

Das Gute bei Platon

Vortrag von Dr. phil. Florian Roth an der Münchner Volkshochschule, 6. März 2015

Sehr geehrte Damen und Herren,

wer will nicht das Gute? Und in der heutigen Gesellschaft der Superlative sogar das Beste. Vielleicht kennen Sie den Werbespot, in dem ein Mann im Restaurant für sich und seine Frau den „zweitbesten Fisch“ und das „zweitbeste Steak“ bestellt und verdutzte Blicke des Kellners erntet. Die Werbung soll uns mahnen, sich nicht mit den zweitbesten Angeboten zu begnügen, sondern gleich sein Geld bei der angeblich besten Fondgesellschaft DWS anzulegen.

Es besteht also Konsens darüber, dass man das Beste, das wirklich Gute und nicht das weniger Gute anstrebt. Und man will ja immer das wirklich Gute – und nicht nur das scheinbar Gute. Auch das hat schon Platon in seinem Dialog „Politeia“ erkannt, als er schrieb:

„Liegt nicht auch das am Tage, daß in bezug auf Gerechtes und Schönes, viele, wenngleich es dies gar nicht ist, dennoch in den hier genannten Beziehungen den Schein vorziehen, [E] daß aber in bezug auf Güter niemandem es genügt, den Schein davon zu besitzen, sondern daß man die Realitäten davon erstrebt, den Schein aber in dieser Beziehung alle verachten?“ (Politeia 505d/e)

Denn, so könnte man den Werbespot weiterspinnen: Wer würde im Lokal das nur gut scheinende, also vielleicht gut aussehende oder mit tollen Herkunftsbezeichnungen angepriesene Steak bestellen wollen, wenn es in Wirklichkeit schlecht schmeckt und mit giftigen Stoffen versehen ist, also nur den Schein des Guten besitzt?

Nein, wir wollen alle das wirklich Gute. Ebenfalls in der Politeia spricht Platon über das eigentliche Gute, „wonach jede Menschenseele strebt und dessentwegen sie alle Anstrengungen unternimmt, weil es nach ihrer dunkeln Ahnung das Höchste ist“ (Politeia 505 e)

Wenn wir philosophisch nach dem Guten fragen, beschäftigen wir uns mit dem Höchsten, dem Ziel alles Strebens – vielleicht sogar dem Göttlichen.

Aber gemacht. Wenn wir uns mit Platons Begriff des Guten beschäftigen, machen wir eine Zeitreise ins 4. vorchristliche Jahrhundert, also um zweieinhalb Jahrtausende. Was waren damals die Begrifflichkeiten und die Umstände der Zeit im damaligen Athen, als Platons seine Theorie des Guten formulierte?

Ich möchte hier in sechs Schritten vorgehen. Erst einmal zwei vorbereitende und dann vier Stationen anhand von ausgewählten Dialogen Platons). Diese sechs Schritte sollen folgendermaßen überschrieben sein:

1. Der griechische Begriff des Agathon oder Das Gute taugt uns
2. Platon und die Sophisten oder Der Gigantenkampf um das Gute in Athen
3. Gorgias oder Das Gute ist nicht das Angenehme und Lustvolle
4. Symposion oder Die Liebe zum Schönen und Guten
5. Politeia oder Die Idee des Guten als Sonne des Geistes
6. Philebos oder Die Dialektik des Guten

1. Der griechische Begriff des Agathon oder Das Gute taugt uns

Das Gute oder das Gut (Plural Die Güter) heißt auf Griechisch to agathon. Etymologisch vom Wortstamm her ist es verwandt mit dem Verb agamai, sich wundern, bewundern. Das Gute ist also jenes, das der Bewunderung wert ist.

Und warum bewundern wir nun etwas? Vielleicht weil es besonders Eigenschaften oder Fähigkeiten hat, etwas besonders gut kann, zu etwas besonders gut imstande ist. Gut sein ist schon im frühen Griechisch mit Tauglich sein oder Tüchtig sein verknüpft. Der moralische oder sittliche Aspekt ist anfangs noch eher fern. Und Gut-sein ist meist auch kein absoluter Begriff, sondern ein relativer, genauer ein relationaler.

Wozu ist denn das Messer tauglich, der hervorragende Sportler tüchtig? Wozu ist etwas gut? In welcher Beziehung ist etwas tauglich? Das taugt mir, sagen wir, besonders in Bayern. Das gefällt mir, macht mir Freude. Also ist es gut so.

Wie gesagt bewegen wir uns vornehmlich im Außer- oder Vormoralischen. Auch das Böse kann gut sein, könnte man paradox sagen. Ein schlechter Mensch kann in seinem Metier der Gaunerei ein Meister sein. Er ist darin gut. Aristoteles spricht etwa von einem „guten Dieb oder guten Denunzianten“ (Metaphysik 1021 b 20).

Dies gilt analog für den Begriff der Arete, den wir heute meist als Tugend übersetzen. Wörtlich „Bestheit“ (also mit „gut“ vom Sinn her verwandt) wird hier die Tauglichkeit in einem bestimmten Sinn, einer bestimmten Hinsicht gemeint ohne primär moralische Konnotationen.

Und sowohl für das Gute wie die Tugend im Sinne des Tauglichen und der Tauglichkeit geht es immer um jene Hinsicht, die für eine Sache oder eine Person entscheidend ist. Der Dieb ist gut, wenn er das Diebesgeschäft gut versteht. Das Messer ist dann gut, wenn es seinen spezifischen Zweck, das Schneiden auf taugliche Weise erfüllt. Und seine Tugend ist dann die Schärfe.

Jener spezifische Zweck, zu dem das Gute oder der Gute tauglich ist, wird auch im Griechischen oft explizit genannt – wie wir ja auch im Deutschen fragen: Wozu ist etwas gut?

Der Held ist bei Homer etwa zum Schlachtruf, also zum Kampfe, gut.

Wie wir sehen ist dabei aber schon fast so etwas wie eine Ontologie, eine Lehre von der Ordnung des Seienden mitgemeint. Alles hat eine spezifische Funktion, ein inneres Wesen, einen immanenten Zweck. Und auf den bezogen ist etwas oder jemand gut oder eben schlecht.

Wenn wir fragen, was einen in diesem Sinne guten Menschen ausmacht oder was ein gutes Leben für den Menschen ist, müssen wir vorher beantworten, in was das Wesen des Menschen besteht und was den Sinn des Lebens ausmacht.

Also sind wir schon ganz tief drin im philosophischen Schlamassel.

Und wie bekannt begann dieses erst richtig, zumindest im Abendland, mit der Blütezeit Athens mit den Sophisten sowie mit den Philosophen wie Sokrates, Platon und Aristoteles.

Solche grundsätzlichen Fragen nach dem Wesen des Guten und des Menschen stellen sich, so meine Thes, insbesondere in Zeiten des Umbruchs und der Veränderung.

Und kaum eine Epoche war von so radikalem Wandel und so unglaublich neuen Möglichkeiten und Perspektiven geprägt wie das fünfte und vierten vorchristliche Jahrhunderts in Athen. Zuspitzen will ich die daraus entstehenden Meinungskämpfe mit der Skizze der von Platon bezeugten, sicher literarisch polierten Gigantenschlacht zwischen den angeblich so zynischen Sophisten und dem angeblich so bescheidenen und einfachen Sokrates.

Hier wurde erstmal die Frage nach dem Guten an sich gestellt – und auf ganz gegensätzliche Weise beantwortet.

2. Platon und die Sophisten oder Der Gigantenkampf um das Gute in Athen

Zuerst wollen wir hier als Hintergrund einen Blick auf den geschichtlichen Hintergrund wagen:

Die kleinen griechischen Stadtstaaten hatten das riesige, scheinbar übermächtige Perserreich, eine orientalische Despotie, besiegt. Das aufstrebende Athen hatte dabei eine besondere Rolle gespielt.

Gleichzeitig vollzog sich in dieser Stadt ein beispielloses politisches Experiment: Erstmals sollte nicht einer – wie in der Monarchie, in der Tyrannis – die Herrschaft haben, nicht einige wenige – wie in der Aristokratie, in der Oligarchie –, sondern das gesamte athenische Volk, alle (männlichen freien) Bürger, ob gebildet oder ungebildet, reich oder arm, sollten mitreden, mitentscheiden können.

Den Höhepunkt des politischen und kulturellen Glanzes bildete dann das Zeitalter des Perikles 444 bis zu seinem Tod 429. In dieser Zeit wurde die Akropolis gebaut, die attische Tragödie etwa mit Euripides erlebte ihren Höhepunkt. Sokrates war zu Perikles' Tod 40 Jahre alt, Platon wurde erst zwei Jahre später geboren, erlebte eher den Niedergang. Denn danach hatte Athen seinen Zenit überschritten. Die politische Stabilität unter Perikles wich egoistischen Machtkämpfen gewichen. 431 hatte der 2. Peloponnesische Krieg zwischen den rivalisierenden Großmächten Sparta und Athen begonnen (er sollte erst 404 mit der völligen Niederlage Athens enden).

In diesem 5. vorchristlichen Jahrhundert vollzog sich nun in engem Zusammenhang mit den beiden erstgenannten Entwicklungen – Sieg in den Perserkriegen und Erfindung der Demokratie – eine geistige Revolution: Große Theaterstücke wie die Tragödien eines Euripides (oder der älteren Sophokles und Aischylos) entstanden, eloquente, brillante Weisheitslehrer – die Sophisten –, strömten nach Athen, mit Sokrates und seinem Schüler Platon wurde die Geburtsstunde der abendländischen Philosophie eingeläutet.

