reinen und Ewigen und Unsterblichen und immer sich Gleichen, und als verwandt damit weilt sie, sobald sie für sich allein ist und die Umstände es ihr gestatten, immer bei ihnen, läßt alles Schwankende hinter sich und bleibt, solange sie sich mit ihnen beschäftigt, sich selbst immer durchaus gleich, da sie es mit Dingen von gleicher Natur zu tun hat. Und dieser Vorgang in ihr heißt Vernunftkenntnis.“¹³

Wer also Vernunftkenntnis will, muß die Befreiung der Seele vom Körper nicht als ein Übel auffassen.

Im „*Staat*“, neben den „*Gesetzen*“ das umfangreichste Werk Platons, erscheinen seine Lehren über das Reich des wahren Seins, der Ideen, über die Seele und über die Vernunftkenntnis als Grund, auf dem sein Staatsideal ruht.

Letztlich ging es Platon immer um den Staat und seine Gesetze. Ein idealer Staat ist für ihn der, der von besten Gesetzen regiert wird. Die besten Gesetze aber sind die, die das Gute und Schöne in den Handlungen der Bürger, die Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit bewirken. [192] Solche Gesetze aber sind nur aufzustellen, wenn Wissen um die Ideen dieser Kardinaltugenden vorausgesetzt

¹¹ Platon: Phaidros, Kap. XXIX. (Hervorhebung – d. Verf.)

¹² Platon: Phaidon, Kap. IX.

¹³ Platon: Phaidon, Kap. XXVII.

wird. Wissen von diesen Ideen erlangen aber nur die, die sich ausschließlich der Vernunftkenntnis hingeben. Dies aber sind diejenigen, die ihre körperlichen Begierden zügeln und ihren Willen ganz in den Dienst der Vernunft stellen. Die dies tun, können mit Recht Philosophen genannt werden. Nur diese können in einem idealen Staate Gesetzgeber und Herrscher sein.

Jene aber, die das Reich der wahren Ideen nicht schauen, die Vernunftkenntnis nicht erlangen, deren Wille nicht im Dienst der Vernunft, sondern der Begierden steht, haben zu dienen. Wie im Individuum der Vernunftteil der Seele Begierden und Willen zu beherrschen hat, so auch im Staate. Nur dadurch wäre der von Sokrates aufgehellte Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft aufzuheben, wenn der Satz gilt: Jedem das seine, jeder hat im Staate dies zu tun, wozu er durch den Zustand seiner Seele berufen oder befähigt ist.

Es ist keineswegs zufällig, daß in dem Maße, wie Platon seine Ideen-, Seelen- und Erkenntnislehre ausbaut, geistes-aristokratische, also antidemokratische Tendenzen zunehmen.

Es ist ein eigenartiger Widerspruch, daß Platon einerseits die Arbeitsteilung, die der Warenproduktion notwendig vorausgesetzt ist, in seinem idealen Staat festschreibt, andererseits aber der aus der Warenproduktion notwendig entspringenden *formalen* Gleichheit der Warenbesitzer ideologisch entgegenwirkt. Die in der Platonliteratur oft vertretene These, daß Platons Staatsideal wesentlich unter *retrospektivem* Aspekt konzipiert sei, gilt wohl für den ideologischen Bereich, schließt aber keineswegs die Feststellung aus, daß seine ganze Philosophie ein ständiges Ringen mit den Widersprüchen der *ihm gegenwärtigen* Polis war. Platon ging es nicht darum, die Widersprüche der Gegenwart zu ignorieren, indem er die Vergangenheit verklärte. Sosehr er das ihn umgebende gesellschaftlich Seiende verachtete, abstrakte Negation, Weltfremdheit charakterisieren ihn nicht. [193]

3. Schriften der Altersperiode.

Davon zeugen die „Gesetze“ noch stärker als der „Staat“. Hier werden Fragen behandelt, die noch heute Soziologen und Pädagogen bewegen. Es geht nicht nur um die sittlichen Grundlagen eines nach bitteren Erfahrungen erneut auf Realisierung hin entworfenen Staatsideals, sondern auch und vorwiegend darum, ob und wie dieses Ideal, dieser ideell konstruierte Staat, lebensfähig sein könnte. Deshalb werden ausführlich Fragen der Landverteilung, des Verhältnisses von Stadt und Land, der Sklaverei und der Ansiedlung von Spezialisten, der Wahl der staatlichen Institutionen, des Schutzes des Staates, dessen Ziel Erhaltung des Friedens sein soll, Erziehungsfragen bis hin zu Fragen der Säuglingspflege behandelt. Stärker als sonst treten historische Reflexionen und Untersuchungen über bestehende Verfassungen und Rechtsordnungen hervor. Allerdings erscheint dies alles nicht in abgeschlossener, sondern in sehr fragmentarischer Form, so daß es für den unkundigen Leser kaum verständlich ist. Bürgerliche Platonforscher haben deshalb die „Gesetze“ vorwiegend unter die Rubriken „skurilles Alterswerk“ und „Resignation“ eingeordnet. Zeller, ein berühmter Altphilologe, hat dieses Werk sogar am Anfang seiner Studien zur Philosophie der Griechen als unechtes Werk angesehen. Von marxistischer Seite steht eine vergleichende Analyse des „Staates“ und der „Gesetze“, die für die Einschätzung der Altersperiode Platons sehr wesentlich sind, noch aus. Wenn wir den „Phaidon“ und das „Symposion“ als schönste, dramatischste Werke Platons bezeichneten, so können wir von den Dialogen „Sophistes“ und „Parmenides“ sagen, daß sie die theoretisch interessantesten und für die Entwicklung dialektischen Denkens wichtigsten sind. In der neunten Vorlesung wird deshalb näher darauf eingegangen.

Eine Sonderstellung im Platonischen Schaffen nimmt der „*Timaios*“ ein. Hier wird, von den Grundsätzen des „Staates“ ausgehend, *Naturphilosophie* betrieben, die Platon bisher in der Regel der Kritik unterworfen hatte. Freilich steht diese ganz im Gegensatz zur uns bereits bekannten materialistischen Physik der Griechen. Am deutlichsten zeigt sich dies im Weltschöpfungsmythos, den Platon wie folgt zu begründen sucht: „Was ist das immer Seiende, welches kein Werden [194] zuläßt, und was ist das immer werdende, welches niemals des Seins teilhaftig wird? Das Eine ist durch vernünftiges Denken mittelst des Verstandes erfaßbar, denn es bleibt immerdar sich selbst gleich, das andere ist nur der (schwankenden) Meinung eben in dieser unvollkommenen Form erfaßbar mittelst der Sinneswahrnehmung ohne Beteiligung des Verstandes, denn es ist in beständigem Werden und Vergehen

begriffen ohne je zum Sein zu gelangen. Alles Werdende aber hat notwendig irgendeine Ursache zur Voraussetzung, denn ohne Ursache kann unmöglich etwas entstehen. Jedes Ding nun, dessen Form und Wirkungsart der Bildner (Demiurg) herstellt im beständigen Hinblick auf das sich immerdar Gleichbleibende, das ihm dabei zum Muster dient, muß auf diese Weise unbedingt in jeder Hinsicht auf das Beste gelingen; blickt er dabei aber auf das Gewordene hin und nimmt er sich dieses zum Muster, dann fällt das Werk nicht gut aus. Das ganze Himmelsgebäude nun – oder Weltall oder welchen Namen es sonst für sich selber wünscht, es soll uns jeder recht sein – muß zunächst von dem Gesichtspunkt aus untersucht werden, der jeder Untersuchung als Ausgangspunkt zugrunde gelegt werden muß, von der Frage nämlich, ob es von jeher da war ohne einen Anfang seiner Entstehung, oder ob es geworden und von irgendwelchem Anfang ausgegangen ist. Es ist geworden; denn es ist sichtbar und fühlbar und körperlich, alles von dieser Art aber ist sinnlich wahrnehmbar; das sinnlich Wahrnehmbare, durch schwankende Meinung vermittelt der Wahrnehmung Faßbare aber ist, wie wir sahen, dem Werdenden und Erschaffenden zuzurechnen. Das Gewordene aber, behaupten wir, muß immer irgendeine Ursache haben. Den Bildner und Vater dieses Alls zu finden ist schwierig, und hat man ihn gefunden, so ist es unmöglich ihn allen kundzutun. Doch muß man wieder hinsichtlich seiner fragen, nach welchem der beiden Muster der Baumeister es bildete, ob nach dem unwandelbaren und ewig gleichen oder nach dem gewordenen. Wenn nun dieses Weltall schön und wohlgeraten, und der es bildete ein guter Werkmeister ist, so ist es offenbar, daß er nach dem Ewigen blickte; im anderen Falle aber, den auch nur in den Mund zu nehmen eine Lästerung sein würde, nach dem Gewordenen. Nun ist es doch für jedermann klar, daß er nach [195] dem Ewigen blickte; denn die Welt ist das Schönste von allem Gewordenen, und was die Ursache anlangt, so hält nichts den Vergleich mit dem Meister (als Urheber) aus. Steht es aber mit ihrer Entstehung so, dann ist sie nach dem Muster des dem Verstande und der Einsicht Erfäßbaren und sich selbst immer Gleichbleibenden geschaffen. Dies zugegeben ist diese Welt notwendig ein Abbild von etwas.“¹⁴

Ziel der ganzen Untersuchung, die in sehr starkem Maße pythagoreische Denkmotive aufnimmt, in der kausale und teleologische Betrachtungsweisen munter durcheinandergehen und die mit einer heute lächerlich erscheinenden Beschreibung vom menschlichen Körper und seiner Organe endet, ist es, die vornehmste Seelentätigkeit des Menschen, die Vernunftkenntnis, als in Harmonie mit der Tätigkeit der Weltseele erscheinen zu lassen.

Soweit ein kurzer, keineswegs vollständiger Überblick über Schriften von Platon.

[197]

¹⁴ Platon: Timaios, 28–29 st.

Achte Vorlesung: Die Begründung des objektiven Idealismus

Der Gedanke von der Einheit von philosophischer Theorie und Geschichte dieser Theorie entsteht erst bei Aristoteles. Aber ohne Zweifel konnte und mußte auch Platon bei seinem Versuch, politische, moralische und wissenschaftliche Probleme, vor die ihn seine Zeit stellte, zu lösen, an bereits entwickelte philosophische Gedanken anknüpfen. Die *Kontinuität* in der Philosophieentwicklung ergibt sich ja gerade daraus, daß jeder Denker gezwungen ist, sowohl zu den vorangegangenen als auch zu den ihm gegenwärtigen philosophischen Positionen Stellung zu beziehen. Diese Stellungnahme aber ist primär durch die konkret-historischen Bedingungen und die Stellung des Denkers innerhalb dieser [198] bestimmt. Daraus resultiert die *Diskontinuität* in der Philosophieentwicklung: Neue Fragestellungen oder Versuche, alte Fragestellungen auf neue Weise zu beantworten, entspringen primär neuen gesellschaftlichen Gegebenheiten. Die Geschichte des philosophischen Denkens hat ihre entscheidende Wurzel nicht in sich selbst, sondern in der Totalität des historischen Prozesses. Ohne ein historisch-materialistisches Verständnis dieser *Einheit* von Kontinuität und Diskontinuität bleibt die Philosophiegeschichte ein Rätsel.

Was nun Platon betrifft, so haben wir die historischen Bedingungen, die sein Denken determinieren, skizziert. Auch die philosophiehistorischen Quellen, zu denen sich Platon entweder kritisch-negativ oder weiterführend-positiv verhält, wurden berührt. Fassen wir sie nochmals zusammen:

1. Zur materialistisch-dialektischen Tendenz des griechischen Philosophierens, wie sie die ionischen Philosophen, Vorbereiter und Begründer der Atomistik verkörperten, steht Platon in direktem Gegensatz. Sein Hauptangriffspunkt ist Heraklit und dessen Lehre vom absoluten Werden und Vergehen. Seine zentrale philosophische Argumentation lautet zusammengefaßt: Wenn alles in ständiger Veränderung ist, wenn niemals etwas sich selbst gleich bleibt, sondern immer in sein Gegenteil umschlägt, dann ist begriffliches Wissen insofern unmöglich, als es gerade die Funktion des Begriffes ist, zu fixieren, festzumachen, als es gerade das Wesen des Begriffes ist, in ständiger Übereinstimmung mit sich selbst zu sein, also keiner Veränderung zu unterliegen. Wird das den Sinnen erscheinende Werden als wahres Sein gefaßt, dann ist die Kluft zwischen Sein und Denken unüberbrückbar. Die Unmöglichkeit, zu begrifflichem Wissen zu gelangen, schließt dann aber Sokrates' Thesen entsprechend, wonach Tugend Wissen ist – auch die Unmöglichkeit von Tugend ein. Die Begründung von Tugend ist jedoch das letzte Ziel der Philosophie. Die Annahme der heraklitischen Philosophie und aller gleichgearteten Konzeptionen hieße also, daß die Philosophie ihr Ziel nicht erreichen kann, hieße das Ende der Philosophie, noch bevor sie begonnen hat. Den Ausweg sieht Platon – eleatische Denkmotive fortsetzend – in dem radikalen Gegensatz: Nicht das den Sinnen erscheinende Werden ist das wahre Sein, das wahre [199] Sein ist das Sein der Begriffe, der Ideen, des Unveränderlichen, dessen, was ewig mit sich selbst identisch bleibt. Nur die intellektuelle Schau dieses wahren Seins macht apodiktisches Wissen wie Tugend möglich.

Den Logosbegriff spart Platon aus seiner Kritik an Heraklit völlig aus.

2. Indirekt kommt der Logosbegriff aber doch zur Sprache, nämlich in Platons Stellung zu Anaxagoras. Der Satz, wonach die Vernunft die Welt regiert, sagt Platon durchaus zu. Die *objektive Teleologie*, die Platon dem mechanisch-kausalen Weltbild des Anaxagoras entgegenstellt, besagt, daß die Vernunft im Reiche des wahren Seins, der Ideen, des ewig Sich-selbst-Gleichen, herrscht. Hier nur ist vollendete Zweckmäßigkeit und Harmonie, nicht aber im chaotischen Fluß der Wahrnehmungen der sich ständig verändernden Dinge. Vernünftige Tätigkeit des Menschen kann deshalb nur in dem Streben nach Vernunfterkenntnis liegen. Nur wer Vernunfterkenntnis erlangt hat, kann dieser entsprechend, also zweckmäßig und vernünftig handeln. Wer seine Zwecke allerdings aus den zügellosen Begierden ableitet, auf die schwankenden Dinge als den Gegenstand seiner Begierden setzt, der verfehlt Vernunft von vornherein.

3. *Die Kritik der Sophistik* ist durchgängiger und schon rein umfangmäßig hervorstechender Zug des Platonischen Philosophierens. Der philosophische Kern dieser Kritik richtet sich gegen den Sensualismus und den sich daraus ergebenden Relativismus des Protagoras. Seinem Satz, wonach der Mensch das Maß aller Dinge ist, stellt Platon seine These entgegen: Nicht der veränderliche und

sterbliche Mensch ist das Maß, an dem gutes Leben zu messen ist, sondern das ewig sich selbstbleibende Sein, die unsterbliche Vernunft, die zeitlosen Ideen des Guten und Schönen, Wahren und Gerechten. Wenn Heraklit, Anaxagoras und Protagoras die „negativen“ philosophiehistorischen Quellen der Philosophie Platons bezeichnen, ohne die sie ebenso unmöglich wäre wie ein Gegensatz ohne Satz, so sind die „positiven“ philosophiehistorischen Quellen, die Platon in seinem Strom weiterführt und vereinigt, die folgenden:

4. Die *Sokratische Begriffsethik* ist der entscheidende An-[200]satzpunkt Platonischen Philosophieens. Sokrates hatte allerdings die Frage nach dem Sein des Begriffs des Guten offengelassen, obwohl in seiner Konzeption das Gute als Maßstab moralischen Wertens unmöglich aus den Handlungen, die zu bewerten sind, abgeleitet werden kann, die Präexistenz des Begriffes schon versteckt lauert. Damit wird der Rahmen der Sokratic gesprengt, aber nicht so, daß psychologische und gnoseologische Fragen erstrangig, ethische Fragen aber zweitrangig werden; die Frage nach der Tugend bleibt die entscheidende. Ontologische, psychologische, gnoseologische Lehren stehen auch bei Platon letztlich im Dienste der Ethik.

5. Die Frage nach dem wahren Sein deutet nun auf einen zweiten wesentlichen Einfluß hin, dem Platons Denken unterliegt: auf den Einfluß der *Eleatik*. Parmenides' Auffassung vom wahren Sein als ewiges, sich selbst gleichbleibendes, Widersprüche und damit Veränderungen ausschließendes, nur dem Denken zugängliches, ja mit diesem identisches Sein macht sich Platon zu eigen. Aber ein Eleat ist Platon deshalb noch nicht. Auch er kann die nacheleatische Philosophieentwicklung – mit der Atomistik als Höhepunkt – nicht zurücknehmen. Freilich kann er die atomistische Position aus dem gleichen Grunde nicht annehmen, der ihn zum Gegner des Anaxagoras machte: Die mechanisch-materialistische Weltauffassung vermag die Probleme nicht zu lösen, die mit Sokrates in die Welt gekommen waren.

Platon bleibt nur der Ausweg, das eleatische Sein rein ideell zu betrachten, Differenzierungen in dieses hineinzutragen, den unveränderlichen, vielen Atomen des Demokrit unveränderliche, viele Ideen gegenüberzustellen.

Sein Versuch, den Widersprüchen zu entgehen, die sich aus dem Satz der Eleaten ergaben, daß das wahre Sein *Eins* ist und keine Differenzierung, keine Konkretheit kennt, ist mit neuen, auf der gegebenen Grundlage nicht lösbaren Widersprüchen verbunden. Das wird dem späten Platon selbst bewußt. Die Kritik dieser Widersprüche ist ein Ausgangspunkt der Aristotelischen Philosophie.

6. Der *pythagoreischen* Lehre von der Unsterblichkeit der Seele hatte offenbar schon Sokrates nahegestanden. Kein Zweifel, daß Platon sie akzeptiert. Da Platon nunmehr aber das [201] wahre Sein als Einheit des Einen und Vielen faßt, wächst seine Affinität für die pythagoreische *Zahlenlehre*. Zwar kommt es nie zu einer Identifizierung von Ideen- und Zahlenlehre, doch wird letztere – trotz ihres noch sinnlichen Anflugs und infolge des sich gleichbleibenden Einzelnen und der ewigen Harmonie des Ganzen – so in das System eingebaut, daß sie als der Ideenlehre ähnlich, ihr nahekommend, erscheint.

Wenn man Platons Stellung zu den charakterisierten philosophischen Positionen durchdenkt, hat man den Zugang zu seiner Ideenlehre.

Unter Idee versteht Platon 1. einen allgemeinen Begriff, der 2. weder entsteht noch vergeht und keinen Veränderungen unterworfen ist, der 3. durch sich selbst ist, also – wie es Aristoteles ausdrücken wird – substantiell. Er bleibt 4. ewig sich selbst gleich, weshalb von der Präexistenz der Idee nur hinsichtlich des menschlichen Denkens gesprochen werden kann. Er ist 5. Ursache und 6. Paradigma der Qualität der Dinge, da erst durch die Idee die Dinge zu dem werden, was sie sind. Er gibt 7. letztlich das Ziel an, zu dem alles strebt, und er existiert 8. mit anderen Begriffen in hierarchischer Ordnung, deren Spitze die Idee des Guten bildet.

Die Frage ist nun, wie Platon sein Reich der sich ewig gleichbleibenden Ideen mit der Welt der entstehenden und vergehenden Dinge zu vermitteln sucht.

Bevor wir uns diesem Problem zuwenden, stellen wir nochmals die Frage nach den *Wurzeln des objektiven Idealismus* von Platon. Diese Frage ist nicht nur philosophiehistorisch relevant, sondern sie ist für das Verständnis unserer Philosophie und ihrer Stellung zum Idealismus theoretisch höchst wichtig. Der vormarxistische Materialismus hat, bei aller hoch anzuerkennenden Argumentation gegen den Idealismus, diesen nie endgültig aus dem Felde schlagen können. Dies vor allem deshalb, weil er die Produktionsbedingungen dieser Form entfremdeten Bewußtseins nicht aufdecken konnte, in einem *abstrakten* Gegensatz zu ihm blieb. Es scheint uns ein unbedachtes Vorurteil zu sein, wenn angenommen wird, der gesunde Menschenverstand hätte von vornherein große Affinität dem Materialismus gegenüber, stünde aber der idealistischen Spekulation, deren Verwandtschaft zur Religion nicht [202] abzustreiten ist, zumindest skeptisch gegenüber. Zwar ist zuzugestehen, daß naiver Realismus durchaus Wesenszug des gesunden Menschenverstandes ist; zu zweifeln aber ist daran, daß naiver Realismus schon – wenn auch theoretisch unbegründeter – Materialismus sei. Diejenigen, die die Keime materialistischen Denkens in die Urwüchsigkeit des gesunden Menschenverstandes legen, vergessen, daß in dieser Urwüchsigkeit auch Keime idealistischen Denkens liegen. Darauf verwies Friedrich Engels in jener Passage, die seiner Formulierung der Grundfrage der Philosophie vorausgeht: „Seit der sehr frühen Zeit, wo die Menschen, noch in gänzlicher Unwissenheit über ihren eigenen Körperbau und angeregt durch Traumerscheinungen, auf die Vorstellung kamen, ihr Denken und Empfinden sei nicht eine Tätigkeit ihres Körpers, sondern einer besonderen, in diesem Körper wohnenden und ihn beim Tode verlassenden Seele – seit dieser Zeit mußten sie über das Verhältnis dieser Seele zur äußern Welt sich Gedanken machen.“¹ Die Gedanken aber, die sie sich in ihrer Urwüchsigkeit darüber machten, waren keineswegs materialistische, sondern, wie Engels zeigte, religiöse. Keineswegs zufällig, daß Heraklit – wie wir in der dritten Vorlesung sahen – die Kritik der mythischen Denkweise mit der Kritik des naiven Realismus verband, weil Mythos und naiver Realismus keineswegs in einem ausschließenden Gegensatz zueinander stehen.

Das Verwunderliche ist nicht die Existenz religiösen und idealistischen Bewußtseins, das Erstaunliche ist, daß die Menschheit sich zu einem materialistischen und wissenschaftlichen Verständnis der Natur – einschließlich der menschlichen Natur – emporgearbeitet hat.

Wenn Engels die Frage nach dem Verhältnis des Geistigen zur Natur „in den bornierten und unwissenden Vorstellungen des Wildheitszustands“² sieht, so ist dabei nicht zu vergessen, daß auch das Aufkommen dieser Frage an bestimmte historische Bedingungen gebunden ist. In der „Deutschen Ideologie“ schreiben Marx und Engels: „Die Teilung der Arbeit wird erst [203] wirklich Teilung von dem Augenblicke an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt. Von diesem Augenblicke an *kann* sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, *wirklich* etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der ‚reinen‘ Theorie ... überzugehen.“³ An diese Stelle des Manuskriptes macht Marx eine den Sachverhalt schlagartig beleuchtende Randbemerkung: „Erste Form der Ideologen, *Pfaffen*, fällt zusammen.“⁴

Uns interessieren hier nicht in erster Linie die Ursachen, die das Entstehen von Ideologie bewirken. Marx und Engels haben diese in dem eben zitierten Werk in den Grundzügen aufgedeckt. Uns interessieren vor allem die Ursachen, die Idealismus, also jene Form von Ideologie bewirken, die erst nach dem welthistorischen Übergang vom Mythos zum Logos entstehen konnte. Wenn Ursachen, die das Entstehen von Ideologie bewirken, auch für das Entstehen dieser neuen Form von Ideologie relevant sind, so sind sie doch keineswegs hinreichend, um diese neue Form zu erklären. Hier müssen zunächst *Besonderheiten des Denkprozesses* beachtet werden, der ja vornehmlich durch den Übergang zum Logos selber zum Gegenstand rationalen Denkens wird.

¹ Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW, Bd. 21, S. 274.

² Ebenda, S. 275.

³ Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW, Bd. 3, S. 31.

⁴ Ebenda, Anm.

Wenn vornehmlich nur in Sprache gedacht werden kann, dann ist Denken ohne *Abstraktion* insofern undenkbar, als kein Wort ausgesprochen werden kann, das nicht schon Resultat der Abstraktion wäre. In der ersten und elementaren Abstraktion, wie sie zum Beispiel in dem Wort „Haus“ vorliegt, sah Lenin eine Möglichkeit des Idealismus. In seinem Konspekt zur „Metaphysik“ des Aristoteles bemerkt er: „Urwüchsiger Idealismus: das Allgemeine (der Begriff, die Idee) ist ein *einzelnes Wesen*. Das scheint barbarisch, ungeheuer (richtiger: kindlich) albern zu sein. Aber sind nicht der moderne Idealismus, Kant, Hegel, die Gottesidee von der gleichen Art [204] (*völlig* von der gleichen Art)? Tische, Stühle und die *Ideen* des Tisches und des Stuhls; die Welt und die Idee der Welt (Gott); das Ding und das ‚Noumen‘, das unerkennbare ‚Ding an sich‘; der Zusammenhang der Erde und der Sonne, der Natur überhaupt –, und das Gesetz, Logos, Gott. Die Spaltung der menschlichen Erkenntnis und die *Möglichkeit* des Idealismus (= der Religion) sind schon *in der ersten, elementaren Abstraktion gegeben* („das Haus“ überhaupt und die einzelnen Häuser). Das Herangehen des (menschlichen) Verstandes an das einzelne Ding, die Anfertigung eines Abdrucks (= Begriffs) von ihm, *ist kein* einfacher, unmittelbarer, spiegelartig toter, sondern ein komplizierter, zweiseitiger zickzackartiger Vorgang, der die Möglichkeit *in sich schließt*, daß die Phantasie dem Leben entschwebt; damit nicht genug: die Möglichkeit der *Verwandlung* (und obendrein einer unmerklichen, dem Menschen nicht bewußt werdenden Verwandlung) des abstrakten Begriffs, der Idee in eine *Phantasie* (in letzter Instanz Gott). Denn auch in der einfachsten Verallgemeinerung, in der elementarsten allgemeinen Idee („der Tisch“ überhaupt) *steckt* ein gewisses Stückchen *Phantasie*. (Vice versa: es ist unsinnig, die Rolle der Phantasie auch in der strengsten Wissenschaft zu leugnen ...).“⁵

Marx hat die Verwandlung der Abstraktion in ein selbständiges Wesen, das „Geheimnis der spekulativen Konstruktion“, anhand ebenso einfacher Abstraktionen in klassischer Weise beschrieben. Er hat hier zwar weniger den Platonischen als vielmehr den Hegelschen Idealismus vor Augen; wird aber beachtet, daß Hegel, zum Unterschied von Platon, die Idee als sich in sich selbst unterscheidende und bewegte faßt – eine Auffassung, die nicht zuletzt aus dem Versuch resultiert, die Schwierigkeiten zu überwinden, in die Platon bei der Vermittlung des Reiches der unbewegten, sich selbst gleichbleibenden Ideen mit dem der bewegten und veränderlichen Dinge geriet –, dann gelten Marx' Bemerkungen für den objektiven Idealismus überhaupt und nicht nur für den Platonischen.

[205] Wenn ich mir aus wirklichen und sinnlich gegebenen Äpfeln, Birnen, Erdbeeren, Mandeln usw. die allgemeine Vorstellung „Frucht“ bilde, dann habe ich eine einfache Abstraktion vollzogen; ich habe die sie unterscheidenden Merkmale abgezogen und nur das gemeinsame Merkmal, daß alle Früchte „Frucht“ einer Pflanze sind, hervorgehoben. An dieser Abstraktion, die jeder tagtäglich vollzieht, ist weder etwas Besonderes noch gar etwas Mystisches. Das Geheimnis der idealistischen Spekulation beginnt dann, „wenn ich weitergehe und mir *einbilde*, daß meine aus den wirklichen Früchten gewonnene abstrakte Vorstellung ‚die Frucht‘ ein außer mir existierendes Wesen, ja das *wahre* Wesen der Birne, des Apfels etc. sei“.⁶ Damit wird *meine* allgemeine Vorstellung „Frucht“, die Real-Allgemeines *ideell* ausdrückt, von meiner ideellen Tätigkeit getrennt, das ideell ausgedrückte Allgemeine mit dem substantiellen, also nicht durch mich seienden, sondern durch sich selbst seienden Wesen identifiziert und als solches den wirklichen Äpfeln, Birnen usw. gegenübergestellt. „Das Wesentliche an diesen Dingen“ ist dann nicht mehr ihr wirkliches, sinnlich-anschauliches Dasein, „sondern das von mir aus ihnen abstrahierte und ihnen untergeschobene Wesen, das Wesen meiner Vorstellung, ‚die Frucht‘. Ich erkläre dann Apfel, Birne, Mandel etc. für bloße Existenzweisen, *Modi* ‚der Frucht‘.“⁷ „Die Frucht“ also ist die Substanz, die Äpfel, Birnen usw. sind nur Modifikationen derselben.

Diese Verkehrung, die aus meiner allgemeinen Vorstellung „Frucht“, die im Abstraktionsprozeß aus der Anschauung der realen Äpfel, Birnen usw. gewonnen wurde, das substantielle Wesen, „die Frucht“ macht, gelangt nun in keiner Weise zu einem Reichtum konkreter Bestimmungen. Im Gegenteil würden die Wissenschaften, die ja auf die Erkenntnis des Wesens zielen, dieser spekulativen

⁵ W. I. Lenin: Konspekt zur „Metaphysik“ des Aristoteles. In: Werke, Bd. 38, S. 352/353.

⁶ Friedrich Engels/Karl Marx: Die heilige Familie. In: MEW, Bd. 2, S. 60.

⁷ Ebenda.

Methode folgen, dann hätte der Botaniker beim Anblick der Äpfel, Birnen usw. immer nur zu sagen, ihr Wesen sei Frucht, der Mineraloge bei der Betrachtung von Spat, Gneis usw., ihr Wesen sei Mineral und der Zoo-[206]loge bei der Beobachtung von Mücken und Elefanten, ihr Wesen sei Tier.

„Die Spekulation, welche aus den verschiedenen wirklichen Früchten *eine* ‚Frucht‘ der Abstraktion – *die* ‚Frucht‘ gemacht hat, muß daher, um zu dem Schein eines wirklichen Inhaltes zu gelangen, auf irgendeine Weise versuchen, von *der* ‚Frucht‘, von der *Substanz* wieder zu den wirklichen *verschiedenartigen* profanen Früchten, zu der Birne, dem Apfel, der Mandel etc. zurückzukommen. So leicht es nun ist, aus wirklichen Früchten die abstrakte Vorstellung ‚die Frucht‘ zu erzeugen, so schwer ist es, aus der abstrakten Vorstellung ‚die Frucht‘ wirkliche Früchte zu erzeugen. Es ist sogar unmöglich, von einer Abstraktion zu dem *Gegenteil* der Abstraktion zu kommen, wenn ich die Abstraktion nicht *aufgebe*.“⁸

Der spekulative Idealismus muß, will er zu konkreten Bestimmungen kommen, die Abstraktion aufgeben; aber er kann sie nicht aufgeben, weil er sie ja gerade zum substantiellen Wesen gemacht hatte. Er kann diesen Widerspruch nicht rationell lösen, aber er muß ihn lösen, wenn er nicht als Idealist untergehen will. Diese Crux kann der objektive Idealismus nur auf unredliche, mystische Weise überwinden. Er gibt die Abstraktion auf, aber so, daß der Schein erhalten bleibt, als gebe er sie nicht auf. Er räsoniert etwa so: „Wenn der Apfel, die Birne, die Mandel, die Erdbeere in Wahrheit nichts anders als ‚die Substanz‘, ‚die Frucht‘ sind, so fragt es sich, wie es kommt, daß ‚die Frucht‘ sich mir bald als Apfel, bald als Birne, bald als Mandel zeigt, woher kommt dieser *Schein* der *Mannigfaltigkeit*, der meiner spekulativen Anschauung von der *Einheit*, von ‚der Substanz‘, von ‚der Frucht‘ so sinnfällig widerspricht?

Das kommt daher, antwortet der spekulative Philosoph, weil ‚die Frucht‘ kein totes, unterschiedsloses, ruhendes, sondern ein lebendiges, sich in sich unterscheidendes, bewegtes Wesen ist. Die Verschiedenheit der profanen Früchte ist nicht nur für *meinen* sinnlichen Verstand, sondern für ‚die Frucht‘ selbst, für die spekulative Vernunft, von Bedeutung. Die verschiedenen profanen Früchte sind verschiedene Lebensäußerungen der [207] ‚einen Frucht‘, sie sind Kristallisationen, welche ‚die Frucht‘ selbst bildet.“⁹

Damit ist das *Produkt* meiner ideellen Tätigkeit, die allgemeine Vorstellung ‚Frucht‘, nicht nur von meiner Tätigkeit getrennt und in ein substantielles Wesen verwandelt worden, sondern diese Substanz, ‚die Frucht‘, ist als Wesen der Äpfel, Birnen usw. gleichzeitig ihr *Produzent*, ihr *Schöpfer*.

„Man sieht: wenn die christliche Religion nur von *einer* Inkarnation Gottes weiß, so besitzt die spekulative Philosophie soviel Inkarnationen, als es Dinge gibt, wie sie hier in jeder Frucht eine Inkarnation der Substanz, der absoluten Frucht besitzt.“¹⁰

Bisher war immer nur von elementaren Abstraktionen die Rede. Das Problem wird weit komplizierter, wenn Abstraktionen zur Sprache kommen, die in Mathematik und Philosophie ihren höchsten Grad erreichen.

Die Mathematik, die letztlich doch wohl „Quantitätsverhältnisse der wirklichen Welt“¹¹ zum Gegenstand hat, untersucht diese in ihrer Reinheit, also vollständig getrennt von ihrem materiellen Inhalt. Sie operiert mit Punkten und Linien ohne Dimensionen, mit Konstanten und Variablen, die keine unmittelbar empirisch bestimmbar Entsprechungen in der Wirklichkeit haben, sondern letztlich „eigene freie Schöpfungen und Imaginationen des Verstandes“¹² sind. Das verführte nicht nur Herrn Dühring zu der Annahme, daß die reine Mathematik eine absolut *apriorische* Wissenschaft sei, das heißt eine Wissenschaft, die ihre Grundlagen und wesentlichen Elemente nicht aus dem erfahrungsmäßigen Verhalten zur Wirklichkeit gewinnt, sondern die dem Denken von vornherein und unabhängig von Erfahrung zukommen. Noch heute wird die reine Mathematik als Kronzeuge für idealistischen Apriorismus

⁸ Ebenda.

⁹ Ebenda, S. 61.

¹⁰ Ebenda.

¹¹ Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“). In: MEW, Bd. 20, S. 36.

¹² Ebenda.

vorgeführt – gleichgültig, ob diese Apriorität objektiv, wie bei Pythagoras oder Platon, oder subjektiv, wie bei Hume und Kant, gefaßt wird. Wird Mathematik als apriorische Wissen-[208]schaft verstanden, dann wird die Frage, warum diese in so wunderbarer Weise auf die empirische Welt anwendbar ist, zum Hauptproblem. Bei Descartes wird uns dieses Problem in seiner ganzen Schärfe entgegen treten. Aber schon Pythagoras und Platon ringen mit diesem Problem.

Es ist aber nicht nur die Höhe der Abstraktion, von der aus die realen Gegenstände, von denen abstrahiert wird, ganz verschwinden, die Bedingungen erzeugt, in denen apriorischer Idealismus entstehen kann; auch eine weitere Überlegung spricht scheinbar zugunsten des Idealismus. Das mathematische Denken, ja das logische Denken überhaupt, basiert auf zwei Grundfunktionen unseres Verstandes: Identifizieren und Differenzieren. Die logischen Gesetze der Identität ($a = a$) und des Gegensatzes ($a \neq b$) liegen aller verstandesmäßigen Tätigkeit zugrunde. Dabei ist die Dialektik des Denkens von vornherein schon derart, daß diese beiden Grundfunktionen einander bedingen und gleichzeitig ausschließen. Ohne Identifizierung ist Differenzierung ebenso unmöglich wie Differenzierung ohne Identifizierung. Wenn ich Identität setze, schließe ich Differenz aus; wenn ich Differenz setze, schließe ich Identität aus. Wenn alles verstandesmäßige Denken diesen beiden Grundgesetzen unterworfen ist, sie also *Bedingungen* verstandesmäßiger Tätigkeit sind, dann können sie wohl kaum aus dem verstandesmäßigen Denken selber abgeleitet worden sein; denn – so wird der scharfsinnige Kant ständig wiederholen – es ist ungereimt, die Bedingung aus dem Bedingten ableiten zu wollen. Als Bedingung unserer verstandesmäßigen Tätigkeit müssen sie dieser selbst vorausgesetzt sein. Ob diese Voraussetzung nun in der Form des Eingeborenses (Descartes) oder des Substantiellen (objektive Existenz der Ideen, Identität und Differenz und Schau dieser Ideen bei Platon) erscheint, ist zwar hinsichtlich der Formen des Apriorismus wichtig, das Wesen des Apriorismus aber ist in diesen Formen dasselbe.

Noch stärker scheinen die Argumente für den Idealismus zu werden, wenn wir uns von der Logik zur Ethik, vom Schließen zum *Werten* wenden. Ist die Sokratische Feststellung nicht sinnvoll, daß ich ein Verhältnis als freundschaftlich nur dann bewerten kann, wenn ich weiß, was Freundschaft ist? Der [209] Begriff der Freundschaft muß also dem Werten eines bestimmten Verhältnisses vorausgesetzt sein. Er kann also nicht aus dem Verhältnis abgeleitet werden, das gerade bewertet werden soll. Wenn er aber empirisch nicht konstatierbar ist, kann er nur substantiell und apriorisch sein.

Schließlich liegen in der Betrachtung der „vernünftigen Tätigkeit des Menschen“, besonders des Arbeitsprozesses, Momente, die – einseitig betrachtet – notwendig zum Idealismus führen. Es ist dies vor allem der Umstand, daß im Arbeitsprozeß *das ideelle Produkt dem materiellen vorausgeht*. Marx hat dies im klassischen Gleichnis von der Biene und dem Baumeister so ausgedrückt: „Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß.“¹³ Wird nun der Naturprozeß am Modell des Arbeitsprozesses interpretiert, wie dies in klassischer Weise Aristoteles getan hat, so ist Idealismus das Resultat.

Die angeführten Argumente verdeutlichen, daß der „philosophische Idealismus ... *nur* Unsinn vom Standpunkt des groben, einfachen, metaphysischen Materialismus“ aus ist. „Dagegen ist der philosophische Idealismus vom Standpunkt des *dialektischen* Materialismus eine *einseitige*, übertriebene, überschwengliche (Dietzgen) Entwicklung (Aufbauschen, Aufblähen) eines der Züge, einer der Seiten, der Grenzen der Erkenntnis zu einem von der Materie, von der Natur *losgelösten*, vergotteten Absolutum.“¹⁴

¹³ Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEW, Bd. 23, S. 193.

¹⁴ W. I. Lenin: Zur Frage der Dialektik. In: Werke, Bd. 38, S. 344.

[210] Diese Einstellung führt nicht zu einer *Unterschätzung* des weltanschaulichen Gegners, sondern zu einer genauen Analyse der partiellen Stärken wie der prinzipiellen Schwächen des Idealismus. Dies aber ist Voraussetzung, soll der weltanschauliche Kampf siegreich bestanden werden.

Die bisher charakterisierten *ideellen* Bedingungen, innerhalb derer Idealismus möglich wird, sind zwar notwendig, aber längst nicht hinreichend, um Existenz und Wirkung von Idealismus zu erklären. Die im Denkprozeß liegenden Wurzeln des Idealismus machen nur seine *Möglichkeit* aus. Der vor-marxistische Materialismus konzentrierte seine Kritik ausschließlich auf diese. Der historische Materialismus dagegen lotet tiefer. Er sucht und findet die entscheidenden Wurzeln des Idealismus im *Lebensprozeß* der Gesellschaft. Erst dadurch kann er die Frage beantworten, warum die im Denkprozeß liegenden Möglichkeiten des Idealismus zur Realität werden.

Um dies zu begründen, muß etwas weiter ausgeholt werden. Daß der historisch bestimmte Grad der *Arbeitsteilung* – Ausdruck der Produktivität der Arbeit – und der damit notwendig verbundene *Austausch der Tätigkeiten* nicht nur die dementsprechenden gesellschaftlichen Verhältnisse bedingt, sondern auch die Bewußtseinsformen bestimmt, wurde bereits angedeutet. Die Arbeitsteilung und das damit verbundene *Privateigentum* sind nunmehr unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, wie sie Bedingungen produzieren, unter denen Idealismus als Form „falschen Bewußtseins“ entsteht.