Die Philosophie entstand aus dem, was die Griechen „logos“ nannten, ein vieldeutiger Begriff, der Wort, Sprache, Argument, Vernunft bedeuten könnte. Sprachlicher Diskurs und Rationalität waren also für die Griechen eng verbunden. Und hier findet sich ein Band zwischen Demokratie und Philosophie – aber auch Sophistik.

Sehen wir uns nämlich die Realität der Demokratie an. Da nicht jeder wirklich mit-herrschen konnte, entwickelt sich natürlich bald eine demokratische Elite. Was aber darüber entschied, ob man zu den Mächtigen zählte, war nun weniger adlige Herkunft oder wirtschaftliche Macht als die Gabe, zu überzeugen, zu überreden, als brillanter Redner oder auch – negativ gesehen – Demagoge das Volk auf seine Seite zu ziehen. Das Wort, die Sprache, das Argument, vielleicht gar die Vernunft zählte, für all das hatten die Griechen das Wort *logos* – man könnte mit einem Kunstwort die Demokratie auch als Logokratie bezeichnen.

Und die Frage war nun, ob im Kampf der *logoi* nun nur die machtgetriebene demagogische Überredungskunst oder die philosophisch, wirklich nur der gemeinsamen Wahrheit verpflichtete Überzeugung zählte- Macht oder Wahrheit? Mehrheit oder Vernunft? Sophisten und machtgeile Politiker oder Sokrates und Platon?

Sophisten waren in ihrer Zeit bezahlte Weisheits- und Rhetoriklehrer. Sie wirkten als Vermittler politisch-praktischer Fähigkeiten, Lehrer der argumentativen, logischen und rhetorischen Künste, welche nötig waren, um in Geschäften, vor Gericht und vor der Volksversammlung zu bestehen – zu bestehen durch überzeugende Rede. Reden und Argumente war nun statt Herkunft und Herkommen für die Macht entscheidend – und Macht in Athen zu erlangen war attraktiv.

Außerdem wurde durch die Vielheit der Stimmen und Meinungen in der Demokratie das Alte in Frage gestellt (die Traditionen und Konventionen der aristokratischen Eliten). Demokratie als Meinungspluralismus konnte dazu führen, dass man die Relativität der Meinungen erkannte.

Dieser tendenzielle Relativismus wurde aber auch durch eine geografische Horizonterweiterung gefördert; die mächtiger gewordenen, andere Städte in ihren Einflussbereich bringenden Athener kamen herum, lernten fremde Völker und Sitten kennen.

Der Pluralismus und Relativismus, welcher aufgrund von Demokratie und geografischer Horizonterweiterung aufkam (durch das Kennenlernen verschiedener Sitten, Werte und „Wahrheiten“), hat geistesgeschichtlich die sog. Nomos-Physis-Debatte zur Folge. Man stellte sich die Frage: Was gilt nur als gut qua Konvention (nomos heißt Gesetz, Satzung, Konvention) so und was ist Natur (physis) aus gut? Eine radikale These besagte nun, dass nichts von Natur aus gelte, sondern alles nur auf menschlichen Konventionen beruhe.

In dieser Situation strömten nun die Sophisten in das mächtiger werdende Athen, um den Jünglingen Rhetorik zu lehren, damit sie in der neuen Demokratie vorwärts kamen. Sie waren gleichzeitig Vertreter der allgemeinen Relativität der Meinungen und Anschauungen. Für sie geht es nicht um die eine wahre Anschauung, sondern um die erfolgreichere im pluralistischen Wettkampf der Meinungen, nur um die überzeugendere, nicht um die einzig wahre Argumentation oder Aussage.

Platon und sein Lehrer Sokrates, wie er in den platonischen Dialogen sich darstellt, stellen sich in der Philosophiegeschichte als die schroffe Antithese zum Relativismus, und zur radikalen Diesseitigkeit vieler Sophisten dar. Wenn Sokrates in einer berühmten Wendung sagt: *Ich weiß, dass ich nichts weiß*, reklamiert er damit den Vorsprung des Entlarvers des nur scheinbaren Wissens und wendet sich gegen die Gleichsetzung von Schein und Sein. Sokrates diskutierte auf öffentlichen Plätzen und Sportstätten zwanglos, besonders mit der Jugend, er fragte Leute auf Straße und Plätze nach scheinbar selbstverständlichen und entlarve ihr Unwissen. Seine Fragen galten wohl hauptsächlich ethischen Fragen – was ist Tapferkeit z.B. – und, so könnte man sagen, mündeten in der Grundfrage: Was ist ein guter Mensch, was ist ein gutes Leben.

Platon, um dem es heute ging, hat hier das Lebensmodell eines Sokrates als des wahren Philosophen schroff von dem der Sophisten unterschieden. Diesen ging es nur um Überredung und Schein, jenem um Überzeugung und Wahrheit, diesen nur um Erfolg und Lust, jenem um Vernunft und Sittlichkeit.

Man könnte auch im Athen der revolutionären Umbrüche drei mögliche Wege zu unterscheiden: Zuerst jenem der Traditionalisten, die glaubten, die Wahrheit zu besitzen, ohne sie begründen zu müssen – indem sie auf das verwiesen, was doch immer schon so gegolten habe. Dies wäre z.B. der selbstgewisse Feldherr Laches, der auf die Fragen des Sokrates, was denn Tapferkeit sei, keine konsistente Antwort geben kann. Dann zweitens jene Sophisten, welche die althergebrachten Wahrheiten in den Relativismus der Meinungen auflösten und statt der traditionellen Tugenden bisweilen das zynische Recht des Stärkeren oder des rhetorisch stärkeren Egoisten predigten. Platon versuchte nun einen dritten Weg: Das Gute sei weder einfach das, was die unkritisch akzeptierte Tradition ohne vernünftige Begründung dafür hielt, aber auch nicht etwas völlig Relatives oder gar einfach, das Angenehme und Lustvolle ohne jede moralische Basis, sondern das unabhängig von Tradition *und* subjektiven Blick objektiv in der Ordnung der Vernunft gegründete.

3. Gorgias oder Das Gute ist nicht das Angenehme und Lustvolle

Ein eher früher Dialog Platons, in dem gerade auch bezüglich des Guten die sokratische und die sophistische Antwort aufeinandertrafen war der nach dem berühmten Sophisten Gorgias benannte.

Gorgias der Sophist gilt als glänzender Redner. Sokrates fragt nun danach, was die Redekunst ausmacht, was ihr Ziel ist, was sie bewirkt. Vor Gericht und in der Politik vermag sie zu überreden und damit den, der sie beherrscht, zum Erfolg zu verhelfen. Damit bewirke sie, so Gorgias, etwas Gutes für den versierten Rhetor.

Wenn Gorgias sagt, die Rhetorik bewirke etwas durch Reden, so sagt Sokrates, dass doch so viele Künste und Wissenschaften sich der Rede bedienen. Worauf beziehen sich aber nun ganz speziell die Reden der Rhetoriker?

Auf „die wichtigsten [...] unter allen menschlichen Dingen, und die herrlichsten“, so antwortet Gorgias (Gorgias 451d). Hier wendet Sokrates ein, dass doch andere Berufe hier sagen, dass das, was sie lehren, das wichtigste überhaupt sei. Und hier wird nun explizit nach dem „agathon“ gefragt, genauer sogar nach dem höchsten Gut, dem „megiston agathon“. Der Arzt etwa wird das, was er vermittelt, die Gesundheit, als höchstes Kunst bezeichnen, und der Kaufmann den Reichtum und der Sportlehrer die Schönheit und Kraft des Körpers. Was sein nun aber jenes höchste Gut, dessen größter Meister zu sein Gorgias behauptet?

Hier sind wir also bei der Frage nach dem höchsten Gut angelangt. Und Gorgias knieft nicht, sondern definiert aus Sophistensicht das höchste Gut:

„Was auch in der Tat das größte Gut ist, Sokrates, und kraft dessen die Menschen sowohl selbst frei sind, als auch über Andere herrschen, jeder in seiner Stadt. [...] Wenn man durch Worte zu überreden im Stande ist, sowohl an der Gerichtsstätte die Richter, als in der Ratsversammlung die Ratsmänner, und in der Gemeinde die Gemeindemänner, [E] und so in jeder anderen Versammlung, die eine Staatsversammlung ist. Denn hast du dies in deiner Gewalt, so wird der Arzt dein Knecht sein, der Turnmeister dein Knecht sein, und von diesem Erwerbsmann wird sich zeigen, daß er Anderen erwirbt und nicht sich selbst, sondern dir, der du verstehst zu sprechen und die Menge zu überreden.“

Aktualisierend könnte man daraus ableiten, das rhetorisch versierte Juristen und Politiker das Höchste besitzen, was Menschen anstreben können. Da fühle ich mich als Stadtrat natürlich gebauchpinselt, zumindest sofern ich den Anspruch erhebe, überzeugend im Stadtrat reden und auf der Wahlversammlung reden und damit viele andere auf meine Seite ziehen zu können.

Wenn man nun genau hinschaut, geht es dabei, und das ist für Sophisten, nicht untypisch um Macht und Freiheit, oder genauer um Freiheit durch Macht. Denn derjenige, der alle anderen zu seiner Meinung überreden kann, ist selber frei, da niemandes Knecht, und aller anderen Herr. Dies zu können, ermöglicht ein wahrhaft gutes Leben eines wirklich guten Mannes.