Marx und Engels betrachteten die Teilung der Arbeit als erstes Beispiel dafür, „daß, solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die *Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse* existiert, solange die Tätigkeit also *nicht freiwillig*, sondern *naturwüchsig* geteilt ist, die *eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht* wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht“.¹⁵

Die Menschen machen ihre Geschichte selbst. Der gesellschaftliche Produktions- und Reproduktionsprozeß ist jedoch [211] insofern ein *unbewußter, spontaner*, als das *Gesamtresultat* der jeweils individuellen Tätigkeiten aufgrund des spontanen Austausches der Tätigkeiten und ihrer Produkte *eine Macht* ist, die *keiner so gedacht noch gewollt* hat. Das *Produkt* der Tätigkeit entgleitet den *Produzenten*, wird zu einer selbständigen Macht, die von den Produzenten nicht mehr kontrollierbar ist, die im Gegenteil den Produzenten als fremde und ihn beherrschende gegenübersteht.

Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation des Gesamtprodukts zu einer sachlichen Gewalt über den Menschen, die seiner Kontrolle entwächst, seine Erwartungen durchkreuzt, seine Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente der bisherigen geschichtlichen Entwicklung.¹⁶

„Die soziale Macht, das heißt die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigne, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher und wohin, die sie also nicht beherrschen können, die im Gegenteil nur eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft.“¹⁷ Marx und Engels demonstrieren diesen Gedanken am sinnfälligen und heute noch aktuellen Beispiel des *Handels*, der doch zunächst ganz friedlich als der Austausch von Produkten verschiedener Individuen erscheint, der aber – gleich dem antiken Schicksal – über der Erde schwebt und mit unsichtbarer Hand Glück und Unglück an die Menschen verteilt, Reiche stiftet und Reiche zertrümmert, Völker entstehen und verschwinden macht.

Erst von hieraus wird eine treffende Kritik jener aus den gesellschaftlichen Verhältnissen herauswachsenden Bewußtseinsstrukturen möglich, innerhalb derer sich die Menschen *ihrer eigenen Tätigkeit in der Gestalt des Wirkens eines fremden, mystischen Wesens bewußt* werden. Daß den Philosophen vor Marx die Summe von Produktivkräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen,

¹⁵ Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW, Bd. 3, S. 33. (Hervorhebung – d. Verf.)

¹⁶ Siehe ebenda.

¹⁷ Ebenda, S. 39.

die jedes Individuum und jede Generation als Gegebenes und Bestimmendes vorfinden, als „Substanz“, „Idee“, „Geist“, „Gott“ erscheint, *hat letztlich seinen Grund in der naturwüchsigen, spontanen Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die dem Individuum als fremde, es bestimmende und beherrschende Mächte gegenüberreten.*

Seine eigene Macht tritt ihm als fremde Macht gegenüber und erscheint als das Allgemeine, welches das Einzelne, Individuelle bestimmt. So ist etwa Platons Bürger nur eine vereinzelt Verkörperung des Staates, der sich – soll er als Bürger, das heißt als Mensch gelten – die allgemeinen Normen der menschlichen Kultur (Recht, Sitte, Religion, Sprache, Denkformen) aneignen und ihnen unterwerfen muß. Die gesellschaftliche Allgemeinheit bestimmt also seine Tätigkeit; sie kann daher nicht von dieser Tätigkeit selber herrühren. Dergestalt erscheinen dem Idealismus alle einzelnen Dinge nur als Inkarnationen des präexistenten Allgemeinen. *Die Entfremdung der allgemeinen gesellschaftlichen Macht von den einzelnen Individuen, deren Produkt sie ist, führt also zu der Mystifikation, die das Allgemeine vom Einzelnen trennt und zum bestimmenden Grund des Einzelnen macht.*

Wenn also der Idealist die allgemeine Vorstellung vom Produzenten dieser Vorstellung losreißt, dieses Produkt zum substantiellen Wesen erhebt und dem Produzenten gegenüberstellt, dann spricht er für die ideelle Tätigkeit nur das aus, was er schon bei der Betrachtung der materiellen Tätigkeit gesehen hat. Man vergleiche Platons Reflexionen über die reale Arbeitsteilung.

Es ist also das reale gesellschaftliche Leben, das letztlich die Art und Weise des Denkens bestimmt und nicht umgekehrt. Wenn also dem Idealisten die ganze Welt wie in einer camera obscura auf dem Kopf zu stehen scheint, so hat dieses Phänomen seine primäre Ursache nicht in der Unvollkommenheit des Erkenntnisvermögens, sondern es geht aus dem historischen Lebensprozeß der Menschen selber hervor.

Ebendeshalb bleibt die *nur* theoretische Kritik am Idealismus letztlich in den Bewußtseinsstrukturen befangen, gegen die sie [213] sich wendet. Eine solche Überwindung des Idealismus reduziert sich auf bloßen Bewußtseinsakt. Für „den *praktischen Materialisten*, d. h. *Kommunisten*“, handelt es sich dagegen darum, „die bestehende Welt zu revolutionieren, die vorgefundenen Dinge praktisch anzugreifen und zu verändern“. ¹⁸ Idealismus wird also dort am radikalsten angegriffen und überwunden, wo die Welt dergestalt verändert wird, daß der Produktions- und Reproduktionsprozeß der Gesellschaft von ihrem spontanen Charakter befreit, durchschaubar und planbar gemacht werden. „Theoretische Deduktionen“, so wichtig sie im ideologischen Kampf sind, allein sind nicht hinreichend.

Nach der Skizzierung der materiellen und ideellen Wurzeln des Idealismus wenden wir uns wiederum der Analyse der ersten Form des Idealismus, der Philosophie Platons, zu.

Den Platonischen Begriff der Idee haben wir bereits analysiert. Das war ja gerade der Anlaß, der uns zu der Frage nach den Wurzeln des Idealismus führte. Nunmehr steht vor uns die Frage, wie Platon von seinem Ideenreiche aus zur wirklichen Welt kommen will, in der ja letztlich sein Staatsideal realisiert werden soll.

Hier muß als erstes festgestellt werden, daß der Grieche Platon nichts mit dem jüdisch-christlichen Mythos zu tun hat, demzufolge Gott die Welt aus dem Nichts schafft. Platon steht in der Tradition der griechischen Mythologie, und diese kennt keine Schöpfungen aus dem Nichts. „Es ist ein ganz grobes Mißverständnis, wenn viele moderne Erklärer so reden, als hätte Athene die Olive geschaffen, als sie sie zum Zeichen ihrer Besitzergreifung auf der Burg von Athen pflanzte. Dort war sie neu; die Göttin brachte sie mit. Demeter lehrte der Triptolemos, die Feldfrucht säen und ernten: geschaffen hat sie den Weizen nicht.“ ¹⁹ Die griechischen Götter schaffen nicht, sie zeigen nur.

Freilich ist Platons Gott, wie er uns besonders im „Timaios“ entgegentritt, ein Schöpfer; aber sein Schöpfertum gleicht dem der Handwerker und Künstler. Wie diesen zu ihren Werken [214] Ideen und Material gegeben sein müssen, so ist auch Platons Schöpfergott an Gegebenes gebunden, nämlich

¹⁸ Ebenda, S. 42.

¹⁹ U. v. Wilamowitz-Moellendorff: Platon. Sein Leben und Werk, Berlin/Frankfurt a. M. 1948, S. 475.

an das ewig Seiende, an die Ideen, an das wahre Sein und an das ewig Werdende, an das Veränderliche, an das nicht wahre Sein, das Nichtsein. Platons Ideen sind nicht die Gedanken Gottes, die dieser vor der Erschaffung der Welt dachte. Erst ein halbes Jahrtausend später wird Plotin in seiner Emanationslehre die Platonische Ideenwelt aus der Überfülle des Urwesens ausströmen lassen. Dieser Neuplatonismus kann, wie die Geschichte gezeigt hat, weit eher mit dem Christentum vereinigt werden als der originäre Platonismus.

Die metaphysischen Voraussetzungen der Platonischen Philosophie sind – ganz im Sinne der vorplatonischen griechischen Spekulation – Sein und Nichtsein. Heraklit faßte Sein und Nichtsein als Einheit, als die zwei notwendigen, einander entgegengesetzten Bestimmungen des Werdens. Die Eleaten faßten das wahre Sein als das Eine, Sich-selbst-Gleiche, Unveränderliche, Raum- und Zeitlose. Die Vermittlung mit dem Vielen, Bewegten, Veränderlichen räumlich und zeitlich Bestimmten, mit dem Nichtsein blieb aus. Freilich zeigte der zweite Teil des Lehrgedichts von Parmenides, daß das Nichtsein absolut nicht zu negieren war. Die Atomistik faßte das wahre Sein als das Sein der Atome, das Nichtsein aber als das Leere, als den Raum, in dem sich die Atome bewegen, Verbindungen eingehen und lösen können.

Platon nun faßt das wahre Sein als das Sein der Ideen, das Nichtsein aber als den Gegensatz zum Sein. Dieses Nichtsein ist nicht absolutes Nichts. Wie der Gegensatz immer an den Satz gebunden ist, dessen Gegensatz er ist, so kann auch Nichtsein nur in bezug auf Sein gedacht werden. Nichtsein als Gegensatz zum Sein ist daher immer schon, wie es Hegel ausgedrückt hat, ein bestimmtes Nichts. Wären nur Ideen, das heißt das wahre Sein, aber kein Weiteres, das zu diesem wahren Sein im Gegensatz steht, wie sollte wohl das Dasein des Werdens, der realen Dinge, des menschlichen Lebens erklärt werden? Platons Fassung des Nichtseins ist nun dergestalt: Es ist das Grenzenlose und Unbestimmte, die Bedingung aller räumlichen Besonderung, der negative und passive Grund allen Gebärens und Entstehens. Es ist Hyle, das heißt [215] Stoff, Materie. Die Materie als Grenzenloses, Unbestimmtes, Passives kann ihre Formen, Gestalten, Bestimmungen nicht aus sich selbst herausbringen, sie muß sie empfangen. Die zeugende Kraft aber ist die Idee. Insofern sind die einzelnen, besonderen *sinnlich-gegenständlichen Dinge* immer eine *Vereinigung von Sein und Nichtsein*. Es ist dies eine alte, lange vor Platon ausgesprochene Auffassung. Während aber für Heraklit und Demokrit das wahre Sein ein materielles ist, ist es für Platon ein ideelles. Es ist die Idee, die das Wesen des Dinges ausmacht. Die *Teilhabe* der Ideen an den Dingen macht sie zu dem, was sie sind. Aus der Fassung der Dinge als Einheit von Sein und Nichtsein, als Einheit des Widerspruchs folgt nun für Platon, daß die Dinge einmal dem Entstehen und Vergehen unterworfen, also dem Nichtsein verfallen sind; ihr Wesen aber, die Idee, entsteht nicht noch vergeht sie. Sie ist das Beständige und daher echter und einziger Gegenstand der Erkenntnis.

Platons Charakterisierung des wahren Seins, des Nichtseins und der Dinge als Einheit von Sein und Nichtsein führt nun allerdings zu unauflösbaren Schwierigkeiten. Stehen nicht das Sein der Ideen und das Nichtsein in einem Gegensatz, der jegliche Vermittlung ausschließt? Wie soll denn die unbewegte, sich ewig gleichbleibende Idee das Wesen der veränderlichen Dinge bestimmen und ihre Bewegung bewirken? Es ist dies genau die Frage, an die Aristoteles seine Kritik der Platonischen Ideenlehre ansetzt. Aristoteles hat recht, wenn er Platons Auffassung von der Teilhabe der Ideen an den Dingen als bloße Metapher bezeichnet, die absolut nichts erklärt.

Nun scheint sich allerdings nicht erst der alternde Platon dessen bewußt gewesen zu sein, daß es zwischen dem Reich des wahren Seins und dem des Nichtseins keine unmittelbare Vereinigung geben kann. Er muß ein *Drittes* annehmen, das die Vermittlerrolle spielen kann. Um aber diese Vermittlung bewirken zu können, muß dieses Dritte nicht nur zwischen Sein und Nichtsein stehen, es muß auch Gemeinsamkeiten mit den zwei Reichen besitzen, die es vermitteln soll. Dieses Dritte ist die *Seele*.

Die *Seele* ist für Platon vor allem das *Prinzip der Selbstbewegung*. Was sich selbst bewegt, ist beseelt. Was bewegt wird, empfängt letztlich seine Bewegung immer von [216] einem Sich-selbst-Bewegenden. Die Bewegung ist es, durch die sich die Seele von den unbewegten Ideen unterscheidet, die sie aber mit den entstehenden und vergehenden Körpern gemein hat. Von den Körpern allerdings ist die

Seele durch ihre Körperlosigkeit, ihre Geistigkeit und durch ihre durch ewige Selbstbewegung bewirkte Unsterblichkeit unterschieden. Ebendies aber rückt die Seele in die Nähe der Ideen. Da also die Seele durch Geistigkeit und Unsterblichkeit den Ideen, durch Bewegung den Körpern nahesteht, schreibt ihr Platon das Vermögen zu, Sein und Nichtsein nach harmonischen Maßen vereinen zu können. Die Harmonie des Kosmos ergibt sich nach Platon aus dem Wirken der Weltseele deshalb, weil diese – wie alle übrigen Seelen – die Gesetze ihrer Wirkungsweise von den Ideen empfängt. Wie allerdings die Ideen die Wirkungsweise der Seelen steuern sollen, wie die Seelen, deren selbständige Existenz postuliert wurde, sich mit den Körpern vereinen sollen, bleibt genauso im mythischen Dunkel wie die Teilhabe der Ideen an den Dingen.

Im Zentrum Platonischer Seelenlehre stehen allerdings weniger Reflexionen über die Weltseele und über sonstige Seelen, sondern Gedanken über die *menschliche Seele*. Diese aber wird von Platon durch drei Vermögen charakterisiert: Denkvermögen (Vernunft), Begehungsvermögen (Begierde) und Entscheidungsvermögen (Wille). Die *Vernunft* ist der vorzüglichste Teil der Seele. Gemäß dem Grundsatz, daß das Bessere über das Schlechtere herrschen soll, muß also diesem Seelenteil die Herrschaft zukommen. Die Vernunft ist das Höchste; kein Wunder, daß sie ihren Sitz ganz oben im Körper, im Kopf eingenommen hat. Die *Begierde* ist die niedrigste, unwesentlichste Bestimmung der Seele. Ihr kann deshalb nicht die Herrschaft zukommen; sie muß beherrscht werden. Als niedrigster Teil der Seele hat die Begierde deshalb nicht ihren Sitz über dem Rumpf, sondern am untersten Teil desselben.

Der Wille steht zwischen Vernunft und Begierde. Zwischen beiden hat er zu entscheiden. Die Entscheidung aber fällt in der Brust. Die ganze Erziehungskonzeption von Platon läuft letztlich darauf hinaus, daß der Wille veranlaßt wird, sich für die Vernunft zu entscheiden, mit dieser in Freundschaft zu leben, die Begierden zu zügeln.

[217] Die Qualität der Seele wird also von Platon durch das Verhältnis bestimmt, das die drei Seelenteile zueinander eingehen. Herrscht die Begierde, dann ist Handeln gemäß der Vernunft ausgeschlossen. Vernunftgemäßes Handeln hat demzufolge Zügelung der Begierde zur Voraussetzung. Sokrates' ständige Forderung an die Athener, mehr für ihre Seele zu tun, bedeutet also in der Platonischen Interpretation, daß sie den Vernunftteil ihrer Seele zum herrschenden machen müssen. Eine Forderung wird aber nur gestellt, wenn das Geforderte nicht oder nur teilweise existent ist. Das Verhältnis der Seelenteile in den einzelnen menschlichen Seelen ist unterschiedlich. Folglich sind *die Seelen der Menschen nicht gleich*. Da nun aber die Seele das ist, was die Handlungen des Körpers bewirkt, muß den Gleichheitsvorstellungen des aufklärerischen Flügels der Sophistik entschieden widersprochen werden.

Platons Ideen- und Seelenlehre sind entscheidende Prämissen für die Begründung seiner Erkenntnis- und Tugendlehre, die wiederum letztlich in der Begründung seines Staatsideals ihr Ziel haben.

Betrachten wir als erstes Platons Erkenntnislehre, wie sie aus seiner Ideen- und Seelenlehre folgt – ohne dabei freilich die Sokratische Identität von Wissen und Tugend zu vergessen. Mit der scharfen, allerdings folgenreichen Abhebung der Gnoseologie von der Ethik beginnt ja erst Kant.

Aus der objektiv-idealistisch konstruierten Ideen- und Seelenlehre folgt, wie auch die kurze Betrachtung von „Theätet“, „Phaidon“, „Phaidros“ und „Menon“ schon deutlich machte, daß Platon zu einer sensualistischen, zum Materialismus tendierenden Erkenntnislehre im strikten Gegensatz steht.

Die durch das Einwirken der Dinge auf unsere Sinne und durch die Tätigkeit der Sinne erlangten Vorstellungen und Ansichten sind keine Einsichten, kein zuverlässiges Wissen. Dies gilt für Platon aus mehreren Gründen: Einmal sind die den Sinnen gegebenen Objekte *veränderliche*, einzelne und zufällige Dinge. Über diese einzelnen, zufälligen, ständig der Veränderung unterliegenden Dinge ist *feststehendes* begriffliches Wissen schlechterdings unmöglich. Zum anderen ist die sinnliche Wahrnehmung selber immer eine begrenzte und wandelbare, so daß auch von der Seite des Subjekts her so [218] erworbene Ansichten immer subjektiv und relativ bleiben müssen. Schließlich ist sinnliche Erfahrung immer mit Affekten verknüpft, was *reine* Erkenntnis von vornherein ausschließt.

Prototyp einer sensualistischen Erkenntnislehre war für Platon die Konzeption der Sophisten, der zufolge Wahrnehmung und Wissen identisch sind. Hierzu formulierte Platon den Gegensatz: Wahrnehmung ist kein Wissen, sondern bloße Meinung, die zwar besser als Nichtwissen, aber weit dunkler als Wissen ist. Auf die Sinnlichkeit kann eine Lehre nicht setzen, die auf feststehendes, begriffliches Wissen zielt, das Voraussetzung für wahre Tugend ist.

Also muß auf den Intellekt gebaut werden. Aber auch das diskursive Denken des *Verstandes*, der sein Ziel in der Erkenntnis der sinnlich gegebenen Dinge sieht, bleibt – angesichts der Veränderlichkeit der Dinge – *hypothetisch*. Der Verstand ist zwar höher zu achten als die Meinung, aber apodiktisches Wissen vermag er nicht zu erreichen. Erst die *Vernunft*, die sich selber zum Gegenstand und zum Zweck hat, vermag reines begriffliches Wissen zu gewinnen.

Mit dieser Klassifikation menschlicher Erkenntnisvermögen (Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft) ist Platons Auffassung vom Erkenntnisprozeß schon umrissen. Daß Erkennen mit Sinnlichkeit anhebt, hat Platon nicht bestritten. Ganz entschieden aber bestreitet er, daß Empfindung bereits Wissen sei. Vielfältig sind seine Argumente: Wir nehmen die Laute einer uns unbekanntem Sprache wahr, verstehen aber nicht ihren Sinn. Folgt nicht schon hieraus eine Differenz zwischen Wahrnehmen und Wissen? Wissen ist außerdem immer an Folgern gebunden. In den Empfindungen aber ist kein Folgern. Also ist Empfindung kein Wissen. Das Erinnerungsvermögen zeugt davon, daß Wissen ohne unmittelbare Empfindung möglich ist. Also sind Wissen und Empfindung nicht dasselbe. Alles, was aus Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen stammt, verbleibt nach Platon im Bereich des Einzelnen, Zufälligen, Relativen, des subjektiven *Meinens*, das kein feststehendes begriffliches Wissen ist.

Meinen ist kein Wissen, vielleicht aber kann eine *richtige* Meinung beanspruchen, Wissen zu sein? Platons Antwort: Wenn ich wissen will, was eine richtige Meinung ist, muß ich [219] auch ihren Gegensatz, die falsche Meinung, kennen. Um aber die richtige von der falschen Meinung abheben zu können, bedarf es eines Maßstabes, an dem die Meinungen gemessen werden müssen. Dieser Maßstab aber kann unmöglich in den zu messenden Meinungen selber liegen. Das Kriterium von Wahrheit und Falschheit von Meinungen steht über den Meinungen. Damit ist aber über die Sinnlichkeit hinaus verwiesen. Verbleibt man innerhalb der Sinnlichkeit, dann ist zwischen wahrer und falscher Meinung überhaupt nicht zu unterscheiden. Insofern gesteht Platon dem Protagoras durchaus Konsequenz zu.