Im weiteren Gesprächsverlauf stellt sich heraus, dass die Rhetorik, oder eigentlich genauer die Redekunst in juristischen und politischen Frage, zu überreden imstande ist – und zwar bezüglich der Frage, was das „dikaion“ sei. Also das Richtige und Gerechte. Hier sind wir nun gerade in der Sphäre des Normativen oder gar Moralischen. Verfügt aber der gute Rhetoriker wirklich über das Wissen, was richtig und gerecht ist, oder hat er nur ein Scheinwissen und überredet die anderen von seiner beliebigen Vorstellung des Richtigen, missbraucht also seine Redegabe?

Es geht also hier wie auch sonst immer um die Frage, wer weiß, was richtig ist, was die richtige Lebensweise sei, das wahrhaft gute Leben also. Und, so Platon und der in seinen Dialogen auftretende Sokrates, vermitteln die Rhetoriker und Sophisten, heute in der Politik würde man vielleicht sagen die Demagogen und Populisten, nicht nur den Schein des Guten statt des wirklich Guten?

Hier beginnt Sokrates eine Diskussion um Mittel und Zweck. Alles was man tut, tut man um des Guten willen. Das Ziel ist immer, dass man etwas erreicht, was für einen gut ist. Wenn der Tyrann andere vertreibt oder gar tötet, geht es ihm nicht um Tod und Vertreibung als Selbstzweck sondern als Mittel zum Zwecke des Guten. Er will gar nicht töten, sondern er will das für ihn Gute und das Töten nur als Mittel dazu. Wenn er sich aber dabei irrt und in Wirklichkeit etwas für ihn Schlimmes bewirkt, hat er gar keine wirkliche Macht. Die hat dann ja nur der, welcher über die richtige Erkenntnis hinsichtlich dessen, was gut und was schlecht ist, verfügt.

Im Dialog folgt nun eine Kontroverse zwischen Sokrates und dem Gorgiaschüler Polos. Die guten Redner hätten doch die meiste Macht, weil sie alle zu allen überreden könnten und so sogar über Leben und Tod entscheiden. Nein, so Sokrates, das sei keine Macht, wenn man unter Macht Haben etwas versteht, was gut ist für den, der sie besitzt. Denn solche scheinbare Macht sei nichts ohne wahre Erkenntnis. Denn der Tyrann wird all das bewirken können, was er für gut hält.

Aber, so könnte man weiterdenken, wenn er sich bei der Bestimmung des Guten irrt, wird er zwar das Gewünschte bewirken, aber es kann sich dann als schlecht für ihn herausstellen.

So könne man nicht mal vom großen König sagen, dass er glücklich und sein Leben gut sei. Denn Macht allein reicht dazu nicht aus. Es braucht Erkenntnis. Und zwar die über die Gute auch im moralischen Sinne könnte man nun sagen. Hier führt Sokrates den Begriff des „kalos“ ein. Wörtlich eigentlich des Schönen, aber letztlich auch des moralisch konnotierten Ehrenhaften und Sittlichen. Auch im Deutschen sagt man ja, das ist schön von Dir – für eine gleichsam moralisch schöne Handlung. Es geht um das, was sich ziemt, was als ehrenhaft und lobenswert betrachtet wird. Jener mächtige Egoist, der weder gerecht noch ehrenhaft handelt, kann niemals wirklich glücklich sein – und das, was er mit seiner Macht bewirkt, ist nicht das Gute.

Hier wird die durchaus steile These eingeführt, Unrecht leiden sei besser als Unrecht tun. In diesem Sinne normativ „schön“ sind ja gerechte Handlungen. Und wenn man zurecht bestraft wird, ist das, was an einem geschieht, schön. Und es ist doch, so könnte man sagen, gut, wenn an einem etwas Schönes und Gerechtes geschieht. Also ist es für den Übeltäter gut, bestraft zu werden.

Der Frage nach dem guten Leben, dem wahren Gut, also dem Ziel, dem alle zurecht nachstreben oder nachstreben sollten, wendet sich auf verschärfte Weise im gleichen Dialog die Diskussion zwischen Sokrates und Kallikles zu.

Der Sophist und Politiker Kallikles versteht unter dem Guten die maximale Lust, er ist also Hedonist – von griechischen Hedone, der Lust. Das Gute sei das Angenehme und Lustvolle.

Wenn dies wirklich Gute, das der genießende Machtmensch besitzt, aber nicht als „kalos“ im Sinne von ehrenhaft und moralisch gilt, sei das ein Irrglaub. Hier führt er die typisch sophistische Dichotomie von Nomos und Physis, menschlichem zufälligen Gesetz und der wahren Natur ein. Diese Gesetze und Konventionen hätten die Schwachen nur eingeführt, um den Starken zu zähmen. Von Natur aus sei das, aber ehrenhaft und moralisch, was den starken Charakteren, den Macht- und Lustmenschen diene. Man sieht übrigens, dass Nietzsche in seiner Genealogie der Moral viel von Kallikles gelernt hat.

Das wahrhaft gute Leben des Mächtigen bestehe darin, seine Begierden nicht etwa zu zügeln, sondern sie so groß wie möglich werden zu lassen – und dann die Macht, die Möglichkeiten zu besitzen, diese auch zu befriedigen. Daraus zieht aber Sokrates absurd anmutende Konsequenzen:

„Sokrates: ... Die Begierden, meinst du, soll man nicht zügeln, wenn man ein Mann sein will, wie er sein soll; man muß sie so mächtig als möglich werden lassen und ihnen, woher auch immer, Befriedigung bereitet, und das sei die Tugend?“

Kallikles: Ja, das meine ich.

Sokrates: Also gelten die, welche nichts bedürfen, mit Unrecht für glücklich?

Kallikles: So wären ja die Steine und die Toten am glücklichsten. [...]

Sokrates: Schön, mein Bester. Fabre nur fort, wie du begonnen hast, und laß dich ja nicht einschüchtern! Ich, scheint es, darf aber auch nicht schüchtern sein. Nun sage mir zunächst: Wenn jemand die Krätze hat und es juckt ihn und er kann sich in Fülle jucken und sein ganzes Leben mit Jucken zu – bringen, - heißt das auch glücklich leben?“ [Platon: Gorgias]

Das Gute kann also nicht mit dem Angenehmen identisch sein. Das Angenehme muss dem Guten untergeordnet sein.

„Gut aber sind wir, und alles Andere was gut ist, durch irgend einer Tugend Anwesenheit? [...] Die Tugend eines jeglichen Dinges aber, eines Gerätes wie eines Leibes und so auch einer Seele und jegliches Lebenden, findet sich nicht so von ungefähr aufs schönste herzu, sondern durch Ordnung, richtiges Verhalten, und durch die Kunst, welche eben einem jeden angewiesen ist [...] Durch Ordnung also wird die Tugend eines jeden [E] festgesetzt und in Stand gebracht? [...] Eine gewisse eigentümliche Ordnung also, die sich in einem jeden bildet, macht jeden und jedes gut? [...] Auch die Seele also, die ihre eigentümliche Ordnung und Sitte hat, ist besser als die ungeordnete? [...] Die aber Ordnung und Sitte hat, das ist die sittliche? - Wie anders? - Und die sittliche ist die besonnene? [507 St.1 A] [...] Die besonnene Seele also ist die gute.“

Platon geht also von einer letztlich harmonischen Weltordnung aus. Hier ist das für mich Gute mit dem allgemein und auch moralisch Guten identisch. Es gibt gleichsam eine von vornherein feststehende Harmonie zwischen dem „Guten“ im Sinne subjektiver Nützlichkeit und dem „Guten“ im Sinne objektiver Moralität. Das moralisch Gute ist auch gut für mich, ist im wohlverstandenen Eigeninteresse.

Platon sagt: „Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun“ (Gorgias 477a). und meint damit auch besser im Sinne der gleichsam egoistischen Zuträglichkeit. Denn das sittlich Gute wird das wertvollste in einem, die Seele, fördern, das sittlich Schlechte ihr schaden.. Die Gerechtigkeit ist die spezifische Tugend der Seele wie die Schärfe Tugend des Messers. Hier sieht man, dass mit Tugend „arete“ nicht etwas rein Moralisches gemeint ist. „Arete“ heißt eigentlich „Bestheit“, d. h. die (Vor-)Trefflichkeit, die Tauglichkeit von etwas zu dem im eigenen, seinem Wesen entsprechenden Zweck. Das Verderben oder der Untergang eines Dings ist die Abwesenheit dieser Qualität. Ohne Gerechtigkeit geht die Seele zugrunde. Der Mensch ist aber ein vornehmlich geistiges Wesen und ist – falls seine Seele ihre Funktion somit schlecht erfüllt, wie ein stumpfes Messer – in gewissem Sinn krank und kann so auch nicht glücklich sein. Tugend ist Gesundheit der Seele und Untugend/Ungerechtigkeit eine Krankheit – und wer ist schon als Kranker glücklich?

Moral und Glück sind insofern identisch und konvergieren in dem umfassend verstandenen Guten. Im Dialog „Kriton“ wird in diesem Sinne die These formuliert, „dass das gut Leben mit dem gerecht und sittlich Leben einerlei ist“ (Kriton 48b). Das Agathon ist gleichzeitig das Kalon und das Dikaion. Kalos heißt wie gesagt schön, aber auch ehrenhaft und moralisch gut. Dikaion ist das Gerechte und Richtige.