Die Konsequenz daraus ist allerdings, daß der Zugang zum Wissen nicht erhellt, sondern verdunkelt wird. Der Sensualismus der Sophistik, der dem Reich der Meinungen verhaftet bleibt, weist nicht den Weg zum Wissen, sondern versperrt ihn.

Diese Sperre ist nun nach Platon nur durch die Negierung der Sinnlichkeit zu überwinden. Es ist der Verstand – und vornehmlich der *mathematische* Verstand –, der den Schritt über die Sinnlichkeit hinaus und zum wahren Wissen hin vollzieht.

Der mathematische Verstand hat es mit Zahlen und Zahlenverhältnissen zu tun. Diese sind weitgehend von der stets der Veränderung unterliegenden Sinnlichkeit gereinigt, sie unterliegen keinem Wandel, ihre Geltung ist ewig. Schon daraus folgt für Platon, daß mathematische Erkenntnis niemals in der Sinnlichkeit wurzeln kann, sondern primär im Denken wurzelt. Platons radikale Gegenüberstellung von wahren Sein und Nichtsein, von Ewig-sich-selbst-Gleichbleibendem und steter Veränderung, von Ideellem und Materiellem, von Denken und Sinnlichkeit hat im Hinblick auf die Verstandeserkenntnis –, und erst recht auf Vernunftkenntnis – konsequenterweise *Apriorismus* zum Resultat.

Mathematisches Wissen kann nach Platon nicht von den äußeren Gegenständen abgelesen werden. Zu den äußeren Gegenständen haben wir nur Zugang über die Erkenntnis verdunkelnde Sinnlichkeit. Wissen kann das Subjekt nur *aus sich selbst* gewinnen. Platon demonstriert dies eben an jenem Sklaven, der in seinem Leben noch nie etwas von Geometrie gehört hatte, trotzdem aber imstande war, eine gestellte geo-[220]metrische Aufgabe zu lösen.²⁰ Da er das geometrische Wissen nicht von außen

²⁰ Siehe: Menon. Kapitel XVI bis XX. In: Platon: Sämtliche Werke, Bd. II, Leipzig 1914.

erhalten, sondern aus sich selbst hervorgebracht hat, muß es doch schon in seiner Seele enthalten gewesen sein. „Heißt aber das Wissen aus sich selbst gewinnen nicht so viel als sich wiedererinnern?“²¹ *Wissen ist also für Platon Wiedererinnern.*

Diese Grundthese Platonischer Erkenntnislehre ist nun untrennbar mit seiner Seelenlehre verknüpft. Den Mythos von der Ideenschau der Seelen hatten wir bereits kennengelernt, als wir einen Blick auf „Phaidros“ warfen.²² Im „Menon“ schreibt Platon: „Da also die Seele unsterblich und oft wiedererstandenen ist und was hier auf Erden und was im Hades ist, kurz alle Dinge geschaut hat, gibt es nichts, was ihr unbekannt wäre. Mithin ist es kein Wunder, wenn sie imstande ist auch hinsichtlich der Tugend und anderer Dinge sich wiederzuerinnern an das, was sie ehemals ja doch wußte. Denn da die ganze Natur in innigem Zusammenhang steht und die Seele mit allem bekannt geworden ist, so hindert nichts, daß man, wenn man sich nur an eines wiedererinnert – was die Leute dann *Lernen* nennen – auch alles andere wieder auffindet, wenn man nur den Mut nicht verliert und die Mühe des Forschens nicht scheut. Denn das Suchen und Lernen ist eben durchweg Wiedererinnerung.“²³

Mit der These, daß die Seele Wissen aus ihrer Selbstbetrachtung gewinnt, daß Wissen Wiedererinnern ist, glaubt Platon auch jenen eristischen Schluß widerlegt zu haben, wonach Lernen und Forschen überhaupt unmöglich sei; denn was man weiß, braucht man nicht zu lernen und zu erforschen, was man aber nicht weiß, kann unmöglich Gegenstand der Erkenntnis werden. Platon denunziert diese Eristik als Ideologie der Faulheit. Seine eigene Position sei dagegen gerade dadurch charakterisiert, daß sie anregt, ständig die Seele zu erforschen, in die der Reichtum des Wissens geschlossen ist.

Es wäre nun sehr einfach, Platons Wiedererinnerungslehre [221] als mythischen Unsinn abzutun. Ernsthafter dagegen ist die Frage, welche Problemstellungen und Sachverhalte einen Denker wie Platon zu dieser aprioristischen Konzeption geführt haben. Es scheinen etwa die gleichen zu sein, die später Descartes, Leibniz und Kant beunruhigen werden.

Die sokratische Identifizierung von Tugend und Wissen führte Platon zu der Frage nach dem Wesen des Wissens. Da dieses Produkt des Denkens ist, folgt daraus die Frage nach dem Wesen des Denkens. Nun untersucht Platon zwar nicht das Denken im Hinblick auf das je besondere Individuum; es geht ihm um die allgemeinen Bedingungen und Gesetze, denen das Denken des Individuums unterworfen ist. Diese aber erscheinen als *gegebene, nicht als gewordene*. Betrachtet man das Denken des Individuums als Gattungswesen näher, so zeigt sich, daß es imstande ist, Operationen auszuführen und Funktionen zu erfüllen, daß es über Fähigkeiten verfügt, die es in seiner individuellen Tätigkeit nicht erworben hat und die ihn auch nicht gelehrt werden brauchen. Das demonstriert eben jener Sklave, der *aus sich heraus* eine geometrische Aufgabe löste. Es bedurfte nur der von außen kommenden Frage, um den „Mechanismus“ in Gang zu setzen. Woher aber kommt dieser „Mechanismus“?

Die Grundthese der Sensualisten vor Platon (und auch nach Platon bis hin zu Locke und seinen Anhängern) scheint sehr einleuchtend zu sein: Es ist nichts im Verstande, was nicht vorher in den Sinnen war. Aber es kann doch nicht bestritten werden, und wird auch in der Regel nicht bestritten, daß der Verstand die Sinnesdaten bearbeitet. Wenn den Dingen ihr Wesen auf der Stirn geschrieben stünde und die Sinne es nur abzulesen brauchten, bedürfte es weder des Verstandes noch der Wissenschaft. Eine der einfachsten, aber auch grundlegendsten Funktionen des Verstandes ist das Vergleichen. Vergleichen setzt aber Identifizieren und Differenzieren schon voraus. Ohne Identifizieren und Differenzieren gäbe es keine Mathematik. Woher also kommen diese Fähigkeiten des Verstandes?

Darauf vermag der Sensualismus nicht zu antworten. Leibniz hatte nicht unrecht, als er die Grundthese des Sensualismus durch drei Worte ergänzte: *nisi intellectus ipse*. Das heißt, es [222] ist nichts im Verstand, was nicht vorher in den Sinnen war, *außer dem Verstand selbst*.

Das Dilemma scheint unauflöslich: Entweder ich beharre auf der sensualistischen, zum Materialismus tendierenden Position und bleibe außerstande, einen Grund für die Verstandestätigkeit angeben zu

²¹ Ebenda, Kapitel XX.

²² Siehe siebente Vorlesung.

²³ Platon: Menon. In: Platon: Sämtliche Werke, Bd. II, Kapitel XV.

können; oder aber ich erkläre diese als dem Verstande gegebene, nicht erworbene, stelle mich also auf den Standpunkt des Apriorismus, der mich dann allerdings zur Substantialisierung des Denkens, also zum Idealismus, führt.

Dieses Dilemma bleibt so lange unauflösbar, wie die *historische Betrachtungsweise* ausgeschlossen bleibt. Erst dann, wenn die *Geschichte der menschlichen Tätigkeit und des Denkens*, ja mehr noch: die Geschichte des Biologischen und der Vererbungsprozeß erworbener Eigenschaften einbezogen wird, kann es gelöst werden.²⁴ Solange das Erkenntnissubjekt ahistorisch als ein für allemal gegebenes, nicht aber als gewordenes und werdendes betrachtet wird, solange kann es nur die abstrakten, einander ausschließenden und nicht zu vermittelnden Positionen geben: Sensualismus oder Apriorismus. Protagoras und Platon verkörpern historisch erstmals diesen Gegensatz.

Dadurch, daß Platon das Verstandeswissen, das für ihn vornehmlich mathematisches Wissen ist, als Wiedererinnerung faßt, rückt er es in die Nähe der Vernunft, der Ideenschau. Es entspricht daher der erkenntnistheoretischen Position Platons, wenn die Platonische Akademie das Studium der Mathematik als Vorstufe zur philosophischen Weisheit ansah. Die Affinität der Mathematiker, denen historische Dialektik fremd bleibt, dem Platonischen Apriorismus gegenüber findet auch hierin eine Erklärung.

Trotzdem ist der Verstand nur eine Vorstufe zur wahren Erkenntnis, zur Ideenschau, und zwar aus zwei Gründen: Einmal hat der Verstand die Verbindung zur sinnlichen Anschauung noch nicht völlig abgestreift; zum anderen, weil er den Zweck des Erkennens noch nicht im Erkennen selbst, sondern im Erkennen der sinnlichen Welt sieht.

[223] Diese „Fesseln“ sprengt erst die *Vernunft*, die über jeglicher Sinnlichkeit ist und in ihrer Tätigkeit ihren Zweck selbst sieht. Erst ihr erscheinen in völliger Reinheit die Ideen der Verhältnisse (zum Beispiel Identität und Differenz), die Ideen der Arbeitsprodukte, die Ideen der Klassen und einzelnen Dinge, die Ideen der physischen Erscheinungen (zum Beispiel Bewegung, Ruhe, Licht) bis hinauf zu den Ideen der Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit. Das Höchste aber, was die Vernunft zu schauen vermag, ist die Idee des Guten. „Das also, was den Dingen, welche erkannt werden, Wahrheit verleiht und dem Erkennenden die Kraft zum Erkennen gibt, ist – das sei jetzt dein Spruch – die Idee des Guten, und diese mußt du dir jetzt als die Ursache der Erkenntnis und Wahrheit vorstellen, soweit die letztere erkannt wird: Aber so schön sie auch beide sein mögen, Erkenntnis und Wahrheit, so wirst du doch das Richtige treffen mit der Annahme, daß sie selbst etwas noch Schöneres ist als diese ...“²⁵

Erst mit dem Erfassen der Idee des Guten hat die Vernunft die Abkehr von der Sinnlichkeit, die Umkehr, ja Heimkehr zur Ideenwelt vollkommen vollzogen. Dies ist der Sinn von Platons Höhlengleichnis: In einer Höhle befinden sich Menschen seit Kindheit an so gefesselt, daß sie ihren Kopf nicht frei bewegen können. Von oben her aus der Ferne leuchtet ihnen ein Feuerschein. Zwischen dem Feuer und den Gefesselten verläuft ein Weg, an dem entlang eine niedrige Mauer errichtet ist. Längs dieser Mauer tragen Menschen Gerätschaften aller Art vorbei, wobei sie teils reden, teils schweigen. An dieser Stelle wird Sokrates, der dieses Gleichnis erzählt, von seinem Gesprächspartner unterbrochen. Welch sonderbares Bild, was für seltsame Gefangene! ruft er aus. Sie gleichen uns, antwortet Sokrates, denn sie sehen doch von dem, was in Wahrheit geschieht, nur die *Schatten*. Würde man, so fährt Sokrates fort, diese Menschen von ihren Fesseln lösen und von ihrem Unverstand zu heilen versuchen, ergäbe sich zunächst folgendes: Sie würden vom Licht der Wahrheit geblendet und hätten Schmerzen. Diejenigen aber, die besonders gut die Schatten zu erken-[224]nen vermeinten und dafür noch ausgezeichnet wurden, würden sich auf den Befreier stürzen und ihn umbringen. Der Versuch der Befreiung der Gefesselten und der Versuch, ihnen allmählich die Augen für die wahren Dinge zu öffnen, deren Schatten sie bisher schauten, erschiene frevelhaft.

„Dieses Gleichnis nun, mein lieber Glaukon, mußt du seinem vollen Umfang nach mit den vorhergehenden Erörterungen in Verbindung bringen: Die durch das Gesicht uns erscheinende Raumwelt setze der Wohnstätte der Gefesselten gleich, den Lichtschein des Feuers aber in ihr der Kraft der Sonne;

²⁴ Siehe G. I. Patent: Materialismus und Apriorismus, Berlin 1977, S. 41/42.

²⁵ Platon: Der Staat. Buch VI, 508 A bis 509 B. In: Platon: Sämtliche Werke, Bd. V.

den Aufstieg nach oben aber und die Betrachtung der oberen Welt muß du der Erhebung der Seele in das Reich des nur Denkbaren vergleichen ... In dem Gebiete des Denkbaren zeigt sich zuletzt und schwer erkennbar die Idee des Guten; hat sie sich aber einmal gezeigt, so muß sich bei einiger Überlegung ergeben, daß sie für alle die Urheberin alles Rechten und Guten ist, indem sie im Sichtbaren das Licht und den Quell und Herrn desselben (die Sonne) erzeugt, in dem Denkbaren aber selbst als Herrschern waltend uns zu Wahrheit und Vernunft verhilft, so daß also diese Idee erkannt haben muß, wer einsichtig handeln will, sei es in persönlichen oder in öffentlichen Angelegenheiten.“²⁶

Wer das Reich der Ideen geschaut, wer insbesondere der Idee des Guten ansichtig geworden, der hat nach Platon den höchsten (nicht aber letzten) Zweck seines Daseins erreicht. Dieser allein kann als wahrhaft glücklich gepriesen werden. Er hat das gefesselte Dasein in der Höhle hinter sich gelassen, ist zum Lichte emporgestiegen, hat die Insel der Seligen erreicht.

Der Schluß liegt nahe – und „schöne Seelen“ haben ihn auch gezogen –, daß der letzte Sinn menschlichen Daseins darin liegt, das irdische Leben mit seinen Widersprüchen und Kämpfen unter sich zu lassen und ausschließlich im überirdischen Reich der immerwährenden Formen des Guten, Wahren und Schönen zu leben. Diesem Schluß hat der politische Denker Platon nicht zugestimmt. „Für uns Gründer der Stadt ergibt sich ... die Aufgabe, den besten Köpfen die Beschäftigung mit derjenigen Wissenschaft zur Pflicht zu machen, [225] die wir im Vorhergehenden für die wichtigste erklärten, nämlich daß sie sich der Betrachtung des höchsten Gutes widmen und jenen Anstieg nach der Höhe vollziehen. Haben sie aber nach gelungenem Anstieg sich genügend damit bekannt gemacht, so dürfen wir ihnen nicht mehr erlauben, was ihnen jetzt erlaubt wird.

Glaukon · Was denn?

Sokrates · Dort dauernd zu verweilen und sich zu weigern, wieder zurückzukehren zu jenen Gefesselten und teilzunehmen an ihren Mühsalen und Auszeichnungen, mögen diese nun von geringem oder von höherem Wert sein.

Glaukon · Wie? Wir sollen ihnen also Unrecht zufügen und ihnen ein schlechteres Leben auferlegen, während sie doch ein besseres führen könnten?

Sokrates · Es ist dir wohl wieder entfallen, mein Lieber, daß unser Staatsgesetz nicht darauf abzielt, daß es *einer* Klasse im Staate besonders wohl ergehe, sondern dieses Wohlergehen soll dem Staat als Ganzem zukommen ...

Es muß also abwechselnd ein jeder von euch herabsteigen in die Wohnstätten der anderen und sich daran gewöhnen, die Finsternis zu schauen; denn einmal daran gewöhnt, werdet ihr tausendmal besser als jene da drunten alle jene Bilder erkennen und beurteilen, was sie sind und welchen Ursprungs, denn ihr habt ja, was das Schöne, Gerechte und Gute anlangt, die Wahrheit geschaut. Und so werden wir und werdet ihr eine wirkliche Staatsverfassung haben, keine bloß traumhafte, wie jetzt die meisten Staaten haben infolge der Schattengefechte ihrer Leiter und ihrer Parteikämpfe um die Herrschaft, als wäre diese wer weiß was für ein herrliches Gut. In Wahrheit aber steht es damit so: Derjenige Staat, in dem die zur Herrschaft Bestimmten am wenigsten darauf erpicht sind zu herrschen, ist unbedingt am besten verwaltet und bleibt am sichersten von Bürgerkrieg verschont, und umgekehrt steht es mit demjenigen Staat, der mit Leitern von entgegengesetzter Art geschlagen ist.“²⁷

Damit ist das letzte Ziel der Philosophie von Platon angegeben: Realisierung der Idee des Guten und Gerechten im [226] Staate. Ideenlehre, Seelen- und Erkenntnislehre von Platon sind letztlich diesem Ziel verpflichtet. Da aber nun nur derjenige eine Idee zu realisieren vermag, der sie erkannt hat, so können es nur die Philosophen sein, die dem Staat eine weise Verfassung zu geben und im Staat gerecht zu herrschen vermögen. Damit ist eine grundlegende These Platonischer Staatslehre formuliert: *Die Konstituierung eines gerechten Staates ist Sache der Philosophie, die Regenten eines gerechten Staates müssen notwendig Philosophen sein.*

²⁶ Ebenda, Buch VII, 517 A bis 518 B.

²⁷ Ebenda, Buch VII, 519 B bis 521 B.

Was ist nun eigentlich der Inhalt der Idee der Gerechtigkeit, welche die Grundlage des idealen Staates sein soll? Diese Frage wird von Platon im ersten Buch des „Staates“ gestellt und untersucht, ohne daß wir hier schon eine Antwort finden. Die Auffassung von Asmus, daß das erste Buch des „Staates“ in einer Zeit verfaßt wurde, als die Ideenlehre keineswegs schon voll ausgebildet war, ist demnach nicht unbegründet.²⁸

Zunächst steht die Polemik gegen die Gerechtigkeitsauffassung des Sophisten Thrasymachos im Vordergrund. Dieser behauptete, daß „das Gerechte ... nichts anderes als der Vorteil des Stärkeren“ sei. Thrasymachos führt für seine These keine ausgeklügelte theoretische Argumentation an; er verweist einfach und zynisch zugleich auf die soziale Wirklichkeit. Es fällt nun dem Platonischen Sokrates nicht schwer, Thrasymachos als Apologeten der bestehenden ungerechten Staaten hinzustellen, der das Ungerechte für das Gerechte ausgibt.

Erst im vierten Buch des „Staates“ finden wir Platons Antwort: „*Gerechtigkeit sei, daß jeder das Eigene und Seinige hat und tut.*“²⁹

Diese weitere grundlegende These Platonischer Staatslehre ist nun an Voraussetzungen gebunden, die es ganz unmöglich machen, sie etwa im Sinne eines anarchistischen Individualismus zu interpretieren. Grundvoraussetzung Platonischer Anthropologie (Lehre vom Menschen) bleibt immer, daß das Menschsein nur als *Bürger eines Staates*, als Vollbürger einer [227] griechischen Polis realisiert werden kann. In diesem Sinne faßt Platon ebenso wie Aristoteles den Menschen als *Zoon politikon*.

Eine weitere Voraussetzung der Platonischen Auffassung von Gerechtigkeit ist die bereits in der Seelenlehre festgeschriebene These, wonach die Menschen aufgrund der Beschaffenheit ihrer Seele *nicht gleich, sondern verschieden* sind. Diese anthropologische Verschiedenheit hat in der sozialen Differenzierung ihre Entsprechung. Den drei Seelenteilen des Menschen (Vernunft, Wille und Begierde) entsprechen drei Grundklassen des Platonischen Staates: der *Lehrstand* (also die Philosophien-Könige), der *Wehrstand* (die Krieger und Wächter) und der *Nährstand* (die Bauern, Handwerker und Lohnarbeiter). Wie die Seelenteile sich zueinander verhalten sollen, so auch die Grundklassen des Staates: Wie die Vernunft die Begierden zu zügeln hat, so hat der Lehrstand den Nährstand zu beherrschen; wie der Wille in Freundschaft mit der Vernunft leben soll, so haben auch die Krieger und Wächter den Geboten der Vernünftigen zu folgen.

Wir gingen nun allerdings fehl in der Annahme, daß Platon seinen auf der Idee der Gerechtigkeit beruhenden Staat allen spekulativ aus seiner Ideen-, Seelen- und Erkenntnislehre herleitet. Die spekulative Deduktion ist immer nur der Gegenzug zur Reflexion über die ihm gegenüberstehende soziale Wirklichkeit. Es ist daher kein Wunder, wenn uns im zweiten Buch des „Staates“ – besonders in jener Passage, die von der Entstehung des Staates handelt – der objektive Idealist höchst realistisch gegenübertritt. Hören wir Platons Auffassung von der Bildung des Staates: „Die Entstehung also des Staates ist meiner Meinung nach darauf zurückzuführen, daß der einzelne sich nicht selbst genug ist, sondern vieler Helfer bedarf ... So zieht denn einer den anderen zu Hilfe, einen für dieses, einen anderen für jenes Bedürfnis, und die Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse läßt viele Genossen und Helfer sich auf *einem* Wohnplatz zusammenfinden, eine Zusammensiedelung, der wir den Namen *Staat* geben ... Was nun aber den Grund zu ihr legt, ist eben ... unser Bedürfnis ... Das erste und größte aller Bedürfnisse ist aber die Beschaffung der Nahrung um der Existenz und des Lebens willen ... Das zweite dann die Be-[228]schaffung einer Wohnstätte, das dritte die von Kleidung und was dahin gehört.“³⁰

Nun sind aber die verschiedenen Individuen nicht nur durch vielseitige Bedürfnisse charakterisiert, sondern sie besitzen Anlagen, die sie zu dieser oder jener Tätigkeit besonders befähigen. Es leuchtet daher ohne weiteres ein, daß es für das Gemeinwesen am zweckmäßigsten ist, wenn diese Fähigkeiten so gefördert und angewendet werden, daß das Ziel der Tätigkeit, das Werk, am besten und schnellsten gedeiht. Konzentration, Spezialisierung sind hierfür Vorbedingungen. Wenn jeder alles tut, dann wird das jeweilige Werk stümperhaft, und die Bande zum Gemeinwesen bleiben ungeknüpft. Tun aber die

²⁸ См. В. Ф. Асмус: Античная философия, стр. 129.

²⁹ Platon: Der Staat. Buch IV, 433 E. In: Platon. Sämtliche Werke, Bd. V.

³⁰ Ebenda, Buch II, 369 B bis 371 B.

Landwirte, die Baumeister, die Weber, die Schuhmacher, die Schmiede, die Händler und Kaufleute das ihre, dann gedeiht das Werk, und die Bande des Gemeinwesens werden durch den Austausch der Tätigkeiten und ihrer Werke geknüpft. Also ist es gut und gerecht, tut jeder das Seine und hilft den anderen, wie ihm auch von den anderen, die das ihre tun, geholfen wird.

Aus der Vielseitigkeit der Bedürfnisse und der Einseitigkeit der Anlagen und Fähigkeiten der Individuen leitet also Platon die Teilung der Arbeit innerhalb des Gemeinwesens ab. Und in der Tat ist diese Konzeption in unzähligen Varianten – bis hin zu Proudhon – wiederholt worden, ehe Marx und Engels das Verhältnis von Produktion und Bedürfnis wissenschaftlich aufhellten.³¹

Der Ideologe der griechischen Polis sieht nun allerdings nur die *positive Seite* der Arbeitsteilung, so wie der Ideologe des Bürgertums, Hegel, nur die positive Seite der Arbeit sah. Die Kehrseite dieser idyllisch erscheinenden elementaren Arbeitsteilung ist die Vereinseitigung des arbeitenden Individuums, das in zunehmendem Maße unter sein Werk subsumiert wird. Marx bemerkt daher: „Haupt Gesichtspunkt bei ihm, daß der Arbeiter sich nach dem Werk richten müsse, nicht das Werk nach dem Arbeiter.“³²

[229] Platons positive Einstellung zur Arbeitsteilung führt nun aber zwangsläufig zu einer Identifizierung von technischer und sozialer Arbeitsteilung. Nirgends wird dies deutlicher als darin, daß er die Teilung von geistiger und körperlicher Arbeit in den beiden Grundklassen seines Staates (Lehr- und Nährstand) in sozialer Hinsicht festschreibt. Wenn Marx' These, wonach der Platonische Staat das idealisierte ägyptische Kastenwesen ist³³, richtig verstanden werden soll, dann ist dabei vor allem zu beachten, daß dieses eben auf der Teilung von körperlicher und geistiger Arbeit beruhte. Das wußte schon Aristoteles, als er im Zusammenhang mit der Frage nach den Entstehungsbedingungen der Wissenschaften, insbesondere der Logik, schrieb: „Deshalb gab es die mathematischen Künste zuerst in Ägypten; denn dort wurde die Priesterkaste ihrer Mühe überlassen.“ „Denn erst, als nahezu alle Lebensnotwendigkeiten, alle Dinge der Bequemlichkeit und die des Lebensgenusses vorhanden waren, begann man, eine solche Einsicht zu suchen.“³⁴

Die Festschreibung der naiv identifizierten technischen und sozialen Arbeitsteilung hat bei Platon nun *extrem antidemokratische Konsequenzen*. Dies vor allem deshalb, weil wahre Politik, die auf die Realisierung von Gerechtigkeit zielt, in dem arbeitsteiligen Gemeinwesen nicht als Sache aller freien Bürger erscheint (Sklaven sind selbstverständlich von vornherein ausgeschlossen), sondern als Sache der nur geistig Tätigen, der Philosophen, die die Idee der Gerechtigkeit geschaut haben und deshalb imstande sind, sie zu realisieren. Diese haben also das ihre zu tun, nämlich dafür zu sorgen, daß jeder das Seine tut. Die so angestrebte Vermittlung der Gegensätze, die Herstellung eines *harmonischen* Gemeinwesens hat also zur Voraussetzung, daß Politik als ein arbeitsteiliger Bereich erscheint, der sich von den anderen Bereichen (Landwirtschaft, Bauwesen, Weberei usw.) allerdings durch die Würde unterscheidet, Gerechtigkeit zu konstituieren und aufrechtzuerhalten. Platons vielfältige Polemik gegen die Demokratie läßt sich letztlich immer auf das Argument zurückführen, daß es dem Gemeinwesen schädlich sei, wenn vor allem diejenigen in [230] Sachen Gerechtigkeit hineinreden, die keinen Begriff, sondern nur ihre subjektive Meinung davon haben. Kein Landwirt, der seine Sache versteht, wird dem Baumeister, der seine Sache versteht, hineinreden, und umgekehrt. In der Politik aber glaube jeder, seine „Meinung“ sagen zu müssen. Das Resultat sei, daß in der Demokratie die Meinung über das Wissen, der Affekt über den Begriff triumphiere. Das ist aber für Platon das Gegenteil von Gerechtigkeit. Der krisenhafte Zustand griechischer Demokratien erklärt sich für Platon gerade aus dieser „Ungerechtigkeit“. Und umgekehrt, erklärt sich Platons Affinität gegenüber dem aristokratischen und „zuchtvollen“ Sparta gerade hieraus.

Platons Gerechtigkeitsformel läuft nicht nur darauf hinaus, die unterschiedlichen und gegensätzlichen Interessen der Bürger im Gemeinwesen im Zaume zu halten; sie stellt auch einen Versuch dar, den

³¹ Siehe Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW, Bd. 3, S. 28.

³² Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEW, Bd. 23, S. 387, Anm. 80.

³³ Siehe ebenda, S. 388.

³⁴ Aristoteles: Metaphysik, A 1, 981 bis A 2, 982 b, Berlin 1960.

jeder auf Arbeitsteilung und Privateigentum beruhenden Warenproduktion entspringenden Widerspruch zwischen der formalen Gleichheit der Warenbesitzer und ihrer tatsächlichen Ungleichheit aufzulösen. Während später die Ideologen des Bürgertums auf die formale Gleichheit der Bürger setzen und damit formale Demokratie ideologisch stützen werden, setzt Platon auf die tatsächliche Ungleichheit, die er politisch antidemokratisch sanktioniert.

In beiden Fällen handelt es sich um – freilich historisch bedingte – Scheinlösungen. Gelöst werden kann dieser Widerspruch erst mit der Aufhebung des Privateigentums, mit der Aufhebung der Klassen. Diese Aufhebung aber schließt Aufhebung der sozialen Arbeitsteilung ein. Marx identifizierte keineswegs zufällig den Kommunismus mit der Aufhebung der Arbeitsteilung.³⁵ Freilich ist ein historisch hochentwickelter Stand der technischen Arbeitsteilung, der ja immer den Stand der Entwicklung der Produktivkräfte der Gesellschaft anzeigt, hierfür Voraussetzung. Marx' Ideal ist keineswegs jener von Platon kritisierte rohe Zustand, in dem jeder alles macht; kritisiert wird allerdings jene Vereinseitigung der Produzenten, die Platon zur Grundlage der Gerechtigkeit macht. Die *allseitige* [231] Entwicklung der Fähigkeiten der Menschen, die Spezialisierung nicht aus-, sondern einschließt, ist kein Traum, sondern eine Notwendigkeit, wenn jener Zustand aufgehoben werden soll, der einem Gespräch eines Blinden und Tauben über Malerei und Musik gleicht.

Hinsichtlich der Politik bedeutet dies, daß diese aufhören muß, spezieller Bereich einer speziellen, elitären Kaste zu sein, daß sie zur Sache aller werden muß. Lenin hat diesen Gedanken in dem berühmten Satz ausgesprochen, daß jede Köchin imstande sein muß, den Staat zu regieren. Bürgerliche und kleinbürgerliche Ideologen haben ihren Hohn über diesen Satz ausgegossen. Platon hat wenigstens die Philosophen den Staat regieren lassen, Lenin aber will, daß dies die Köchin tut. Sie beweisen damit nur, daß sie vom tiefen theoretischen und demokratischen Gehalt dieser These nicht das geringste verstanden haben. Daß die Köchin, deren Anlagen und Fähigkeiten – bis auf die eine: Kochen – in der Küche verkümmerten, weder imstande noch willens ist, den Staat zu regieren, war Lenin nicht verborgen geblieben. Gegen eine gute Küche ist nichts einzuwenden, wohl aber gegen die Verkrüppelung und Ausbeutung der Köchin. Sie aus den Ketten der Arbeitsteilung zu befreien, ihre Anlagen und Fähigkeiten so zu entwickeln, daß sie eben in die Lage versetzt wird, den Staat zu regieren, ist der Kern des revolutionären Erziehungsprogramms, das Aufhebung der sozialen Arbeitsteilung ebenso zur Voraussetzung hat, wie es diese Aufhebung fördert. Dieses Erziehungsprogramm ist allerdings dem Platonischen direkt entgegengesetzt.

Während es Marx um die möglichst *allseitige* Entwicklung aller Fähigkeiten und Talente des Individuums in einer von den Fesseln der sozialen Arbeitsteilung, Klassenspaltung und Ausbeutung befreiten Gesellschaft geht, ist Platons Erziehungsprogramm durchgängig darauf gerichtet, die als notwendig und gerecht angesehene Ständeordnung zu erhalten, also die Erziehung so zu gestalten, daß jeder in den Stand gesetzt wird, das Seine tun zu können. Philosophen sind also als Herrscher, die Wächter als Kämpfer und alle übrigen als Arbeiter zu erziehen. Dieses Erziehungsideal ist einseitig. Selbst die Kunst, die doch ihrem Wesen nach gerade die Totalität des Individuums [232] und seine Beziehungen zum anderen Individuum, zur Gesellschaft und zur Natur zu reflektieren und zu fördern hat, wird radikal Platons Bildungsideal subsumiert.

Wir haben hier diesen eigentümlichen Gegensatz von Platonismus und Marxismus vor allem deshalb charakterisiert, weil es in der Gegenwart Versuche gibt, diesen grundlegenden Gegensatz zu überspielen, Platon und Marx gemeinsam als Ideologen einer „geschlossenen Gesellschaft“ auszugeben. Karl Raimund Popper nennt sowohl Platon wie Marx Feinde der offenen Gesellschaft.³⁶ Während Platon die gesellschaftliche Arbeitsteilung reflektiert und offen verteidigt, während Marx diese Arbeitsteilung wissenschaftlich analysiert, kritisiert und die Notwendigkeit und Möglichkeit ihrer Überwindung nachweist, ignoriert Popper diese wesentliche Grundlage der auf Warenproduktion beruhenden Gesellschaft. Diese Ignoranz muß natürlich dazu führen, daß der Schein für das Wesen

³⁵ Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW, Bd. 3, S. 32/33.

³⁶ Siehe K. R. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, (West-)Berlin 1957, S. 213. – Siehe auch: H. M. Gerlach/G. Schenk: Einleitung zu Platon: Der Staat, Leipzig 1978, S. 6/7.

genommen wird. Die spontane „geschlossene Gesellschaft“ der kapitalistischen Warenproduktion wird von Popper nicht im geringsten angetastet, ihr wird nur die ideologische Illusion einer „offenen Gesellschaft“ als Mäntelchen übergeworfen. Die der allseitigen Entwicklung real „offene Gesellschaft“ des Sozialismus aber wird als „geschlossene Gesellschaft“ diffamiert. Platons direkte Verteidigung der Arbeitsteilung ist unter historischem Gesichtspunkt zu rechtfertigen. Für Poppers Verkehrung gibt es weder eine historische noch eine moralische Rechtfertigung und schon gar keine wissenschaftliche.

[233]

Neunte Vorlesung: Dialektik bei Platon

Nachdem wir Platons Ideen-, Seelen-, Erkenntnis- und Staatslehre in ihren Grundzügen¹ betrachtet haben, wenden wir uns abschließend dem für uns wichtigsten und auch schwierigsten Problem zu: der *Platonischen Dialektik*.

Am wichtigsten ist diese Frage deshalb, weil Platon ähnlich wie Hegel innerhalb des objektiven Idealismus dialektisches Denken am stärksten beförderte. Am schwierigsten ist diese Frage deshalb, weil Platons Selbstverständnis von Dialektik keineswegs unmittelbar mit dem Kern Platonischer Dialektik zusammenfällt, den wir als unser Erbe betrachten können.

Im „Gastmahl“ hat Platon die grundlegende Aufgabe seiner [234] Philosophie am eindrucksvollsten beschrieben.² Sie besteht darin, die menschlichen Seelen so zu erregen, daß sie ständig und durch die Sinne unbeirrt der Erkenntnis der Ideen zustreben. Die Methode, mit deren Hilfe diese Aufgabe gelöst werden kann, ist für Platon Dialektik. Dialektiker ist für Platon zunächst derjenige, der zu fragen versteht, der im Dialog den Aufstieg zu den Ideen sucht. Der Platonische Dialog ist – wie bei Sokrates – keinesfalls eine seiner Philosophie äußere Form, die auch durch eine andere ausgetauscht werden könnte. Er ist der methodische Weg, auf dem allein das Ziel erreicht, der Inhalt entfaltet werden kann. Im kritisch prüfenden Dialog können die subjektiven Meinungen überwunden und allgemeine Begriffe fixiert werden. Ausgangspunkt Platonischer Dialektik ist die sokratische Frage nach der objektiven Geltung der Begriffe und ihrer Definitionen. Genau festgestellte und präzise definierte Begriffe sind für ihn unerläßliche Bedingung für Wissenschaft, die sophistischen Relativismus zu überwinden vermag.

Die Begriffe aber stehen nicht beziehungslos nebeneinander. Im philosophischen Denken kommt es gerade auf die richtige Verbindung und Trennung der Begriffe an. Indem wir lernen, die Begriffe richtig zu verbinden bzw. zu trennen, dringen wir in das Reich der Ideen ein. Dialektik ist demzufolge Logik, die das richtige Verbinden bzw. Trennen der Begriffe gewährleistet. Verbinden und Trennen – gegensätzliche ideelle Tätigkeiten – bedingen sich gegenseitig. Bevorzugtes Prinzip ist bei Platon die Zweiteilung, die Dichotomie: Einander ausschließende Thesen werden auf ihre Folgen hin untersucht.

Die Fähigkeit der menschlichen Vernunft zum dialektischen Denken besteht nun weiter darin, daß sie die „Bewegung nach oben“ und die „Bewegung nach unten“ zu vollziehen vermag. Die „Bewegung nach oben“ ist der Weg, den wir als Abstraktion bezeichnen, der zu immer allgemeineren Begriffen und damit – nach Platonischer Ideenlehre – zu den letzten Ursachen führt. Die „Bewegung nach unten“ ist der Weg der Deduktion, die Subsumierung der einzelnen Begriffe unter die allgemeine-[235]ren. Die Leiter der Begriffe erfordert also gegensätzliche Bewegung: Auf- und Abstieg – wie das ja auch das Höhengleichnis deutlich machte.

Dialektik ist also für Platon insofern Methode, als sie die widersprüchliche Entfaltung und Entwicklung des Inhalts ist; insofern Logik, als sie das richtige Verbinden und Trennen von Begriffen lehrt, insofern Erkenntnistheorie, als sie den Weg zu den letzten Wahrheiten erhellt, zu denen auf- bzw. herabgestiegen wird. Dialektik ist also die Lehre vom Weg zur Erkenntnis des wahren Seins, der sich allerdings erst dann als richtiger Weg erweist, wenn das wahre Sein erkannt ist. Weg und Ziel müssen also immer in Einheit gedacht werden, daraus folgt für Platon, daß die ontologische Ideenlehre selbst Dialektik ist.

Nun hat aber Platon den Ideen Ewigkeit, Widerspruch ausschließende Identität, Bewegungslosigkeit zugeschrieben. Seine Ideen sind metaphysische Wesenheiten in des Wortes zweifacher Bedeutung. Platons Dialektik, die mit dem Dialog, dem Widerspruch, begann und über Widersprüche zu höherer Erkenntnis aufstieg, endet also in Metaphysik.

Um nun unsere Stellung zur Dialektik Platons charakterisieren zu können, müssen wir aus dem Platonischen Selbstverständnis heraustreten und unsere eigene Vorstellung von Dialektik und Metaphysik darstellen. Dialektik ist die Lehre vom allseitigen Zusammenhang und von der allseitigen

¹ Näheres über Platons Staatslehre siehe: H.-M. Gerlach/C. Schenk: Einleitung. In: Platon: Der Staat, Leipzig 1978, S. 5–48.

² Siehe Platon: Das Gastmahl, mit einer Einleitung von H. Seidel/K. D. Eichler, Leipzig 1979, S. 20.

Entwicklung, die ihre Triebkraft im Widerspruch hat. Bei Heraklit haben wir das Prinzip des Werdens und des Widerspruchs kennengelernt, der unserer Vorstellung von Dialektik nahekommt, auch wenn bei Heraklit echte Entwicklung durch den Gedanken vom ewigen Kreislauf ausgeschlossen ist.

Metaphysik dagegen ist einmal eine Lehre, die darauf aus ist, Wesen und Grundstrukturen des Seins ein für allemal zu erfassen, also das Absolute in absolutem Wissen auszudrücken. Zum anderen ist Metaphysik der Gegensatz zur Dialektik, also eine Lehre, die Widerspruch und Entwicklung ausschließt. Daß diese beiden Bedeutungen von Metaphysik einen inneren Zusammenhang besitzen, zeigt sich schon allein daran, daß absolutes Wissen weitere Entwicklung von Wissen ausschließt.

Wenden wir diesen bewußt vereinfachten Maßstab auf [236] Platon an, so läßt sich folgendes ablesen: Da Platons Ideenlehre auf Erkenntnis des Wesens und der Grundstrukturen des wahren Seins Anspruch erhebt, ist seine Philosophie ontologische Metaphysik, absolutes Wissen über das Absolute. Insofern er den Ideen Ewigkeit, Widerspruch ausschließende Identität und Bewegungslosigkeit zuschreibt, ist seine philosophische Lehre metaphysisch im Sinne von antidialektisch. Der Weg zur Erkenntnis dieser Ideen ist jedoch dialektisch; darin liegt ein grundlegender Widerspruch zwischen Weg und Ziel, zwischen Methode und System bei Platon. Diesen grundlegenden Widerspruch finden wir auch bei Hegel; hier allerdings in der Form, daß die Erkenntnisstufen konstitutive Momente des Systems sind, daß das Ende des Erkennens im absoluten Wissen auch der Abschluß des Systems ist. Bei Platon hingegen wird der dialektische Aufstieg zu den Ideen mit der Schau derselben bedeutungslos. Die Leiter, auf der zu den Ideen aufgestiegen wurde, hat nur noch Bedeutung für diejenigen, die den Aufstieg noch nicht vollzogen haben. Letztlich also steht die Platonische Dialektik immer unter dem Kommando seiner Metaphysik.