Für Platon war die Tugend, welche ja die Voraussetzung eines guten und glücklichen Lebens ist, eine Art Wissen, sie war genauso lehrbar wie jede Wissenschaft, hing nur von der richtigen Erkenntnis ab. Wenn man nur richtige Erkenntnis gewonnen hat, wird man automatisch das – ethisch – richtige tun. Wissen was die Gerechtigkeit ist und gerecht sein, sind identisch.

„Niemand tut freiwillig unrecht“ (u.a. Pol. II 382a)– diese gewagte Behauptung Platons leitet sich aus diesem Denken ab.

Wenn das Rechte wirklich erkannt, dann auch notwendigerweise getan. Untugend Art des Irrtums über das Wirklich gute. Voraussetzung:

Man macht automatisch das für gut gehaltene, man erstrebt das für erstrebenswert gehaltene.

Wenn man das Gute weiß tut man es auch – Problem von Willensschwäche taucht nicht auf, von Motivation, von „Geist willig, Fleisch schwach“. Denn anscheinend hat die erkannte Idee genug Attraktion um – wenn erst richtig erkannt – handlungsbestimmend zu sein

Das Wissen, das Platon meinte, ist nicht das praktische Erfahrungswissen, sondern ein theoretisches Prinzipienwissen: Man muss philosophisch die Prinzipien alles Seins erkannt haben – erst dann hat man den richtigen Maßstab für das gute Leben (individuell und kollektiv-politisch). Und diese Prinzipien sind jenseits der sinnlichen Erscheinungswelt, sie gehören einer rein geistigen, jenseitigen Welt an – der Welt der „Ideen“, d.h. der über den Dingen selbständig existierenden Begriffe, die die Welt, wie wir sie erkennen erst begründen, ihr Einheit und Ordnung geben.

4. Symposium oder Die Liebe zum Schönen und Guten

Diese hier angedeutete Ideenlehre wird im vielleicht schönsten Dialog Platons, dem Symposium, dem Gastmahl, in dem es um die Liebe und das Schöne geht, angedeutet. Zum Guten, Wahren und Schöne führe letztlich der Eros.

Sokrates soll hier beim weinselig beschwingten Wettstreit wie alle anderen intellektuellen Mitzecher eine Lobrede auf den Eros halten. In einem Vorgespräch mit dem Gastgeber Agathon (ein bezeichnender Name könnte man meinen), wird dreierlei konstatiert: 1. Die Liebe ist nicht denkbar ohne ihr Objekt, das Geliebte und Begehrte. 2. Man liebt und begehrt nur das, woran man Mangel hat. So begehrt auch der göttliche Eros das, was ihm mangelt. 3. Also kann, da Eros, also die Liebe, das Schöne und Gute begehrt, dieser Eros selber nicht schön und gut sein.

Jetzt berichtet Sokrates das, was ihm Diotima, eine Priesterin aus Mantinea, im Gespräch berichtet habe. Wir hörten schon, daß der Eros das Gute und Schöne nicht besitze, da er es sonst nicht anstreben, begehren müßte.

Interessanter Weise wird hier übrigens das Gute und Schöne fast synonym gebraucht, zumindest aber in enger Verbindung gedacht. Im Griechentum gab es den Begriff der *Kalagathia* von kalos schön und agathos gut, sozusagen die Schöngutheit als Bezeichnung für einen edlen, hervorragenden Mann, der so ist, wie er sein soll: Die äußere Schönheit, Anmut und Harmonie seiner Handlungsweise korrespondiert zu ihrer Qualität auch im sittlichen Sinne (wobei gut nicht nur als moralisch gut zu verstehen ist). Die Einheit des Äußeren und des Inneren ist hier mitgedacht. Man sagt ja wie schon erwähnt auch im Deutschen: „Das ist schön von Dir“ – und meint damit auch die Güte einer Handlung. Besonders bei Schiller wird ja auch das Ideal der Einheit von Anmut und Tugend wiederbelebt. Wir reden heute ja noch – eher floskelhaft – von dem Schönen und Guten; fast negativ aber im Gebrauch der Floskel: „Das ist ja schöne und gut, aber...“ – Zurück aber zu Diotima, vergessen wir aber nicht dies zutiefst griechische Ideal der Einheit von Ethik und Ästhetik (ein FAZ-Artikel war übrigens einmal überschrieben: „Ohne Ethik ist Ästhetik nur Kosmetik“ – ganz platonisch gedacht).

Diotima zufolge sei der Eros an sich weder gut noch schön, sondern ein Mittleres zwischen gut und schlecht, schön und hässlich

Er sei damit auch kein Gott, sondern ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, ein Daimon – im Sinne von Geist, hier nicht wie im Deutschen Wort „Dämon“ nur als böser Geist.

Es folgt zur Erläuterung die Geschichte seiner wahren Herkunft: Eros als Kind von Poros (Erwerbstrieb), dem Sohn der Metis (Weisheit), und Penia (Armut, Mangel), – als Begleiter der Aphrodite werde er dargestellt, da er beim Fest anlässlich der Geburt Aphrodites geboren wurde, nach dem Essen sei Penia, die Armut bettelnd zur Tür, Poros war betrunken eingeschlafen, da legte sie sich zu ihm, um Eros zu empfangen (als gleichsam eine weibliche Vergewaltigung)

Eros sei ein großer Philosoph, denn auch die Philosophie (wörtlich Liebe zur Weisheit) sei ein Mittleres, die Mitte zwischen Unwissenheit und (göttlicher) Weisheit:

„Keiner der Götter philosophiert oder begehrt weise zu werden, denn sie sind es bereits; auch wenn sonst jemand weise ist, philosophiert er nicht. Ebensovienig philosophieren wiederum die Unverständigen, noch begehren sie weise zu werden. Denn das eben ist das Verderbliche am Unverstand, daß man, ohne schön, gut und verständig zu sein, dennoch sich selber genug dünkt. Wer nun nicht glaubt, bedürftig zu sein, der begehrt auch dessen nicht, wessen er nicht zu bedürfen glaubt. Wer sind denn also, Diotima, fragte ich, die Philosophierenden, wenn es doch weder die Weisen noch die Unwissenden sind? Das ist doch nun wohl auch einem Kinde klar, erwiderte sie, daß es die zwischen beiden in der Mitte Stehenden sind, und zu ihrer Zahl gehört nunwiederum auch Eros. Denn gewiß zählt doch die Weisheit zu dem Allerschönsten; die Liebe aber ist auf alles Schöne gerichtet: folglich ist Eros ein Philosoph; als Philosoph aber steht er in der Mitte zwischen einem Weisen und einem Unwissenden. Ursache auch hiervon ist ihm seine Geburt: denn entstammt von einem weisen und erfindungsreichen Vater, aber von einer unweisen und ungeschickten Mutter.“ (Symposion 203/4)

Hier sieht man: das Schöne wird plötzlich mit dem Wissen verbunden, die Weisheit sei das Schönste: wir haben hier die klassische Trias: Das Wahre, Schöne, Gute – und dies sei eigentlich eins; nach ihm zu streben lehre uns der Eros.

Bei der weiteren Argumentation wird nun auch wieder das Schöne durch das Gute ersetzt: das Gute zu besitzen macht glücklich, der Besitz des Guten sei gleichbedeutend mit Glück. Da Gute und damit das Glück zu begehren sei allen gemeinsam. So seien alle von diesem Begehren, also vom Eros beseelt. Der Sprachgebrauch sei aber ein anderer, nur die Verliebten oder die Liebenden, haben den Eros, die Liebe, so sagt man. Wie das?

Das sei wie bei anderen Begriffen, wo man es den Begriff im engeren und im weiteren Sinne gebe. Poiesis heißt griechisch Schaffen, alle Künstler, die ja immer was schaffen, müssten Poeten heißen — doch normalerweise nennt man nur einige so. So auch beim Eros: Jedes Verlangen nach dem Guten und damit dem Glück ist eigentlich Eros. Aber man nennt nur jene Liebende, diesen Ziel in einer ganz bestimmten Richtung nachstreben.

Es bleibt also dabei: Ziel des Eros im weiten und damit eigentlichen Sinne ist der Besitz des Guten und zwar für immer.

Die Liebe also führt uns zum höchsten, was für den Menschen möglich ist: die geistige Schau des Guten und Schönen an sich. Sie ist ein großer Philosoph, so haben wir gehört, sie führt uns gar zu Tugend, zur Erfüllung, zum höchsten Wert.

Hier kommen wir nun zum Gipfel der Stufe und auch zum höchsten von Platons Philosophie: die Ideenlehre; die Idee als in sich einheitliche, geistige Begründung der irdischen Vielheit. In diesem Fall die Idee des Schönen, durch die alles, was wir für schön halten, schön ist. *Die Schönheit*, die die schönen Dinge empfangen haben und die diese Dinge begehrenswert, liebenswert, erotisch macht.

Über das Schöne an sich schreibt Platon im Symposion:

„zuerst ist es ein beständig Seiendes, das weder wird noch vergeht, weder zunimmt noch abnimmt, denn es ist nicht in einer Hinsicht schön, in der anderen hässlich, nicht zu einer Zeit schön, zu einer anderen nicht, es ist auch nicht in Vergleich mit dem einen schöne, mit dem anderen aber hässlich, es ist nicht da schön, da hässlich, für die einen schön, für die anderen aber hässlich, [...] überhaupt als etwas, was in einem anderen ist, z. B. in einem Lebewesen oder auf der Erde oder am [...] klar rein und unvermischt, nicht voll von menschlichen Fleisch und Farben und allem anderen sterblichen Geschwätz, sondern [...] das göttliche Schöne selbst als einzige Gestalt“
(Symposion 210e)

5. Politeia oder Die Idee des Guten als Sonne des Geistes

Angedeutet wurde in diesem Aufstieg zum Guten und Schönen an und für sich, zum Guten und Schönen selbst, Platons Ideenlehre.

Sie entfaltet sich insbesondere in seinem vielleicht wichtigsten Werk der „Politeia“, auch „Der Staat“ genannt. Und hier hat die Idee des Guten einen ganz besonderen Stellenwert.

Die Idee, also die objektive geistige Gestalt (griechisch eidos oder idea, von idein, sehen) als für sich in einer geistigen Welt existierender Allgemeinbegriff, ist z.B. die Schönheit, die in allem Schönen anwesend ist, an der alles Schöne teilhat – und dadurch erst schön wird und ist. Platon unterteilt die Welt in den konstanten, geordneten geistigen Ideenhimmel und die dem Menschen oft täuschende materielle Sinnenwelt.

Diese Ideen sind sowohl erkenntnistheoretisch der Maßstab unseres Urteils. Nur weil wir einen geistigen Begriff etwa von Rundheit haben, können wir sagen, dass ein Ball rund ist. Kein Ball ist zu hundert Prozent rund, winzige Dellen gibt es überall. Aber um sagen zu können, dass das eine mehr, das andere weniger dem Begriff der vollkommenen Rundheit entspricht, muss man die Idee der perfekten Rundheit vorab haben.

Aber diese Ideen sind nicht nur der Erkenntnisgrund von allem, sondern auch der Seinsgrund. Denn etwa die Rundheit ist in jedem einigermaßen Runden mehr oder weniger anwesend – oder umgekehrt: die unvollkommen runden Dinge der Erscheinungswelt haben partiell Anteil an der Idee der vollkommenen Rundheit.

Platons Denken ist also von einem Dualismus geprägt: Auf der einen Seite die Erscheinungswelt des Unvollkommenen, Werdenden, Endlichen. Auf der anderen Seite die Ideenwelt des Vollkommenen und konstant ohne Veränderung Seienden. Mehr oder weniger Chaos auf der einen, perfekt Ordnung auf der anderen Seite.

Aber auch in der Ideenwelt gibt es nun Vielheit. Es gibt ja verschiedene Allgemeinbegriff, geistige Ideen.

Was hält dies nur zusammen? Was gibt ihnen die je eigene Perfektion?

Hinter dem Dualismus steckt wieder ein Monismus. Es gibt ein Einheitsprinzip, dass die Welt der Ideen zusammenhält und damit auch die von ihr abgeleitete sinnlich erfahrbare irdische Welt.

Und das ist die Idee des Guten. Wir erinnern uns: Für die alten Griechen ist das Gute, das Taugliche bzw. das Tauglichmachende. Die Idee des Guten ist nun jene Idee, die alle anderen Ideen tauglich macht. Da Gute ist nicht nur das Höchste in einer Rangordnung, sondern der Seins- und Erkenntnisgrund von allem. Alles wird letztlich von einem einheitlichen Prinzip bestimmt, der Idee der Ideen sozusagen, der Idee des Guten (des Tauglich-Machenden). Sie ist der Fixpunkt, das letzte nicht mehr bedingte, das keine Voraussetzungen mehr hat

Das erläutert Platon in der Politeia anhand mehrerer Gleichnisse.

Im Sonnengleichnis wird die Idee des Guten mit der Sonne verglichen. Die Idee hat im Geistigen die gleiche Funktion wie die Sonne im Materiellen. Beide sind sowohl Erkenntnisgrund wie Seinsgrund. Durch die Sonne entsteht das Leben, das Wachsen und Gedeihen auf der Erde, durch ihre Wärme, ihre Energie. Somit ist sie Seinsgrund. Durch die Sonne und ihr Licht können wir aber auch alles sehen. Somit ist sie Erkenntnisgrund.

Durch die Sonne erkennen wir sinnlich alles wie es ist und durch die Sonne ist alles wie es ist. Durch die Sonne wird die Welt erst tauglich, also gut.

Genauso im Geistigen durch die Idee des Guten – sie ist gleichsam geistige Sonne und gibt unserem Verstand das geistige Licht, den Ideen ihre Kraft, ihre Tauglichkeit, ihre Gutheit sozusagen als perfekte Erfüllung eines immanenten Zweckes.

Die Sonne verbindet alles sichtbar Seiende durch das Medium des Lichts und stiftet so Einheit. Diese einheits- und ordnungstiftende Funktion hat die Idee des Guten im Geistigen.

Als Seinsgrund von allem ist die Idee des Guten sozusagen über-seiend, jenseits der Sphäre des Seienden, gleichsam das Transzendente, Absolute, Göttliche.

Die Idee des Guten ist die Ursache des Wissens und der Wahrheit im Wissen dessen, was wir zu erkennen streben. Sie begründet Ideen in ihrem (So-)Sein, macht sie „tauglich“, also „gut“. Selbst Un-bedingt, hat keine weitere Voraussetzungen und ist Voraussetzung für alles. Die Idee des Guten ist Unbedingte als Bedingung aller Bedingten.

Der Aufstieg zu ihr aus der Unwissenheit der normalen Menschen wird im berühmten Höhlengleichnis beschrieben.

Darin sehen wir eine Höhle mit einem Eingang oben; Menschen, die so gefesselt sind, dass sie den Kopf nicht bewegen können. Hinter ihnen züngelt ein Feuer. Zwischen dem Feuer und den Gefangenen wird ein Weg mit einer Brüstung, an der Gerätschaften vorbeigetragen werden. Die Menschen sehen also nur flackernde Schatten.

Nun wird ein Gefangener losgekettet. Erst wendet er sich gegen die Geräte. Dann blickt er in das Feuer. Dann begibt er sich zum Ausgang. Erst glaubt er noch, die alten Schatten sind wirklicher als das Neue. Die Sonne blendet ihn erst, bis sich seine Augen gewöhnen. Erst hat er die Dinge der Objektwelt nur als Schatten und Spiegelbilder gesehen, dann die Dinge selbst, dann den Himmel, schließlich die Sonne. Er erkennt sie und ihr Licht als Ursache von allem. Als er zurückkehrt wird er, wie jeder mutige Philosoph, ausgelacht, die anderen würden ihn töten, wenn sie könnten (wie es jene Athener konnten, die Sokrates zum Tode durch den Schierlingsbecher verurteilten).

Die Sonne nun entspricht im Gleichnis der Idee des Guten „als Ursache alles Guten und Schönen“. Jener, der das Gute, Schöne und Gerechte selbst gesehen hat, wird einen wahren Maßstab haben, um das Gerechte unten in der Welt am besten erkennen und damit auch verwirklichen zu können. Nicht weltflüchtige Einsamkeit des Weisen, der aus der Höhle aufstieg, wird gepredigt, sondern weltliche Anwendung des überweltlichen Wissens aus der höheren geistigen Welt. Er, der Philosophie, der das Gute an sich kennt, ist damit auch zu politischer Führung berufen.

6. Philebos oder Die Dialektik des Guten

Im Spätwerk wird sich Platon noch einmal mit verschiedenen Auffassungen des Guten im Alltagsleben ausgehen und zu einer Dialektik des Guten kommen – sozusagen von dem reinen Einheitsdenken Abstand nehmen. Der Dialog Philebos setzt ähnlich wie im Gorgias mit der These, dass das Gute die Lust sei, was Sokrates wieder widerlegen muss.

Es wird ein Wettstreit darüber eröffnet, was das höchste Gut sei: die Lust oder die Vernunft.

Der Schluss ist gleichsam salomonisch wie scheinbar paradox. Das höchste Gut sei ein Drittes, nämlich „das Gute“ selbst, das beiden überlegen ist. Dass weder Lust noch Vernunft selbstgenügsam als höchste Lebensform gelten können, zeigt sich doch schon in der Erfahrung. Denn wer will dumpf ohne Verstand genießen und wer will nur denken, und sich ganz des Vergnügens enthalten. Wer keinerlei Verstand hat, kann sich seines Genusses nicht einmal bewusst sein und reiner Verstand ohne Empfindungsfähigkeit ist ja auch kaum erstrebenswert.

Das Gute kann ja nicht einmal gut, einmal nicht gut sein, muss immer identisch bleiben. Lüste seien zu mannigfaltig, gar gegensätzlich, um in der Rangordnung ganz oben zu stehen. Es verhalte sich wie bei Farben, bei denen Schwarz und Weiß Gegensätze sind, auch wenn beide unter den Begriff Farbe fallen. Und auch die Erkenntnis ist nicht einheitlich.

Die Vernunft ist zwar dem Guten an sich näher als die Lust, aber sie ist ja nicht selbstgenügsam, braucht noch Empfindungsfähigkeit, und ist somit nicht das Gute selbst.

Das Gute im menschlichen Leben sei nun immer eine Mischung und zwar die richtige Mischung. Reine Theorie, aber auch technisches, empirisches Wissen brauchen wir. Wir wollen der Lust auch nicht entbehren, sollten aber in das Mischungsverhältnis für ein gutes Leben, in dies Glücksrezept, nur bestimmte, nicht zu heftige Lüste, die mit der Besonnenheit vereinbar sind, aufnehmen. Die richtige Mischung hängt immer vom rechten Maß ab bzw. der Angemessenheit, griechisch der „Symmetria“.