So interessant nun die Platonischen Gedanken zur Dialektik für die Charakterisierung des Gegensatzes von Dialektik und Metaphysik auch sind, weit interessanter für die Entwicklung des dialektischen Denkens sind jene Gedanken, mit denen Platon seine Metaphysik und die des Parmenides in Frage stellt. Sie sind vornehmlich in seinen Dialogen „Sophist“ und „Parmenides“ entwickelt worden. Von diesen gingen entscheidende Impulse für die Entwicklung von Begriffsdialektik aus. Kein Wunder, daß Hegel gerade an diesen Dialogen die Dialektik Platons demonstriert, ja daß er die in beiden Dialogen entwickelten Gedanken als die eigentliche „reine Ideenlehre“ Platons faßt.³

Schon die Bezeichnung des Dialogs „Sophist“ deutet auf seine Zielstellung hin: Feststellung des Begriffes „Sophist“. In einem langwierigen Einteilungsverfahren gemäß dem Prinzip der Dichotomie kommen zunächst alle uns bereits bekannten dis-[237]kriminierenden Eigenschaften vor, mit denen Platon die Sophistik bedenkt, natürlich auch die These, wonach sophistisches Wissen Scheinwissen ist. Dies ist nach Sokrates wenig originell. Außerordentlich folgenreich ist dagegen Platons Frage, wie denn Scheinwissen überhaupt möglich sei. Wer Wahrheit, Gewißheit will, muß nicht nur diese Begriffe von den Begriffen Irrtum, Täuschung und Schein scheiden, er muß auch die Möglichkeit dieses Negativen nachweisen; zumal gegenüber den Sophisten, die die Möglichkeit dieses Negativen gerade negieren. Das wirft aber mit Vehemenz die Frage nach der Existenz des Nichtseienden auf, hat doch der Schein immer irgendeine Existenz des Nichtseienden, die Täuschung immer eine Verbindung des Nichtseienden mit dem Seienden zur Voraussetzung. Damit ist aber auch der Grundsatz der Eleatik in Frage gestellt. Platon sieht sich daher vor das unausweichliche Dilemma gestellt: Entweder es gilt der Satz des Parmenides, wonach nur das Seiende ist, das Nichtseiende aber nicht – und dann bin ich außerstande, Schein und Täuschung zu erklären, oder ich beharre auf der Aufgabe, Falschheit und Irrtum zu erklären – und bin deshalb gezwungen, den eleatischen Grundsatz kritisch zu prüfen.

Schon seine Frontstellung gegen die Sophistik zwingt Platon dazu, die letztgenannte Alternative anzunehmen. Daß sich Platon der ganzen Tragweite dieser Wende bewußt war, davon zeugt, daß er sie als „Vatermord“ bezeichnet. Bestand doch, wie bereits dargelegt, in der Tat enge Verwandtschaft zwischen Eleatik und Platonischer Ideenlehre.

³ Siehe G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. II, Leipzig 1971, S. 82.

Die kritische Prüfung des eleatischen Grundsatzes beginnt Platon nicht logisch, sondern historisch. Er wirft den Blick zurück auf alle vorsokratischen Ontologien. Dabei springt ihm der Gegensatz von materialistischen und idealistischen Ontologien in die Augen. Wir haben Platons Beschreibung der Gigantomachie zwischen Materialismus und Idealismus ausführlich zitiert. *Beide* Grundrichtungen, in denen die Frage nach dem Seienden und dem Nichtseienden gestellt wird, werden von Platon einer kritischen Prüfung unterworfen. Seine Einwände gegen den *Materialismus* lassen sich so resümieren: Für die Materialisten ist das Sein das Materielle, das mit dem Körperlichen, Sichtbaren, Tastbaren gleichgesetzt [238] wird. Zum Unterschied von den groben Materialisten, den „Saatentsprossenen“ und „Erdgeborenen“, müssen die klügeren, „besserungsfähigen“ materialistischen Denker zugeben, daß es sterbliche Menschen gibt, daß folglich der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, folglich die Seele existiert, die Seele aber einen vernünftigen und einen unvernünftigen Teil besitzt, gerecht bzw. ungerecht ist usw. Geben sie das zu, dann müssen sie auch eingestehen, daß, wenn schon nicht die Seele, so zumindest ihre Eigenschaften weder sichtbar noch tastbar, also weder körperlich noch materiell sind. Aber sie sind doch dem Sein zugehörig. Also dürfen Sein und Materielles nicht miteinander identifiziert werden. „Denn wenn sie (die Materialisten – *d. Verf.*) bereit sind, irgend etwas von dem Seienden, und wäre es noch so gering, für unkörperlich zu erklären, so genügt es, denn sie müssen dasjenige Merkmal angeben, das den ebengenannten Dingen mit jenen körperlichen Dingen von Natur gemeinsam ist und in Hinblick auf welches sie beiden das Sein zusprechen. Vielleicht dürften sie da in Verlegenheit geraten.“⁴ Deshalb schlägt Platon den „besserungsfähigen“ Materialisten folgende Kompromißdefinition des wahren Seins vor: „So erkläre ich denn, daß alles, was ein Vermögen (Möglichkeit), welcher Art es auch sei, besitzt entweder eine Veränderung bei irgendeinem anderen Dinge zu bewirken oder auch nur von dem unbedeutendsten Ding auch nur die geringste Einwirkung zu erfahren und wäre es nur für ein einziges Mal – daß all dies wahrhaftes Sein habe. Denn meine Erklärung des Seienden ist die, daß es Vermögen (Möglichkeit) sei.“

Diese Definition ist nicht nur in Hinblick auf Aristoteles interessant, sie ist auch unvereinbar mit der Position der Ideenlehre, wie wir sie in der achten Vorlesung charakterisiert haben. Platon ist sich dessen durchaus bewußt; denn unmittelbar darauf unterwirft er die Position der „Freunde der Ideen“ scharfsinniger Kritik.

Ausgangspunkt dieser Kritik ist die scharfe Trennung zwischen Sein und Werden, zwischen Parmenides und Heraklit, die Platon selber vorgenommen hatte. Demzufolge „stehen [239] wir durch den Leib vermittelt der Wahrnehmung mit dem Werden in Gemeinschaft, durch die Seele aber vermittelt des Denkens mit dem wahrhaft Seienden, das sich eurer (der Anhänger der Ideenlehre – *d. Verf.*) Behauptung nach in jeder Hinsicht identisch und immer auf die gleiche Weise verhält, während das Werden in beständigem Wechsel ist“.⁵

Die die Ideenlehre zu Fall bringende Frage, die Platon in ätzend-selbstkritischer Weise stellt, ist nun gerade, wie denn dieses „in Gemeinschaft stehen“ eigentlich zu denken sei. Es kann doch wohl nur als ein Leiden und Bewirken gedacht werden, daß sich aus irgendeinem Vermögen der miteinander in Verbindung tretenden Dinge ergibt. Darauf erwidern die Anhänger der Ideenlehre, „daß mit dem Werden wohl ein Vermögen des Tuns und Leidens verbunden sei, daß aber mit dem Sein das Vermögen zu dem einen oder zu dem anderen von diesen beiden nichts zu schaffen habe“.

Damit aber geraten die Anhänger der Ideenlehre in eine Reihe für sie unauflösbarer Schwierigkeiten. Sie müssen doch wohl ihre eigenen Voraussetzungen, daß die Seele erkennt, das Sein aber erkannt wird, zugestehen. Damit aber ist zugestanden, daß Erkennen Tätigkeit ist, die auf das Zu-Erkennende einwirkt. „Wenn das Erkennen ein Tun (Wirken) ist, dann muß notwendig das Erkannte leiden. Diesem Satze zufolge nun müßte das Sein, wenn es von der Erkenntnis erkannt wird, genau in demselben Maße als es erkannt wird, auch leiden und folglich sich bewegen, was wir von dem Ruhenden nimmermehr zugeben können.“⁶

⁴ Platon: Sophist 247.

⁵ Ebenda, S. 248.

⁶ Ebenda.

Was für eine radikale Wendung! In der Auseinandersetzung mit Heraklit behauptete Platon, daß allgemeingültiges Wissen unmöglich sei, wenn das Sein als bewegt gefaßt wird. Nun aber ist es heraus, daß Erkennen unmöglich ist, wenn das Sein als unbewegt gefaßt wird. Als hätte er nie etwas anderes gelehrt, ruft er aus: „Aber, beim Zeus, wie kann man uns zumuten zu glauben, daß dem absolut Seienden wirklich weder Bewegung noch Leben noch Seele, noch Einsicht zukomme, daß es also weder lebendig sei noch denke, sondern in ehrfurchtsgebieten-[240]der Heiligkeit, bar der Vernunft, in regungsloser Ruhe verharre?“⁷

Da dem Seienden also Erkennbarkeit, Vernunft, Beseeltheit zugeschrieben werden, muß auch die Bewegung und das Bewegte als seiend anerkannt werden; mehr noch: wenn alles unbewegt wäre, gäbe es keine vernünftige Erkenntnis.

Platon, der zunächst die heraklitische These vom Sein als Bewegung im Interesse von Begriffserkenntnis negierte, negiert nun seine These vom wahren Sein als dem Reich der unbewegten, immer sich selbst gleichbleibenden Ideen. Ist diese Negation der Negation bloße Rückkehr zum heraklitischen Prinzip? Keineswegs. Gültig bleibt nämlich für Platon die These, wonach wir gleichfalls vernünftige Erkenntnis aus dem Gebiet des Seienden streichen müßten, wenn wir einräumten, daß alles in Umschwung und in der Bewegung sei.

Bestimmungen wie „in jeder Hinsicht identisch“ und „in gleicher Weise“ und „hinsichtlich des Nämlichen“ sind ohne Ruhe nicht denkbar. Ohne diese aber gibt es keine vernünftige Erkenntnis. Also ist ohne Ruhe Erkennen ebenso unmöglich wie ohne Bewegung. Der gordische Knoten kann also nur zerhauen werden, wenn das Seiende als Einheit von Bewegung und Ruhe gefaßt wird. „Für den Philosophen also und den, der diese Sicherheit der Behauptungen über alles hochhält, scheint es ganz unerläßlich, weder mit denjenigen sich einzulassen, die unter Annahme eines oder vieler Begriffe (Ideen) das All für ruhend erklären, noch vollends denen auch nur im geringsten Gehör zu schenken, die dem Seienden eine unablässige Bewegung geben, sondern er muß, wie es die Kinder sich wünschen, der Gesamtheit des Unbewegten und Bewegten, d. h. dem Seienden und dem All, beide Eigenschaften beilegen.“⁸

Die einander ausschließenden Begriffe Ruhe und Bewegung sind also im Hinblick auf den Begriff des Seienden insofern identisch, als beide Seiendes ausdrücken. Nun umfaßt aber der Begriff Seiendes zwar die Begriffe Ruhe und Bewegung, ist aber keinesfalls mit ihnen deckungsgleich. Wird die Verschiedenheit dieser Begriffe absolut gefaßt, dann folgt, daß das Seiende weder bewegt noch ruhend ist. „Ich glaube, wohin wir auch blicken, alles zeigt sich voller Schwierigkeiten. Denn wenn sich etwas nicht bewegt, muß es dann nicht stillstehen? Oder andererseits, wenn etwas in keiner Weise stillsteht, muß es sich dann nicht bewegen? Das Seiende aber hat sich uns jetzt als außerhalb dieser beiden stehend erwiesen. Ist dies nun überhaupt möglich?“⁹

Aus dieser Schwierigkeit rettet uns – wie Platon zu Recht behauptet – nur die Dialektik, die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe, ihrer Verbindung und Trennung. Drei Grundtypen scheinen denkbar: a) Jeder Begriff schließt den je anderen absolut aus, Verbindung ist also ausgeschlossen. Gegen die einseitigen Analytiker wendet Platon ein: „... der Versuch, alles von allem zu trennen, mein Guter, ist nicht nur unangebracht, sondern auch das Zeichen eines völlig ungebildeten und unphilosophischen Kopfes.“¹⁰ b) Jeder Begriff ist mit jedem anderen unbedingt verbunden; Trennung ist also ausgeschlossen. Damit aber wird jede Bestimmung, die immer die Negation einschließt, unmöglich. Bleibt also nur die dritte Möglichkeit: c) Jeder Begriff ist zum Teil mit anderen verbunden, zum Teil von anderen getrennt.

Die Wissenschaft nun, die die verbindende und trennende Beziehung feststellt, ist die Dialektik. „Die richtige Scheidung der Begriffe vorzunehmen und weder ein und demselben Begriff verschiedene Bedeutungen, noch verschiedenen Begriffen dieselbe Bedeutung zugeben, werden wir das nicht für

⁷ Ebenda, 248 bis 249.

⁸ Ebenda, 249.

⁹ Ebenda 250.

¹⁰ Ebenda, 259.

die Aufgabe der dialektischen Wissenschaft erklären? ... Wer also dies zu tun imstande ist, der ist sich völlig klar darüber, daß *ein* Begriff sich über viele, die unter sich in Gegensatz stehen, erstreckt, sodann, daß viele voneinander verschiedene Begriffe durch *einen* Begriff von außen umschlossen werden, ferner daß *ein* Begriff mit allen anderen Begriffen, und zwar mit jedem einzelnen für sich, in Zusammenhang steht, und endlich daß viele in völligem Gegensatz zueinander stehen. Das eben heißt begriffsmäßig zu unterscheiden wissen, in-[242]wiefern in jedem einzelnen Fall eine Verbindung stattfinden kann und inwiefern nicht.“¹¹

Indem der Philosoph dieses „dialektische Geschäft“ betreibt, muß er auch die Bedeutung des Nichtseins ergründen, wenn anders er die sophistischen Täuschungen erklären und damit überwinden will. „Da nun zugestandenermaßen einige Begriffe miteinander in Gemeinschaft zu treten bereit sind, andere wieder nicht, und einige in geringem, andere in großem Umfang, einige auch durch das ganze Gebiet hindurch ohne Widerstand mit allen in Gemeinschaft stehen, so wollen wir in unserer weiteren Untersuchung so verfahren, daß wir nicht alle Begriffe ins Auge fassen, auf daß wir nicht durch die Masse verwirrt werden. Vielmehr wollen wir nur einige von denen, die als die wichtigsten gelten, vornehmen und zusehen, erstens, welche Beschaffenheit sie, jeder für sich genommen zeigen, sodann wie es mit ihrer Fähigkeit zu wechselseitiger Gemeinschaft steht. So wird es uns gelingen uns das Seiende und Nichtseiende ... zu genügender Deutlichkeit zu bringen ... und wir dürfen vielleicht hoffen, mit der Behauptung, daß das Nichtseiende wirklich nicht seiend ist, ungestraft davon zu kommen.“¹²

Die Begriffe, die sich Platon vornimmt, sind die uns bereits vertrauten: Seiendes, Bewegung und Ruhe. Jeder dieser Begriffe ist mit sich selbst identisch, gleichzeitig aber von den anderen auf verschiedene Weise verschieden. Damit aber sind schon die Begriffe Identität und Verschiedenheit eingeführt, die sich nun wiederum vom Seienden, von Bewegung und Ruhe unterscheiden. Das ist leicht einzusehen. Wäre der Begriff Identität mit den Begriffen Ruhe und Bewegung identisch, dann käme heraus, daß Ruhe gleich Bewegung ist. Wäre die Differenz, die ja *ihrem Wesen nach immer nur in bezug auf Anderes ist*, mit dem Seienden identisch, dann könnte dieses nicht für sich bestehen. Andererseits haben Seiendes, Bewegung und Ruhe an Identität bzw. Verschiedenheit Anteil, weil sie nicht anders als für-sich-seiend bzw. in Beziehung auf anderes gedacht werden könnten. Also müssen Identität und Diffe-[243]renz als 4. und 5. Glied in der Begriffskette anerkannt werden.

Es würde nun zu weit führen, wenn wir Platons Analyse der Beziehungen der fünf Begriffe in alle Einzelheiten folgen würden. Es genügt schon, wenn wir das Resultat hinsichtlich der Bewegung charakterisieren. Daß Bewegung und Ruhe einander wechselseitig ausschließen *und* bedingen, muß hier nicht wiederholt werden. Klar ist auch, daß Bewegung mit dem Seienden insofern *nicht* identisch ist, als beide Begriffe nicht deckungsgleich sind, daß aber andererseits beide identisch sind, insofern Bewegung am Seienden teilhat. Bewegung ist nicht Identität noch Verschiedenheit, aber sie ist doch beides, insofern sie an beidem teilhat. „Wir müssen also zugeben und dürfen es nicht beanstanden, daß die Bewegung einerlei (identisch – *d. Verf.*) sei und nicht einerlei sei. Denn wenn wir sie einerlei und nicht einerlei nennen, so tun wir das nicht in der gleichen Beziehung, sondern wenn wir sie einerlei nennen, so geschieht das in Beziehung auf sich selbst infolge der Teilnahme an der Einerleiheit (Identität– *d. Verf.*), wenn aber nicht einerlei, so geschieht es infolge ihrer Gemeinschaft mit der Verschiedenheit, durch welche sie von der Einerleiheit abgetrennt und also nicht einerlei, sondern verschieden ist, mithin mit vollem Recht auch wieder nicht einerlei genannt wird.“¹³ Wenn also die Bewegung sowohl Identität wie Nicht-Identität, sowohl Differenz wie Nicht-Differenz ist, ist es denn dann nicht offenbar, daß die Bewegung „in Wahrheit ein Nichtseiendes wie ... auch ein Seiendes ist“? „Es ist also gar nicht anders denkbar als daß das Nichtseiende auf die Bewegung Anwendung findet *wie überhaupt auf alle Begriffe*. Denn durchgehends bewirkt die Verschiedenheit zufolge ihres Wesens, daß jegliches vor dem Seienden verschieden, also nicht seiend ist. Und so können wir denn nach den nämlichen Beziehungen schlechthin alles mit Recht als

¹¹ Ebenda, 253.

¹² Ebenda, 254.

¹³ Ebenda, 256.

nichtseiend bezeichnen, wie auch andererseits wieder, weil es am Seienden teilhat, von ihm das Sein aussagen und es seiend nennen.“¹⁴

Wenn Platon von der Existenz des Nichtseienden spricht, so ist damit keineswegs der absolute Gegensatz zum Sein ge-[244]meint; das Nichtseiende ist nicht einfach Nichts. Vielmehr ist das Nichtseiende das vom Seienden Verschiedene, die Negation innerhalb des Seienden. Wie das Nicht-Große oder Nicht-Schöne keinen geringeren Seinsgrad hat als das Große und Schöne, so auch das Nichtseiende gegenüber dem Seienden. Platon faßt seine Auffassung vom Nichtseienden wie folgt zusammen: „Die Begriffe treten miteinander in Gemeinschaft und der Bereich des Seienden und der Verschiedenheit erstreckt sich auf alle Begriffe sowie auf ihr gegenseitiges Verhältnis zueinander, dergestalt, daß das Verschiedene durch seine Teilnahme am Seienden, die ihm zukommt, zwar ist, aber doch nicht jenes selbst ist, an dem es Anteil hat, sondern ein davon Verschiedenes; als verschieden aber von dem Seienden ist es nach augenscheinlicher Notwendigkeit nicht seiend. Andererseits ist das Seiende, als teilnehmend an der Verschiedenheit von den anderen Geschlechtsbegriffen verschieden, und diese Verschiedenheit von allem anderen bedeutet, daß es alles jenes *nicht* ist, weder im Einzelnen noch im Ganzen, sondern sein Sein für sich hat. Mithin ist es unzweifelhaft, daß das Seiende andererseits in tausend und abertausend Fällen nicht ist und daß demnach auch das andere im Einzelnen und zusammengenommen in vielfachem Betracht ist, ebenso oft aber auch nicht ist.“¹⁵

Damit hat nun Platon den Satz des Parmenides überwunden, der die größte Barriere für die Erklärung der Möglichkeit von Täuschung darstellte. Nun kann er das Scheinwissen der Sophistik nicht nur verdammen, sondern erklären. Es erweist sich nämlich, daß die teilweise Verknüpfbarkeit von Begriffen in der teilweisen Verknüpfbarkeit der Worte ihre Entsprechung findet. Verbinde ich nur Substantiva, so ergibt sich daraus ebensowenig ein Urteil wie aus der Verbindung von lauter Verba. Falsche Urteile, mit denen die Sophisten hausieren gehen, bestehen also in einer Verbindung von Substantiv und Verb, welche das Nichtseiende als seiend darstellt.