„Wenn wir also nicht unter einem einzigen Begriff das Gute auffangen können, so wollen wir es in diesen dreien zusammenfassen, Schönheit und Angemessenheit und Wahrheit.“ (Philebos 64e-65a)

So ist der Wettstreit entschieden: Den fünften. Platz nur erhalten die reinen Lüste, den vierten die Wissenschaften und Künste, den dritten die Vernunft, den zweiten das Schöne, den ersten das rechte Maß.

In diesem Sinne (zu Anfang der Starkbierzeit): Schön Maß halten!

1.1 SONNENGLEICHNIS -

- Aber der Dualismus, diese Zweiteilung der Welt wurzelt wieder in einem Monismus, einer Lehre, derzufolge alles letztlich von einem einheitlichen Prinzip bestimmt ist -der Idee der Ideen: Ideen des Guten (Tauglich-Machenden). Sie ist der Fixpunkt, das letzte nicht mehr bedingte, das keine Voraussetzungen mehr hat. Platon formuliert eine Analogie zwischen idea agathou, SONNENGLEICHNIS: der höchsten Idee (der Idee der Ideen sozusagen) und der Sonne: Wie die Sonne beim Sichtbaren Erkenntnisgrund (Sehen, Licht) und Seinsgrund (Werden, Wachstum). beim Sichtbaren so die Idee des Guten bei geistig Erkennbaren. Durch sie erkennen wir alles und durch sie ist alles wie es ist, bekommt seine „Gutheit“ im Sinne von Tauglichkeit, der Erfüllung seines immanenten Zwecks.
- Sonne dem Gutem am ähnlichstes:
- SEHEN/ERKENNEN:- EINHEITSSSTIFUNG sie verbindet alles sichtbar Seiende zur Einheit. Sehen heißt jedes für sich Sehen, aber durch Licht als gemeinsames Medium Verbindung im Raum zu sehen.

helios = Sonne	Gesehenes	opsis = „Gesicht“
agathon = Gutes	Gedachtes (noumena)	noesis = Denken

- WERDEN/SEIN: Sonne verleiht Dingen nicht nur Sichtbarkeit, sondern auch Werden (Genesis), Nahrung, Wachstum [Wärme/Energie] ist selbst aber kein Werden ~ Idee des Guten verleiht Ideen (und damit indirekt den Dingen) Sein, ist aber selbst kein Sein (Über-Sein)
- Idee des Guten Ursache des Wissens und der Wahrheit im Wissen dessen, was wir zu erkennen streben – Idee des Guten begründet Ideen in ihrem (So-)Sein, macht sie „tauglich“ = „gut“. Selbst Un-bedingt, hat keine weitere Voraussetzungen und ist Voraussetzung für alles.

1.2 HÖHLENGLEICHNIS

- SZENERIE: Höhle mit Eingang oben, Leute so gefesselt, daß an selber Stelle ohne Kopfbewegung, hinter ihnen Feuer; zwischen Gefangenen und Feuer Weg mit Brüstung, an dem Geräte vorbeigetragen werden →
- GEFANGENE LOSGEKETTET: a) gegen Gerät und Feuer gewandt b) direkter Blick auf Feuer c) Ausgang [muß gezwungen werden, glaubt Altes sei wirklicher, von Sonne geblendet] erst allmähliche Gewöhnung wegen Blendung: → Dinge der Objektwelt in Schatten und Spiegelbilder → Dinge selbst → Himmel → Sonne (erkennt die als Ursache von allem/Licht); bei Rückkehr ausgelacht, würden ihn töten, wenn sie könnten
- ANWENDUNG: Sonne ~ Idee des Guten – „als Ursache alles Guten und Schönen“; jener der die Gerechtigkeit selbst gesehen hat, wird Gerechtes unten in der Welt am besten erkennen und verwirklichen
- Nicht weltflüchtige Einsamkeit des Weisen (der aus Höhle), sondern Welt-Anwendung des Wissens aus höherer Welt (Zurücksteigen in die Höhle Abstieg des Wissenden zu Leuten in Höhle: zu ihrer auch politischen Führung berufen)

- Der Blick auf die Idee, die Idee der Tugend etwa, versieht den Menschen mit einem festen unverbrüchlichen Standard, nachdem er alle seine Handlungen orientieren kann (Eutyphron 6e4-6#). Er hat die Idee als Muster, nachdem er sein Leben und die Gesellschaft gestalten kann, er muß auf diese hinblicken und mit dem Bild im Kopf als Vorbild praktisch in der konkreten Welt tätig werden.
- Da explizites Prinzipienwissen und nicht implizites Erfahrungswissen auch zu praktischen Aufgaben befähigt (diese Kenntnis macht unfehlbar)

2 EXKURS: TUGEND = WISSEN

- Für Platon war Tugend eine Art Wissen, sie war genauso lehrbar wie jede Wissenschaft, hing nur von der richtigen Erkenntnis ab. Wenn man nur richtige Erkenntnis gewonnen hat, wird man automatisch das – ethisch – richtige tun. Wissen was die Gerechtigkeit ist und gerecht sein, sind identisch.
- „**Niemand tut freiwillig unrecht**“ (u.a. Pol. II 382a)– diese gewagte Behauptung Platons leitet sich aus diesem Denken ab.
- Wenn das Rechte wirklich erkannt, dann auch notwendigerweise getan. Untugend Art des Irrtums über das Wirklich gute. 2 Voraussetzungen:
 - a) Man macht automatisch das für gut gehaltene, man erstrebt das für erstrebenswert gehaltene.
 - Wenn man das Gute weiß tut man es auch – Problem von Willensschwäche taucht nicht auf, von Motivation, von „Geist willig, Fleisch schwach“. Denn anscheinend erkannte Idee genug Attraktion um – wenn erst richtig erkannt - handlungsbestimmend zu sein
 - b) aber Frage des Unterschieds zwischen: GUTES FÜR MICH – ALLG/SITTLICH GUTES, RECHTES: Gleichsam prästabilierte, von vornherein feststehende Harmonie zwischen individuell und allgemein Guten (für alle), zwischen „gut“ im Sinne egoistischer Nützlichkeit: „gut für mich“ und ethisch gut, gut an sich. Da man 1) bei bösen Handlungen seiner Seele schadet (επιμελεια της ψυχης Απολογία), was immanent schlecht für einen, weil sie das Wesentliche am Menschen ist (geistig-sittliches nicht sinnliches Wesen) und 2) wegen Folgen im Jenseits. weil transzendent Bestrafung der unsterblichen Seele nach Tod (Mythos) 1) zu erläutern:
- „**Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun**“ (Gorgias 477a). und meint damit auch besser im Sinne der gleichsam egoistischen Zuträglichkeit. Denn das sittlich Gute wird das wertvollste in einem, die Seele, fördern, das sittlich Schlechte ihr schaden.. Die Gerechtigkeit ist die spezifische Tugend der Seele wie die Schärfe Tugend des Messers. Hier sieht man, daß mit Tugend „arete“ nicht etwas rein Moralisches gemeint ist. „Arete“ heißt eigentlich „Bestheit“, d. h. die (Vor-)Trefflichkeit, die Tauglichkeit von etwas zu dem im eigenen, seinem Wesen entsprechenden Zweck. Das Verderben oder der Untergang eines Dings ist die Abwesenheit dieser Qualität. Ohne Gerechtigkeit geht die Seele zugrunde. Der Mensch ist aber ein vornehmlich geistiges Wesen und ist – falls seine Seele ihre Funktion somit schlecht erfüllt, wie ein stumpfes Messer – in gewissem Sinn krank und kann so auch nicht glücklich sein. Tugend ist Gesundheit der Seele und Untugend/Ungerechtigkeit eine Krankheit – und wer ist schon als Kranker glücklich?
- Außerdem gibt es ja die **Bestrafung/Belohnung der unsterblichen Seele nach dem Tode.**

- **MORAL und GLÜCK sind insofern identisch**
- Gutes tun im wohlverstandenen Eigeninteresse
- **PRAKT-THEORET-WISSEN:** Kein Unterschied zwischen Art des Wissen im Theoretischen und im Praktischen, beides aus reiner Erkenntnis der Prinzipien des Seienden, weniger aus praktischer Erfahrung, beides explizit kommunizierbar nicht implizit und durch Tun erfahrbar, kein Unterschied know how und know that, Gewußt wie und Wissen, daß...
- Deshalb Philosoph mit seinem diskursiven Prinzipienwissen über Ideen, nach denen man sein Leben ausrichten muß, am besten auch für die Führung der Politik qualifiziert.
- Das hat auch mit dem zu tun, was die eigentliche Aufgabe des Staates ist und zugleich das Kriterium, der Maßstab, ob er gelungen ist.
Dieser Standard ist
 - 1) rein ethischer Natur – da Politik angewandte Ethik
 - 2) besteht darin, ob im Staat die Idee verwirklicht ist – also Politik angewandte Metaphysik
 - 3) und die spezifische Idee, die hier verwirklicht werden soll ist jene dem Staat wie dem Individuum in seinem Handeln eigentümliche Tugend: DIE GERECHTIGKEIT

3 „POLITEIA“

- (POLITEIA I: Gegen Sophist Thrasymachos, der Egoismus lehrt, Prototyp des bösen Staatsmanns, der Ungerechtigkeit bejaht, der sagt Gerechtigkeit = Vorteil des Stärkeren 338c, dient nur Nutzen des stärkeren und ist so Instrument der Ungerechtigkeit)
- Gerechtigkeit in Individuum → G in Staat da a) am Größeren besser ablesbar b) da der Kontext der Möglichkeit individuell gerechten Handelns das politische Gemeinwesen ist
- Also: Staat, in dem Gerechtigkeit verwirklicht, anzuschauen – da bisher kein Prinzipienwissen bzw. Erkenntnis über platonische Ideenwelt: empirischer Staat nicht geeignet (gab noch kein phil Wissen → gab noch keinen gerechten Staat) - statt dessen Konstruktion eines der Idee der Gerechtigkeit entsprechenden sie verwirklichenden Idealstaats
- POLITEIA II-X: 3 Stände 1) Bauern und Handwerker = Nährstand/**demiurgoi**, 2) militärischer Stand (Kriegerkaste) der Wächter/**phylakes** = Wehrstand, 3) Lehrstand **archontes**/Philosophenherrscher
- AUSLESE DER STÄNDE Auslese nach Anlagen – für Herrschaft besonders charakterliche Anlagen und philosophische Neigung
- Dadurch daß jeder sich mit der Aufgabe und dem Gebiet beschäftigt, das ihm von Natur aus entspricht, ihm eigentümlich ist, wird aus der Stadt aus der Vielheit eine Einheit (423c-d)

3.1 Παιδεία

- Erziehung u Auslese (Stufengang)[fängt bei Einzelnen an: „Staat in uns“] → FÜR WÄCHTER:
- 1. erst **musische** Unterweisung in Literatur und Musik – sowie 2. Gymnastik (Rhythmik und Harmonie wichtig)

- **Literatur:** Dichtung aus Staat verbannt: in griechischer Polis hatte die Dichtung wirksame Realitätsinterpretation, diente der Selbstdarstellung der polis; für Platon Ablenkung von Intention der Erkenntnis, Dichter lügen; sie sind nur Nachbildner von Schattenbildern (602 c) Keine nachahmende und der Lust dienende Dichtung erlaubt, sondern nur Gedichte an Götter und zur Preisung großer Männer– alles auf ethische Nützlichkeit für Verwirklichung der Idee beurteilt, alles nach pädagogischen Nutzen für Erkenntnis gewertet: insofern monistisch und totalitär [Platon soll in seiner Jugend Tragödien gedichtet haben und sie unter dem Eindruck der Begegnung mit Sokrates verbrannt haben]
- **Musik** – bei Musik verschiedene Tonarten verschiedene ethische Wirkungen auf Charakter; wenn schlechte Wirkung → Einschränkung)
- also: bei Kunst nur nach pädagogischem Wert selektierte, „gereinigte“ Formen
- **Nur für Archontes (vollkommene Wächter) propädeutische/vorbereitende Wissenschaften für $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta$ /Philosophie/Ideenlehre: HARMONIELEHRE, ASTRONOMIE MATHEMATIK (Einübung in Gedanken der Objektivität, zum Sein hinführend, → phil Wissen (Dialektik, platonische Ideenlehre): reine Erkenntnis der Idee des Guten als das, was allem Erkennbarkeit/Einheit/Form/Tauglichkeit gibt**
- Einheit von Philosophie/Wissen und Macht: Philosoph der, der die Fundierung der Tugenden in Invarianz/Konstanz und Einheit der Ideen verstanden hat:
- (EXKURS: Platon ist dagegen, daß alle in Politik mitreden: antidemokratisches Gleichnis vom Staatsschiff: wenn Matrosen Führung des Schiffs übernehmen wollen und Schiffsherrn dazu überreden wollen, dann nennen sie den einen geschickten Steuermann, der ihnen dabei hilft und nicht jenen, der wahrlich von den Künsten eines Steuermann etwas versteht – Gegensatz zu athenischer Praxis, wo zwar z. B. bei Baufragen in Volksversammlung Architekt als Sachverständiger gefragt wurde, aber bei Politik jeder mitreden konnte – Problem bei Gleichnis: richtig, wenn Richtung der Fahrt bekannt, aber das erst mit allen zu diskutieren!)
- bei 2 oberen Ständen **Kein Privateigentum**, völlige Gemeinschaft in allem auch **Kinder- und Frauengemeinschaft** – um Egoismus zu verhindern, um zu verhindern, daß jeder statt seinem Platz im Staat einzunehmen und damit dem Ganzen und damit der Verwirklichung der Ideen auf Erden zu dienen (der Wahrheit=dem Guten), sondern egoistisch seine Privatinteressen verfolgt, die Harmonie verlorenght

3.2 Mikrokosmos-Makrokosmos-Vorstellung → Gerechtigkeit = das Seine tun

- dem Verhältnis der 3 Stände mit ihren je 3 Tugenden zugeordnet entsprechen 3 Seelenteile des Menschen

3 Stände	3 Tugenden	3 Seelenteil
Nährstand/demiurgoi	Sophrosyne=Besonnenheit/ Maßhalten	Epithymetikon/ begehrenderS
Wächter/phylakes	Tapferkeit Andreia	Thymoeides/muthafterS
Philosophenherrscher/ archonter	Sophia Weisheit	Logistikon/vernünftiger- philS

- Gerechtigkeit: im Staat wenn jeder das Seine tut (und Hierarchie zwischen 3 Teilen gesichert) und bei Seele auch (dort auch Führung des Logistikon) →
GERECHTIGKEIT = DAS SEINIGE TUN (ta heautou prattein, 433a8-9) d. h. in jeder Sphäre soll auf harmonische Verhältnis der natürlichen Unter- und Überordnung gesichert werden – über die Ideen wird äußere und innere HIERARCHIE metaphysisch begründet)
- → Verfallsgeschichte (wenn von Gerechtigkeit abweichend) Staatsformen: Demokratie am schlimmsten → Tyrannis. (Demokratie, Oligarchie, Tyrannis)#
- Ging also um institutionelle Voraussetzungen in einem Staatsmodell, die sichern, daß die Gesellschaft den aus der höheren Welt der Ideen abgeleiteten Prinzipien entspricht. Einheit, Ordnung und Harmonie der Ideen ihre Entsprechung in Einheit, Ordnung und Harmonie der Gesellschaft und diese wieder in Einheit, Ordnung und Harmonie des Einzelmenschen und seiner Seele findet.

VIII REDE DES SOKRATES: DIOTIMA-ERZÄHLUNG

- 1 **Vorbemerkung:** Sokrates stellt sich nun in ironischer Bescheidenheit verlegen; er will nach Agathons großartig schönen Hymnus erst nicht das Wort ergreifen, da er sich nicht auf schöne Worte verstehe, sondern nur auf schlichte Wahrheit; außer er darf auf seine Art reden – dies wird ihm erlaubt
- 2 **Vorgespräch** mit Agathon als Grundlage: Konsens über 3erlei (damit widerlegt er übrigens Agathons Thesen implizit)
 - i) Liebe nicht denkbar ohne ihr Objekt (d Begehrte),
 - ii) man liebt/begehrt nur das, woran man Mangel hat; so auch Eros (er begehrt ihm Mangelndes)
 - iii) da Eros das Schöne und Gute begehrt, kann er es selbst nicht sein → Das habe ihm Diotima, Priesterin aus Mantinea, gelehrt
- 3 Exkurs: **Warum Diotima in Mund gelegt**
Jetzt berichtet Sokrates das, was ihm Diotima, eine Priesterin aus Mantinea, im Gespräch berichtet habe. Auf seltsame Weise wird die indirekte Form der Berichterstattung ein weiteres mal gebrochen: Apollodoros erzählt, was ihm Aristodemos erzählt, der erzählt, was Sokrates erzählt, der erzählt, was ihr Diotima erzählte. Frage nach Anteil Platons ist hier noch schwieriger als bei den anderen Dialogen und denn dort von Sokrates vertretenen Thesen; Handelt es sich um eine Andeutung, daß die in Mysteriensprache vorgetragene Lehre ihm Platon fremd ist? oder steckt die Absicht dahinter, eine solche Lehre als unbeweisbar, mit dem Status von Mythen versehen darzustellen? Heißt dies, das man mit menschlicher Rationalität nichts genaues über das Mysterium der Liebe sagen kann, dies nur metaphorisch in die distanzierende Form eines Mythos, der einer geheimnisvollen Gestalt in den Mund gelegt wird, in Annäherung erkennen zu können? Vielleicht will sich Platon überhaupt von den Mythen über Götter und Geister distanzieren, diese nur als Metapher, als Gleichnisse für eine andere höhere Wirklichkeit gelten lassen. – Jetzt aber zu Diotimas Erzählung über den Eros – Wir hörten schon, daß der Eros das Gute und Schöne nicht besitze, da er es sonst nicht anstreben, begehren müßte.
- 4 GUTES UND SCHÖNES = KALAGATHIA

Interessanter Weise wird hier übrigens das Gute und Schöne fast synonym gebraucht, zumindest aber in enger Verbindung gedacht. Im Griechentum gab es den Begriff der KALAGATHIA von kalos schön und agathos gut, sozusagen die Schöngutheit als Bezeichnung für einen edlen, hervorragenden Mann, der so ist, wie er sein soll: Die äußere Schönheit, Anmut und Harmonie seiner Handlungsweise korrespondiert zu ihrer Qualität auch im sittlichen Sinne (wobei gut nicht nur als moralisch gut zu verstehen ist). Die Einheit des Äußeren und des Inneren ist hier mitgedacht. Man sagt ja auch im Deutschen: „Das ist schön von Dir“ – und meint damit auch die Güte einer Handlung. Besonders bei Schiller wird ja auch das Ideal der Einheit von Anmut und Tugend wiederbelebt. Wir reden heute ja noch – eher floskelhaft – von dem Schönen und Guten; fast negativ aber im Gebrauch der Floskel: „Das ist ja schöne und gut, aber...“ – Zurück aber zu Diotima, vergessen wir aber nicht dies zutiefst griechische Ideal der Einheit von Ethik und Ästhetik (ein FAZ-Artikel war übrigens kürzlich überschrieben: „Ohne Ethik ist Ästhetik nur Kosmetik“ – ganz platonisch gedacht).