Es war ein langer Weg, den Platon gehen mußte, um an sein Ziel zu kommen. Er hat viel gewonnen, indem er viel verlor. Verloren ging die Vorstellung von der Idee als ewig sich selbst [245] gleiche, bewegungslose, Verschiedenheit, Gegensatz, Widerspruch, Nichtseiendes ausschließende. Gewonnen wurde Begriffsdialektik, die nicht nur die Verschiedenheit, das einander Ausschließende, abstrakte Identität festhält, sondern den Gegensatz von Seiendem und Nichtseiendem, von Ruhe und Bewegung, von Identität und Differenz, von Einem und Vielem, das einander Ausschließende und das einander Bedingende zusammenbringt. Dialektik faßt die Gegensätze in ihrer Einheit.

Kein Wunder, daß der Dialektiker Hegel diesen Gewinn gebührend feiert. „Das spekulative (dialektische – *d. Verf.*) Denken aber besteht darin, daß man die Gedanken zusammenbringt, man muß sie zusammenbringen, das ist es, worauf es ankommt. Dies Zusammenbringen der Verschiedenen, Sein und Nichtsein, Eins und Vieles usf., sodaß nicht bloß von Einem zum Anderen übergegangen wird – dies ist das Innerste und das wahrhaft Große der Platonischen Philosophie.“¹⁶

Im „Parmenides“ wird nun die Kritik der Metaphysik durch Entwicklung von Begriffsdialektik weitergeführt.

Während im „Sophist“ ein „Fremder“ im Gespräch mit Theaitetos die Platonische Dialektik von Seiendem und Nichtseiendem, von Ruhe und Bewegung, von Differenz und Identität ausspricht, treten im „Parmenides“ das anerkannte Haupt der Eleatik und Sokrates selbst auf, um die Beziehungen von Einem und Vielem dialektisch zu erörtern. Daß ein Dialog zwischen Parmenides und Sokrates wirklich stattgefunden hat, ist höchst zweifelhaft; Parmenides starb um 460 v. u. Z., Sokrates aber wurde 470 v. u. Z. geboren. Wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, daß Platon diese von ihm stets hochverehrten Denker zu den Hauptgestalten seines Dialogs machte, um das Gewicht der hier vorgebrachten Gedanken noch zu erhöhen. Damit ist schon gesagt, daß wir uns der in der bürgerlichen Platonforschung anzutreffenden Wertung nicht anschließen, wonach der „Sophist“, noch mehr aber

¹⁴ Ebenda.

¹⁵ Ebenda, 259.

¹⁶ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. II, S. 79.

der „Parmenides“, nicht mehr als bloßes Geistestraining seien. Es ist überhaupt anzumerken, daß die von Schopenhauer initiierte [246] und von den Neukantianern verstärkte Kampagne gegen Hegel vielen Platonforschern den Zugang zur Platonischen Dialektik verwehrte. Schon die Einwände des Parmenides gleich am Beginn des gleichnamigen Dialogs gegen die zunächst von Sokrates mit Vehemenz vorgetragene Ideenlehre sind – besonders im Hinblick auf die weitere Entwicklung der griechischen Philosophie – viel zu gewichtig, um sie als bloße Spielerei abtun zu können.

Die philosophische Untersuchung beginnt nun im „Parmenides“ damit, daß Zenon aus seiner Schrift vorliest, die die Undenkbarkeit des Vielen zu beweisen trachtet. Wäre das Seiende Vieles – so die uns bereits bekannte Argumentation des Zenon –, so müßte es zugleich dem Einen und dem Anderen ähnlich, also ähnlich und unähnlich zugleich sein. Da aber das Ähnliche nie gleich dem Unähnlichen sein kann, ist Vielheit ausgeschlossen. Sokrates stellt nun der Zenonschen Position seine Auffassung vom Verhältnis des Einen und Vielen gegenüber, die auf der Ideenlehre beruht und das Problem besser zu lösen scheint: „Glaubst du nicht“, so fragt Sokrates den Zenon, „daß es einen für sich bestehenden Begriff der Ähnlichkeit gibt und einen anderen, ihm entgegengesetzten, nämlich der Unähnlichkeit? und daß an diesen beiden ich und du und alles andere was wir Vieles nennen teilhaben? und daß, was an der Ähnlichkeit teilhat, ähnlich wird, insofern und insoweit es an ihr teilhat, und was an der Unähnlichkeit, unähnlich, und was an beiden, beides?“¹⁷ So gibt es auch für sich bestehende Begriffe von Einheit und Vielheit. Ich, Sokrates, bin *ein* Mensch, und nehme so an der Einheit teil, insofern ich aber eine rechte und linke Seite, Kopf und Füße habe, nehme ich an der Vielheit teil. Ja, wenn einer nachwiese, daß das Eine-an-und-für-Sich dem Vielen-an-und-für-Sich gleich wäre, daß der für sich bestehende Begriff der Ähnlichkeit gleich dem für sich bestehenden Begriff der Unähnlichkeit wäre, dann wäre dies wirklich höchst verwunderlich. So aber ist doch die Sache höchst einfach.

Zenon und der hinzugekommene Parmenides lächeln freundlich über den jungen Hitzkopf Sokrates. Parmenides, [247] Sokrates ob seines Eifers lobend, wendet jedoch ein, daß Sokrates nur dann recht habe, wenn die Existenz selbständiger Ideen bewiesen wäre. Dies sei jedoch keineswegs der Fall. Und um dies zu demonstrieren, erhebt er drei Einwände gegen die Ideenlehre, die Sokrates nicht zu entkräften weiß.

Der *erste* Einwand kann so zusammengefaßt werden: Die Ideenlehre fordert die Teilhabe der Ideen an den Einzeldingen. Daraus aber folgt, daß dies ohne Zerteilung der Ideen nicht denkbar ist. Damit aber wird die vorausgesetzte Einheit der Idee preisgegeben. Parmenides' Argumentation ist folgende: „Alles was teilhat an der Idee muß doch wohl entweder an der ganzen Idee oder an einem Teile von ihr Anteil haben. ... Scheint dir nun ein jedes der vielen Dinge die Idee als einheitliches Ganzes in sich zu haben. ... Was stünde, habe Sokrates erwidert, dem im Wege, Parmenides? Nun, an sich eines und dasselbe, würde sie dann einer Vielheit von getrennten Dingen zugleich als Ganzes innewohnen und so von sich selbst getrennt sein. Nicht doch, habe er (Sokrates – *d. Verf.*) erwidert denn es könnte damit ebenso bestellt sein wie mit dem Tage; wie dieser als ein und derselbe an vielen Stellen zugleich ist und trotzdem nicht von sich selbst getrennt ist, so könnte ja auch jede einzelne Idee allen Dingen zugleich als ein und dieselbe innewohnen. Recht artig, mein Sokrates, habe er (Parmenides – *d. Verf.*) erwidert, wie du da ein und dasselbe an vielen Orten zugleich sein läßt, ähnlich wie wenn du ein Segeltuch über viele Menschen ausbreitest und dann sagtest, dies Eine sei als Ganzes über Vielen. ... Wäre nun das Segeltuch über jedem ganz oder käme auf jeden nur ein Teil desselben, auf den einen dieser, auf den anderen jener? Nur ein Teil. Dann also ... wären die Ideen teilbar, und was an ihnen teilhat, nimmt dann nur an einem Teil von ihnen teil, und sie wären nicht mehr in jedem ganz, sondern in jedem nur teilweis. So scheint es wenigstens. Willst du wirklich, Sokrates, behaupten, die einheitliche Idee sei uns in Wahrheit teilbar. Und trotzdem soll sie noch Eins sein?“¹⁸ Dem Vertreter der Ideenlehre verschlägt es zum erstenmal die Sprache.

Der *zweite* Einwand, der uns in der Aristotelischen Kritik [248] der Platonischen Ideenlehre wieder begegnen wird, ist noch schlagender: Wenn die Ideen als Paradigma der einzelnen Dinge gefaßt

¹⁷ Platon: Parmenides, 129.

¹⁸ Ebenda, 131.

werden, dann hat dies notwendig zur Folge, daß für das Verhältnis von Idee und Einzelding eine dritte Idee angenommen werden muß. Da diese dritte nun wiederum im Verhältnis zum Verhältnis von Idee und Einzelding steht, muß eine vierte Idee angenommen werden und so fort in die Unendlichkeit. Die Ideenlehre führt also – kraft ihrer eigenen Voraussetzungen – zu einer unsinnigen unendlichen Vielfachung der Ideenwelt. Hören wir auch hier den Kern der selbstkritischen Argumentation: Dem Sokrates scheint zunächst folgende Auffassung am einleuchtendsten: „Die Ideen stehen gleichsam als Musterbilder in voller Wirklichkeit da, die Einzeldinge aber sind ihnen ähnlich und sind Abbildungen von ihnen und die Teilnahme der Einzeldinge an den Ideen besteht eben in nichts anderem als in dieser Nachbildung. Wenn nun, erwiderte Parmenides, irgend etwas der Idee gleicht, muß da nicht notwendig auch die Idee dem ähnlich sein, das ihm nachgebildet ist, insoweit als es ihm wirklich ähnlich geworden ist? Oder gäbe es irgendwelche Möglichkeit, daß das Ähnliche dem Ähnlichen nicht ähnlich sei? Nein, keine. Ist es aber nicht unumgänglich notwendig, daß das Ähnliche an ein und derselben Idee Anteil hat wie das ihm Ähnliche? Unbedingt. Wird aber nicht dasjenige, woran das Ähnliche Anteil haben muß, um überhaupt ähnlich zu sein, eben die eigentliche Idee selbst sein? Unbedingt. So ist es demnach unmöglich, daß ein Einzelding der Idee ähnlich sei oder die Idee einem Einzelding; denn wäre dies der Fall, so würde immer neben der Idee noch eine andere Idee zum Vorschein kommen, und wenn sie wieder einem anderen ähnlich ist, abermals eine andere, und so wird unaufhörlich immer wieder eine neue Idee auftauchen, wenn die Ideen demjenigen, was an ihr Anteil hat, ähnlich ist. Da hast du ganz recht. Also nicht die Ähnlichkeit ist es, die die Einzeldinge an den Ideen teilnehmen läßt, sondern man muß einen anderen Grund für diese Teilnahme aufsuchen. Allem Anschein nach. Siehst du nun also, Sokrates, wie groß die Schwierigkeiten sind, wenn man Begriffe als für sich selbst bestehende Ideen bestimmt.“¹⁹

[249] Schließlich wendet Parmenides als *drittes* gegen die Ideenlehre ein, daß keiner ihrer Anhänger imstande sei, den Satz zu widerlegen, daß die Ideen für uns Menschen unerkennbar sind. Jeder nämlich, der ein selbständiges Sein der Ideen annimmt, muß *erstens* zugeben, daß „keine dieser Ideen bei uns in der Sinnenwelt ihre Wohnstätte hat“.²⁰ Er muß *zweitens* zugestehen, daß die Ideen „ihr eigentliches Wesen in ihrer Beziehung aufeinander, nicht aber in Beziehung auf die Sinnendinge“ haben. Und daraus folgt *drittens*, daß die Einzeldinge, mag man sie als Abbilder oder als Nachbilder der Ideen bezeichnen, ihre Seinsgeltung „lediglich im Verhältnis zu sich selber und nicht zu den Ideen haben“. Aus diesen Voraussetzungen (die, wie uns schwer zu ersehen, schon das Grundproblem des Rationalismus des 17. Jahrhunderts vorwegnehmen: Ideen wirken immer nur auf Ideen, niemals aber auf sinnliche Dinge; sinnliche Dinge wirken immer nur auf sinnliche Dinge, niemals aber auf Ideen; wie ist dann Übereinstimmung von Ordnung und Verknüpfung der Ideen mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge überhaupt möglich?) zieht nun Parmenides den Schluß, daß wir Menschen, die wir doch der sinnlichen Welt angehören, niemals die Ideen erkennen können. Der Sklave ist immer nur Sklave in bezug auf den Herrn. Der Herr ist immer nur Herr in bezug auf den Sklaven. Wie es mit der Idee der Herrschaft an sich stehen mag, bleibt uns verschlossen. Wäre nun aber eine Gottheit, die die Ideen erkennen würde, so könnte diese weder über die irdischen und menschlichen Angelegenheiten etwas wissen noch gar über diese herrschen. „Ist also jene genaueste Herrschaft und jenes genaueste Wissen bei Gott, so wird weder die Herrschaft Gottes jemals über uns herrschen noch seine Erkenntnis jemals uns oder etwas von dieser unserer Sinnenwelt erkennen, sondern das Verhältnis ist beiderseits dasselbe: *wir* herrschen mit unserer Art von Herrschaft nicht über jene und haben mit unserer Erkenntnis durchaus keine Erkenntnis des Göttlichen, und jene sind, als Götter, weder Herren über uns noch erkennen sie die menschlichen Angelegenheiten.“²¹

[250] Die Einwände des Parmenides scheinen also die Ideenlehre zu Fall zu bringen. „Indes“, so überlegt Parmenides weiter, „wenn man nun andererseits in Rücksicht auf alle diese jetzt vorgebrachten Bedenken wie auf noch andere dieser Art keine Ideen der Dinge zulassen und keine besondere Idee für jedes Gebiet bestimmen will, so fehlt einem ja bei diesem Fortfall einer bleibenden Idee für

¹⁹ Ebenda, 132, 133.

²⁰ Ebenda, 133.

²¹ Ebenda, 134.

jede Klasse des Seienden jeder Richtpunkt für das Nachdenken, und damit wird jedem wissenschaftlichen Streben der Boden entzogen. Das scheint du (Sokrates – *d. Verf.*) in hohem Maße empfunden zu haben.“²²

Platon steht also erneut vor einem Dilemma: Entweder er gibt die Ideenlehre preis und damit jegliche wissenschaftliche Forschung, oder aber er entkräftet die Einwände gegen die Ideenlehre. Das erste will er nicht, das zweite kann er nicht.

Parmenides, der den jungen Sokrates in diese Verlegenheit brachte, will ihm nun helfen, aus der vertrackten Situation herauszufinden. Er gesteht dem Sokrates zu, daß dieser ganz recht hätte, wenn er sich bei der wissenschaftlichen Untersuchung nicht auf das ständige Hin und Her der sinnlichen Dinge beschränken, sondern die Untersuchung auf das übertragen will, „was man vor allem mit dem reinen Verstande erfasse und als Ideen anzuerkennen habe“. „Doch“, so fährt Parmenides fort, „mußt du das Verfahren noch ergänzen, nämlich nicht bloß die Voraussetzung machen, ‚das oder das *ist*‘ und daraus die Folgerungen ziehen, sondern auch die, daß das Gesetzte *nicht ist*. Nur so wird die Übung wirklich fruchtbar sein. Wie meinst du das? Nimm z. B. die genannte Voraussetzung des Zenon ‚wenn Vieles ist‘. Hier gilt es einerseits die Folgerungen zu ziehen für das Viele sowohl in seinem Verhältnis zu sich selbst wie auch zu dem Eins, andererseits für das Eins sowohl im Verhältnis zu sich selbst wie zu dem Vielen; sodann ist hinwiederum die Voraussetzung zu machen ‚wenn Vieles nicht ist‘ und zu untersuchen, welche Folgerungen sich aus jeder von beiden Voraussetzungen ergeben sowohl für das Eins wie für das Viele sowohl in ihrem Verhältnis zu sich selbst wie zueinander.“²³

[251] Sokrates erscheint diese Aufgabe als schier unlösbar. Er bittet daher Parmenides, selbst die Untersuchung durchzuführen. Nach einigem Zögern ist dieser bereit und erfüllt das von ihm selbst gegebene Programm: Er geht erstens von dem Satz aus: „Das Eins ist“ und untersucht a) was daraus für das Eins selbst folgt, b) was daraus für das Andere, das Nichtsein, folgt. Zweitens geht er vom Gegensatz aus: „Das Eins ist nicht“, und untersucht, was daraus a) für das Eins folgt, b) für das Nichtsein folgt. Von den sich daraus ergebenden vier Folgerungsketten wollen wir nur die erste betrachten, von den drei letzten aber nur die Ergebnisse angeben.

Wenn Eins ist, dann ist Eins gleich Eins und nicht gleich Vieles. Wenn Eins nicht Vieles ist, dann kann es keine Teile haben, weil es sonst Vieles wäre. Da das Eins keine Teile hat, kann es auch kein Ganzes sein, denn das Ganze ist doch immer das Ganze seiner Teile. Da das Eins kein Ganzes ist und keine Teile hat, kann es auch keinen Anfang, kein Ende und keine Mitte haben, denn diese würden ja Teile des Eins sein. Anfang und Ende sind nun aber die Grenzen eines jeden. Da also das Eins keinen Anfang und kein Ende hat, ist es grenzenlos. Was nicht begrenzt ist, kann auch keine Gestalt haben. Da es gestalt- und grenzenlos ist, kann es weder in Anderem noch in sich sein. Da das Eins weder in sich noch in Anderem ist, ist es nirgends, hat es keinen Ort im Raum. Wenn es keinen Ort im Raum hat, kann es sich auch nicht an einen anderen Ort bewegen. Also ist es bewegungslos. Da es keine Gestalt hat, kann es auch keine andere Gestalt annehmen, also ist es unveränderbar. Da das Eine grenzen- und gestaltlos, unbeweglich und unveränderbar ist, kann es sich weder von anderen noch von sich selbst unterscheiden. Was aber niemals an einem und demselben Ort ist, ist nicht in Ruhe. Das Eins ist also nicht nur bewegungslos, sondern auch ruhelos. Das Eins kann weder einem Anderen noch sich selbst ähnlich oder unähnlich sein. Es ist also weder groß noch klein. Zahlenverhältnisse sind auf dieses also nicht anwendbar. Da dem Eins kein Anfang, keine Gestalt, keine Bewegung, keine Veränderung, keine Ähnlichkeit und keine Verschiedenheit zukommt, kann es weder entstehen noch vergehen. Es kann also weder jung noch alt sein; es kommt ihm also kein Dasein in der Zeit zu. Da es weder Vergangenheit [252] noch Zukunft hat, ist es auch nicht gegenwärtig. Da nun aber das Eins in keiner als in den angegebenen Weisen am Sein teilhaben kann, ist das Eins in keiner Weise.

Der gesetzte Ausgangspunkt – Das Eins ist – ist also in sein Gegenteil umgeschlagen: Das Eins ist in keiner Weise. Wenn es aber in keiner Weise ist, dann kann es weder wahrgenommen noch erkannt, noch ausgesprochen werden.

²² Ebenda, 135.

²³ Ebenda, 135, 136.

Nach diesem Resultat fragt Parmenides den jungen Aristoteles, ob es sich nun wirklich mit dem Eins so verhalten könne, was dieser natürlich verneint. Also muß erneut von vorn begonnen werden. Wenn das Eins ist, dann muß es doch Anteil am Sein haben. Was aber Anteil an etwas hat, ist nicht das, woran es Anteil hat. Also sind Eins und Sein verschieden. Das *seiende Eins* hat also Teile: Sein und Eins. Da es Teile hat, an der Verschiedenheit teilnimmt, ist es Ganzes. Wenn das Eins nun Ganzes ist, also Teile hat, mithin auch Verschiedenheit und damit Nichtsein einschließt, dann können Folgerungen gezogen werden, die den bisherigen Folgerungen direkt entgegenstehen. Das Eins hat nun Anfang, Mitte und Ende, hat Gestalt, ist räumlich bestimmt, ist ähnlich und nicht ähnlich, ist groß und klein, unterliegt den Zahlenverhältnissen, hat an der Zeit teil, ist werdend und vergehend, also der Erkenntnis zugänglich.

Bei diesem Antinomiennest kann nun aber nicht stehengeblieben werden. Platon versucht hier, das einander Ausschließende zusammenzubringen. Deshalb stellt er die Frage nach der Vermittlung: „Noch haben wir drittens die folgende Frage zu erörtern. Wenn das Eins so ist, wie es sich in unserer Erörterung uns darstellte, muß es dann nicht, da es sowohl Eins als Vieles und weder Eins noch Vieles und an der Zeit teilhat – muß es da nicht, insofern es Eins *ist*, zu irgendeiner Zeit am Sein teilhaben, insofern es aber dies nicht ist, wiederum irgendwann nicht daran teilhaben.“²⁴ Muß nicht aus der Ruhe zur Bewegung, aus der Unveränderlichkeit zu Veränderung usw. übergegangen werden? Ist nicht nur durch einen vermittelnden Übergang von einem Zustand zum entgegengesetzten die Vereinigung von Sein und Nichtsein möglich? Dieser Übergang ist aber nur als Vereinigungspunkt [253] entgegengesetzter Zustände denkbar. Dieser Vereinigungspunkt aber ist ein „unbegreifliches Etwas“. Platon nennt dieses unbegreifliche Etwas, in dem sich der Sprung in das Gegenteil vollzieht, den *Augenblick*. „Denn dem Augenblicke scheint eine derartige Bedeutung zuzukommen, daß nämlich aus ihm eine Veränderung nach beiden Seiten hin stattfindet. Denn aus der Ruhe kann, solange diese noch andauert, keine Veränderung stattfinden ...; vielmehr hat zwischen Bewegung und Ruhe der Augenblick seinen Sitz, dies unbegreifliche Etwas, das keiner Zeit angehört, und er ist es denn, in den und aus dem einerseits das Sichbewegende sich zur Ruhe, andererseits das Ruhende sich zur Bewegung verändert.“²⁵

Soviel zur ersten Folgerungskette, deren charakteristische antinomische Manier auch in den drei folgenden durchgehalten wird. Wenn nach den Folgen aus der Voraussetzung „Das Eins ist“ für das Nichtsein gefragt wird, dann ergibt sich das zweite Antinomiennest.

Die Thesen lauten: Das Nichteins hat Teile, ist also Vieles und Ganzes. Das Nichteins wird durch das Eins begrenzt und dadurch ähnlich und nichtähnlich, einerlei und verschieden usw.

Die Antithesen lauten: Das Nichteins ist von der Einheit ausgeschlossen, kann daher Vielheit nicht beanspruchen, ist weder ähnlich noch unähnlich, weder einerlei noch verschieden, weder in Bewegung noch Ruhe, weder in Entstehung begriffen noch vergehend usw.

Wenn nach den Folgen aus der Voraussetzung „Das Eins ist nicht“ für das Eins gefragt wird, dann ergibt sich das dritte Antinomiennest.

Die Thesen lauten: Das nichtseiende Eins hat Merkmale der Verschiedenheit und Identität, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit usw. Es kommt ihm also Sein und Erkenntnis zu. Die Vereinigung der Gegensätze ist allerdings nicht denkbar ohne Veränderung und Bewegung.

Die Antithesen: Das nichtseiende Eins hat keinen Anteil am Sein. Erkenntnis kann ihm nicht zukommen, da ihm weder Verschiedenheit noch Identität usw. zukommen.

Wird schließlich nach den Folgen aus der Voraussetzung [254] „Das Eins ist nicht“ für das Nichtsein gefragt, so ergibt sich das vierte und letzte Antinomiennest.

Thesen: Das Nichteins hat das Merkmal der Verschiedenheit an sich. Die Verschiedenheit kann sich aber nicht auf etwas Nichtseiendes beziehen. Das Nichteins muß also in verschiedene Massen zerfallen, die sich in Mengenverhältnisse zu gruppieren scheinen, ohne es wirklich zu tun.

²⁴ Ebenda, 155.

²⁵ Ebenda, 156.

Antithese: Das Nichteins kann nicht Vieles sein, da das Viele das Eins zur Voraussetzung hat. Ohne das Sein des Eins ist aber überhaupt jedes Sein vernichtet.

Der Dialog „Parmenides“ aber endet so: „Wenn wir also alles zusammenfassend sagen, wenn das Eins nicht ist, so ist überhaupt nichts, würden wir damit nicht recht haben? Ganz unbedingt. So sei denn dies ausgesprochen, und nicht nur dies, sondern auch das Folgende: mag das Eins nun sein oder nicht sein, so ist es selbst und das Andere, wie es sich zeigt, sowohl im Verhältnis zu sich selbst wie zueinander alles auf alle Weise und ist es auch wieder nicht, und erscheint als alles dies und erscheint auch wieder nicht so. Sehr wahr.“²⁶

Aus mehreren Gründen wurden Platons Dialoge „Sophist“ und „Parmenides“ etwas ausführlicher analysiert: *Erstens* um die These zu begründen, daß Platon seine Ideenlehre – insbesondere in der Auseinandersetzung mit der Eleatik – wesentlich modifiziert. Das Sein der Ideen, das wahre Sein, das bisher als Eines, ewiges, mit sich selbst identisches, unveränderliches, unbewegliches, wirkungsloses und bar jeder Leiden seiendes gefaßt wurde, erweist sich als solches nur dann, wenn es bloß *für sich*, nicht aber in Beziehung auf das Andere betrachtet wird. Wird diese Einseitigkeit verabsolutiert, dann erweist sich das Sein als in keiner Weise seiend. Anders dagegen, wenn das Sein durch sein Anderes, durch sein Negatives betrachtet wird; dann erweist sich das Sein als Vieles, als entstehend und vergehend, als Identität und Verschiedenheit, Bewegung, Veränderung, Wirken und Leiden einschließendes.

Da nun aber das Andere immer nur das Andere des Seins, also Anderssein ist, so sind die Bestimmungen, die dem Anderssein zukommen, auch solche des Seins. Wenn also das Sein [255] vollständig, in seiner Totalität bestimmt werden soll, dann muß die Verschiedenheit, die Negation notwendig eingeschlossen werden. Daraus aber folgt, daß das Sein gleichzeitig Eines und Vieles, Ewiges und Vergängliches, Unveränderliches und Veränderliches, Ruhendes und Nichtruhendes usw. ist. Mithin ist das Sein – sowohl seiner Natur wie seinem Begriffe nach – durch gegensätzliche Bestimmungen charakterisiert.

Damit ist *zweitens* eine bisher noch nicht dagewesene Begriffsdiagnostik entwickelt worden. Der Ehrentitel „Vater der Dialektik“ ist sicher Anaximander und vor allem Heraklit zuzuerkennen; aber ohne Zweifel ist Platon der Vater der Begriffsdiagnostik. Die mitunter anzutreffende negative Haltung gegenüber der Begriffsdiagnostik ist ebenso gedankenlos wie die abstrakte Identifizierung derselben mit dem Idealismus. Zu bedenken ist immer, daß ohne Dialektik der Begriffe die objektive Dialektik nicht ideell zu reproduzieren ist.

Drittens stand Platons Begriffsdiagnostik – freilich nicht als einzige – Patin an der Wiege der klassischen deutschen Philosophie, die gerade um der Dialektik willen zur wichtigsten theoretischen Quelle der materialistischen Dialektik wurde. Wer materialistische Dialektik studieren will, darf die Geschichte der Dialektik nicht auslassen. In dieser aber nehmen die von uns betrachteten Dialoge einen höchst wichtigen Platz ein.

[256]

²⁶ Ebenda, 166.

Zeittafel

	Sozialökonomische und politische Entwicklung	Kulturelle, besonders philosophische Entwicklung
Seit etwa 900 v. u. Z.	<p>Auflösung der Gentilordnung bei den griechischen Stämmen (Ionier, Äoler und Dorer waren in großen Wanderungsbewegungen vor und nach 1250 auf das griechische Festland, die ägäischen Inseln und an die Küsten Kleinasiens vorgedrungen und hatten die ansässige Bevölkerung verdrängt oder in Abhängigkeit gebracht). Mit Privateigentum an Produktionsmitteln (Grund und Boden) und Klassen entsteht die <i>antike Produktionsweise</i> in Griechenland und, als entsprechende staatliche Organisationsform, der griechische Stadtstaat, <i>die Polis</i> (Athen, Sparta, Korinth u. a.).</p> <p>Erste Münzmission und -zirkulation in Griechenland</p> <p>„Eine wesentliche Voraussetzung für die epochalen Fortschritte, die die kulturelle Entwicklung in der Antike erreicht hat, bildete ferner das antike Gemeinwesen als ein Verband freier Eigentümer an <i>den</i> Produktionsmit-[257]teln, vor allem an Grund und Boden. Es war der Ausgangspunkt für die Entwicklung der antiken Gesellschaft und bot damit zugleich auch den Rahmen, in dem sich die Sklaverei entfaltete. Das antike Gemeinwesen gewährte den Produzenten der materiellen Güter mit dem Eigentum zugleich persönliche Freiheit, eine Freiheit, die freilich auf der Bindung an das Gemeinwesen beruhte, denn nur dessen Mitglieder konnten Eigentümer des Bodens, des in dieser Zeit wichtigsten Produktionsmittels, sein.</p> <p>In der Folgezeit entstanden durch die Ausbildung des großen Grundeigentums und die damit verbundene Unterdrückung der kleinen bäuerlichen Produzenten, durch die Entwicklung der Sklaverei zum bestimmenden Faktor in den Produktionsverhältnissen und die Ausbreitung der Warenwirtschaft tiefe soziale Gegensätze, die grundlegende Veränderungen im</p>	<p>Entwicklung der griechischen Lyrik als Ausdruck des gewachsenen Selbstbewußtseins der Griechen. Erste Gesellschaftskritik in der Lyrik des Archilochos (geb. um 650)</p> <p>Ansätze einer geographisch-ethnographischen Literatur</p> <p>Im Unterschied zu den despotisch regierten Staaten des Orients war in der demokratisch organisierten Polis die Gesamtheit der freien Bürger Träger der politischen: Souveränität, und es entstand ein im [257] wesentlichen politisches und auf die Gemeinschaft bezogenes Lebensideal. Unter den Bedingungen dieser politischen Organisationsformen bildete sich bei einem großen Teil der Bürgerschaft ein gewisses Maß an Aufgeschlossenheit für die Probleme von Gesellschaft und Staat heraus. Durch die Teilnahme am öffentlichen Leben entfalteten sich die Individuellen Fähigkeiten auch von Bürgern aus den unteren Klassen. Geweckt wurde auch das Verständnis für die Kunst, die sich im wahrsten Sinne des Wortes zu einer öffentlichen Angelegenheit entwickelte. War doch die Bürgergemeinde sowohl wichtigster Auftraggeber für Werke der Architektur und bildenden Kunst als auch zugleich Veranstalter und Publikum der dramatischen Aufführungen, die im Rahmen des Staatskultes regelmäßig zu den großen Ersten der Polis veranstaltet wurden. Das Im politischen Alltag geweckte Verständnis für die Vorgänge Im</p>

Sozialökonomische und politische Entwicklung

Kulturelle, besonders philosophische Entwicklung

	<p>Gemeinwesen nach sich zogen. Aber hatte die Errichtung der Adels Herrschaft die freien Kleinproduzenten von der Teilnahme am politischen Leben fast völlig verdrängt, so eröffnete die in harten Klassenkämpfen errungene Demokratie im 5. Jh. v. u. Z. neue Möglichkeiten. Die demokratische Staatsform, die um die Mitte des 5. Jh. in den fortgeschrittenen Poleis Griechenlands ihren Höhepunkt erreichte, vergrößerte die Basis für die Ausübung der politischen Macht, in die nun auch die mittleren und kleinen Eigentümer und sogar die eigentumslosen Freien einbezogen wurden. Der im Vergleich zu allen früheren politischen Ordnungen der Klassengesellschaft breitere Kreis der am Staatsleben Beteiligten übte seine Rechte in Formen unmittelbarer Meinungsbildung und Entscheidung durch Mehrheitsbeschlüsse aus, die relativ große Möglichkeiten für die freie Austragung politischer und ideologischer Gegensätze boten.</p>	<p>Leben der Gesellschaft bot günstige Voraussetzungen für die Begegnung mit einer Kunst, in der die sozialen, politischen und ideologischen Grundfragen der Zeit zur Debatte standen.“</p> <p>(Kulturgeschichte der Antike, Bd. 1 Griechenland, [258] von einem Autorenkollektiv unter Leitung von Reimar Müller, Berlin 1976, S. 21/22)</p>
etwa 800–700		<p>„Ilias“ und „Odyssee“ spiegeln überlieferte und neue soziale Auffassungen und Ideale wider. Erste olympische Spiele (776)</p>
etwa 750	<p>Beginn der sogenannten Großen Kolonisation, welche die antike Produktionsweise an den Küsten des Mittelmeeres und des Schwarzen Meeres verbreitete</p>	<p>Bau monumentaler Tempel</p>
621	<p>Modifizierung der Gesetze des Dracon, Einschränkung der Adelsrechte in Athen [259]</p>	<p>Thales von Milet (624–546), Begründer der griechischen Philosophie und Wissenschaft Anaximander von Milet (611–546)</p> <p>Anaximenes von Milet (584–525) [259]</p>
um 600	<p>Klassenkämpfe zwischen großen und kleinen Grundeigentümern; Handwerker und Gewerbetreibende kämpfen um ihre Rechte in der Polisdemokratie, Höhepunkt der Tyrannis im gesamten Ägäisgebiet. „Die Tyrannen waren meist Angehörige der mächtigen Aristokratie, hatten sich aber bereits dem</p>	

	Sozialökonomische und politische Entwicklung	Kulturelle, besonders philosophische Entwicklung
	Handel und Gewerbe zugewandt, so daß sie nun zu Trägern der Forderungen der Bauern, Handwerker und Händler wurden.“ (Kulturgeschichte der Antike, S. 104)	
um 594	Reformen Solons, Beginn der demokratischen Entwicklung in Athen	Xenophanes aus Kolophon (570–480) Pythagoras aus Samos (570–495)
um 560	Erste Tyrannis des Peisistratos in Athen, weitere Demokratisierung Athens durch Entwicklung von Handel und Geldwirtschaft	Heraklit aus Ephesos (544–483) Um 540 Höhepunkt der pythagoreischen Schule
um 540	Lydien und kleinasiatische Poleis unter persischer Herrschaft, Polykrates Tyrann auf Samos, Zweite Tyrannis des Peisistratos in Athen [260]	Parmenides aus Elea (540–480) Aischylos (525–450)
510–500	Reformen des Kleisthenes in Athen, Festigung der demokratischen Basis durch Stärkung der städtischen Mittelschichten Aufstand der kleinasiatischen Griechen gegen die Perser	erste Tragödienaufführungen (534) [260] Anaxagoras aus Klazomenat (500–424), der 460 nach Athen kommt Empedokles aus Akragas (494–435) Zenon aus Elea (490–430) Herausbildung und Entwicklung der eleatischen Schule
494	Die Perser zerstören Milet	
490	Persische Expedition gegen Griechenland, Beginn der Perserkriege, die bis 449 dauern, Schlacht bei Marathon	Herodot (um 490–425), Begründer der griechischen Geschichtsschreibung Sophokles (490–406) Euripides (480–403), Tragödiendichter
480–478	Schlachten bei Salamis und bei den Thermopylen, Gründung des Attischen Seebundes, Flottenbauprogramm, wirtschaftliche Prosperität Athens	Gorgias aus Leontinoi (485–390) Protagoras aus Abdera (480–415) Sokrates aus Athen (470–399) Demokrit aus Abdera (460–371)
465–460	Reformen des Ephialtes, Großer Helotenaufstand in Sparta, Blütezeit Athens durch Hegemonie im Seebund, entfaltete Produktionssklaverei	
450–440	Zurückdrängung der Perser von der kleinasiatischen Küste, Kallias-Frieden mit den Persern, Friedensvertrag zwischen Athen und Sparta [261]	Klassische Periode der griechischen Kultur, Verwirklichung des Akropolis-Programms [261]

	Sozialökonomische und politische Entwicklung	Kulturelle, besonders philosophische Entwicklung
430–404	Höhepunkt der Politik des Perikles (495–429) Athen ist ökonomisches; politisches und kulturelles Zentrum der Griechen geworden Peloponnesischer Krieg zwischen Athen und Sparta, Hintergrund dieses Krieges – der Gegensatz von Demokratie und Aristokratie, Kapitulation Athens, Krise der Wirtschaft, Verlust der Flotte	Aristophanes (445–386), Komödiendichter Antisthenes(445–365), Begründer des Kynismus Aristipp (435–360), Begründer des Hedonismus Platon (428–347) Blüte der attischen Komödie Ärztesschule des Hippokrates
403	Wiederherstellung der Demokratie in Athen	Pragmatische Geschichtsschreibung des Thukydides
395–386	Korinthischer Krieg	387 Gründung der Akademie durch Platon
386	Königsfriede zwischen Griechen und Persern, Beginn der Hegemonie Spartas	Aristoteles (384–322)
382–371	Thebanischer Krieg, Sieg Thebens über Sparta	
362	Allgemeingriechischer Frieden [262]	

Literaturverzeichnis

(Auswahl)

I. Quellenausgaben

1. Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte. Übersetzt und mit einer Vorbemerkung versehen von W. Capelle, Berlin 1958.
2. Griechische Atomisten. Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike. Aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt von F. Jürß, R. Müller und E. G. Schmidt, Leipzig 1973.
3. Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. Общая редакция и вступительная статья М. А. Дынина. Перевод фрагментов Гераклита от М. А. Дынина, фрагментов Демокрита от С. И. Соболевского, Москва 1955.
4. Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. In zwei Bänden. Übersetzt aus dem Griechischen von O. Apelt, Berlin 1955. [63]
5. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Общая редакция, вступительная статья и перевод с древнегреческого А. Ф. Лосева, Москва 1975.
6. Xenophon: Erinnerungen an Sokrates. Übersetzung, Nachwort und Anmerkungen von J. Irmscher, Leipzig 1973.
7. Die Sokratiker. In Auswahl. Übersetzt und herausgegeben von W. Nestle, Jena 1922.
8. Platon: Sämtliche Dialoge. In acht Bänden. Übersetzt und herausgegeben von O. Apelt, Leipzig o. J.
9. Platon: Briefe. Übersetzt und eingeleitet von J. Irmscher, Berlin 1960.
10. Aristoteles: Metaphysik. Übersetzt von F. Bassenge, Berlin 1960.

II. Nachschlagewerke

11. Lexikon der Antike. Herausgegeben von J. Irmscher, Leipzig 1977.
12. Die Antike in Stichworten. Herausgegeben von G. Löwe und H. A. Stoll, Leipzig 1967.

III. Historische Gesamtdarstellungen

13. Kulturgeschichte der Antike, Bd. 1 Griechenland. Von einem Autorenkollektiv unter Leitung von R. Müller, Berlin 1976.
14. Hellenische Poleis. Krise – Wandlung – Wirkung, Bd. 1 bis 4. Herausgegeben von E. C. Welskopf, Berlin 1974.
15. Weltgeschichte in zehn Bänden, Bd. 2, Berlin 1962.

IV. Gesamtdarstellungen der griechischen Philosophiegeschichte

16. C. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, Leipzig 1971.
17. История философии, том I, Москва 1940.
18. В. Ф. Асмус: История античная философии, Москва 1965.
19. А. Ф. Лосев: История античной эстетики, в 4 томах, Москва 1963–1975. [264]

20. М. А. Дынник: Очерк истории философии классической Греции, Москва 1936. – Ф. Х. Кессиди: От мифа к логосу. Становление греческой философии, Москва 1972. – И. Д. Рожанский: Анаксагор. У истоков античной науки, Москва 1972.

21. H. Ley: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, Bd. 1, Berlin 1962.

22. T. Gomperz: Griechische Denker, Bd. I und II, Berlin/Leipzig 1922.

23. A. Schwegler: Geschichte der Philosophie im Umriß, Stuttgart 1868.

24. K. Vorländer: Geschichte der Philosophie, Bd. I, Leipzig 1927.

25. E. Zeller: Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig 1883.

V. Einzeldarstellungen

26. I. N. Dawydow: Die Kunst als soziologisches Phänomen. Zur Charakteristik der ästhetisch-politischen Ansichten bei Platon und Aristoteles, Dresden 1974.

27. Isonomia. Studien zu Gleichheitsvorstellungen im griechischen Denken. Herausgegeben von J. Mau und E. G. Schmidt, Berlin 1971.

28. F. Jürß: Zum Erkenntnisproblem bei den frühgriechischen Denkern, Berlin 1976.

29. F. Jürß: Von Thales zu Demokrit, Leipzig 1977.

30. S. Luria: Anfänge griechischen Denkens, Berlin 1963.

31. S. Luria: Zur Frage der materialistischen Begründung der Ethik bei Demokrit, Berlin 1964.

32. Der Mensch als Maß aller Dinge. Studie zum griechischen Menschenbild in der Zeit der Blüte und Krise der Polis. Herausgegeben von R. Müller, Berlin 1976.

33. R. Müller: Die epikureische Gesellschaftstheorie, Berlin 1972.

34. G. Redlow: Theoria – Theoretische und praktische Lebensanschauungen im philosophischen Denken der Antike, Berlin 1966.

35. R. Schottländer: Früheste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen, Berlin 1964.

36. G. Thomson: Die ersten Philosophen, Berlin 1961.

37. E. C. Welskopf: Probleme der Muße im alten Hellas, Berlin 1962.

38. Wissenschaft und Weltanschauung in der Antike. Herausgegeben von G. Kröber, Berlin 1966.