5 EROS als MITTLERES

Wesen d Eros:

- a) Diotima zufolge sei der Eros an sich weder gut noch schön, sondern ein Mittleres zwischen gut u schlecht, schön u häßlich
- b) Er sei damit auch kein Gott, sondern ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, ein Daimon – im Sinne von Geist, hier nicht wie im Deutschen Wort „Dömon“ nur als böser Geist.
- c) Es folgt zur Erläuterung die Geschichte seiner wahren Herkunft: Eros als Kind von Poros (Erwerbstrieb), dem Sohn der Metis (Weisheit), und Penia (Armut, Mangel), – als Begleiter der Aphrodite werde er dargestellt, da er beim Fest anlässlich der Geburt Aphrodites geboren wurde, nach dem Essen sei Penia, die Armut bettelnd zur Tür, Poros war betrunken eingeschlafen, da legte sie sich zu ihm, um Eros zu empfangen (als gleichsam eine weibliche Vergewaltigung)
- d) Eros sei ein großer Philosoph, denn auch die Philosophie (wörtlich Liebe zur Weisheit) sei ein Mittleres, die Mitte zwischen Unwissenheit und (göttlicher) Weisheit- Über den Eros heißt es also:

Von seinem Vater her aber stellt er wiederum dem Schönen und Guten nach, ist mannhaft, verwegen und beharrlich, ein gewaltiger Jäger und unaufhörlicher Ränkeschmied, der stets nach der Wahrheit trachtet und sie sich auch zu erwerben versteht, ein Philosoph sein ganzes Leben hindurch, ein gewaltiger Zauberer, Giftmischer und Sophist; und weder wie ein Unsterblicher ist er geartet noch wie ein Sterblicher, sondern an demselben Tage bald blüht er und gedeiht, wenn er die Fülle des Erstrebten erlangt hat, bald stirbt er dahin; immer aber erwacht er wieder zum Leben vermöge der Natur seines Vaters; das Gewonnene jedoch rinnt ihm immer wie-der von dannen, so daß Eros weder Mangel leidet noch auch Reichtum besitzt und also vielmehr zwischen Weisheit und Unwissenheit in der Mitte steht. Es verhält sich nämlich damit folgendermaßen: Keiner der Götter philosophiert oder begehrt weise zu werden, denn sie sind es bereits; auch wenn sonst jemand weise ist, philosophiert er nicht. Ebenso wenig philosophieren wiederum die Unverständigen, noch begehren sie weise zu werden. Denn das eben ist das Verderbliche am Unverstand, daß man, ohne schön, gut und verständig zu sein, dennoch sich selber genug dünkt. Wer nun nicht glaubt, bedürftig zu sein, der begehrt auch dessen nicht, wessen er nicht zu bedürfen glaubt. Wer sind denn also, Diotima, fragte ich, die Philosophierenden, wenn es doch weder die Weisen noch die Unwissenden sind? Das ist doch nun wohl auch einem Kinde klar, erwiderte sie, daß es die zwischen beiden in der Mitte Stehenden sind, und zu ihrer Zahl gehört nunwiederum auch Eros. Denn gewiß zählt doch die Weisheit zu dem Allerschönsten; die Liebe aber ist auf alles Schöne gerichtet: folglich ist Eros ein Philosoph; als Philosoph aber steht er in der Mitte zwischen einem Weisen und einem Unwissenden. Ursache auch hiervon ist ihm seine Geburt: denn erstammt von einem weisen und erfindungsreichen Vater, aber von einer unweisen und ungeschickten Mutter.“ (Symposion 203/4)

Hier sieht man: das Schöne wird plötzlich mit dem Wissen verbunden, die Weisheit sei das Schönste: wir haben hier die klassische Trias: Das Wahr, Schöne, Gute – und dies sei eigentlich eins; nach ihm zu streben lehre uns der Eros.

Bei der weiteren Argumentation wird nun auch wieder das Schöne durch das Gute ersetzt: das Gute zu besitzen macht glücklich, der Besitz des Guten sei gleichbedeutend mit Glück. Da Gute und damit das Glück zu begehren sei allen gemeinsam. So seien alle von diesem Begehren, also vom EROS beseelt. Der Sprachgebrauch sei aber ein anderer, nur die Verliebten oder die Liebenden, haben den Eros, die Liebe, so sagt man. Wie das?

Das sei wie bei anderen Begriffen, wo man es den Begriff im engeren und im weiteren Sinne gebe. Poiesis heißt griechisch Schaffen, alle Künstler, die ja immer was schaffen, müßten Poeten heißen – doch normalerweise nennt man nur einige so. So auch beim Eros: Jedes Verlangen nach dem Guten und damit dem Glück ist eigentlich EROS. Aber man nennt nur jene Liebende, diesen Ziel in einer ganz bestimmten Richtung nachstreben.

Es bleibt also dabei: Ziel des EROS im weiten und damit eigentlichen Sinne ist der Besitz des Guten und zwar für immer

6 EROS ALS BEGIERDE IM SCHÖNEN ZU ZEUGEN – KÖRPERLICH OD SEELISCH – EROS ALS SUCHE NACH UNSTERBLICHKEIT

Nun kommt eine Definition des EROS: „Es ist eine Fortpflanzung, ein Zeugen, eine Geburt im Schönen am Leibe wie an der Seele“ 206b– im Sinne der physischen Liebe ist dies ja ganz klar: man sucht schöne Körper zum Zwecke der Fortpflanzung; wie steht das mit der vorigen Definition in Verbindung: Eros als Streben nach dem ewigen Besitz des Guten – Ewigkeit ist nur durch Unsterblichkeit möglich, Unsterblichkeit kann der Mensch aber nur indirekt erreichen, indem er etwas schafft, sozusagen zeugt, was ihn überdauert: ein Kind oder ein Werk (der Kunst oder des Geistes); dies sieht man daran, daß die Menschen in ihren Taten, auch den kriegerischen Heldentaten eines Achill immer nach unsterblichem Ruhm streben.

Neben der körperlichen Zeugung gibt es die seelische, man sucht andere schöne Seelen, mit denen man sich in edler Freundschaft verbinden kann um das der Seele gemäße – nämlich Klugheit und alle anderen Tugenden – hervorzubringen.

(sie MAIEUTIK von Sokrates: Helfen beim Gebären von schönen Gedanken als seine Aufgabe; Hilfe durch Fragen, Prüfen, Diskutieren im Dialog)

7 PÄDAGOGISCHE STUFENLEITER ZUM UR-SCHÖNEN (IDEE DES SCHÖNEN)

Die je nach dem Objekt verschiedenen Formen der Liebe verbinden sich zu einer Art Stufenleiter, die dem Menschen immer weiter empor bis zu dem Allerhöchsten bringt.

- i) erst liebt man einen schönen Körper
- ii) dann entdeckt man in den verschiedenen schönen Leibern die eine gemeinsame Schönheit, so dass man sie alle liebt
- iii) weiter erkennt man, daß die seelische Schönheit höher als die körperliche ist und liebt eine schöne Seele, mit der zusammen man schöne Reden und Gedanken hervorbringt, zeugt.
- iv) durch diese sieht er das Schöne in den Bestrebungen der Menschen und in ihren Gesetzen
- v) davon ausgehend erkennt er das Schöne in den Wissenschaften

Man sieht in den Stufengang eine klare Wertung: das geistige ist höher als das körperliche, das allgemeine ist höher als die je einzelnen; das Schönste ist hier sozusagen der Gipfel der Abstraktion :der höchste in sich einheitliche Wert als Spitze der Hierarchie des Schönen (das zugleich das Gute und Wahre ist)

Es geht bei dieser Betrachtung der Liebe um die stufenweise Erweckung d Menschen zu phil Betrachtungsweise, d v Liebe zu schönem Körper bis zu Schau d Ewigschönen u Unvergänglichen führt; damit wahre Glückseligkeit u Unsterblichkeit verbunden. Das klingt fern. Aber denken Sie einmal nach:

- ↗ Haben sie noch niemals bei Anblick erhabenen Schönen – ob in Kunst, in der Natur oder in ein schönem menschlichen Gesicht – dahinter etwa anderes, nicht Sichtbares, nicht Vergängliches geahnt – eine göttliche, unsterbliche Idee der Schönheit als ein höchster Wert)

8 DAS UR-SCHÖNE (IDEE DES SCHÖNEN) – IDEENLEHRE

Hier kommen wir nun zum Gipfel der Stufe und auch zum höchsten von Platons Philosophie: die Ideenlehre; die Idee als in sich einheitliche, geistige Begründung der irdischen Vielheit. In diesem Fall die Idee des Schönen, durch die alles, was wir für schön halten, schön ist. DIE Schönheit, die die schönen Dinge empfangen haben und die diese Dinge begehrenswert, liebenswert, erotisch macht.

ZITAT: BEIERWALTES

Die Liebe also führt uns zum höchsten, was für den Menschen möglich ist: die geistige Schau des Schönen an sich. Sie ist ein großer Philosoph, so haben wir gehört, sie führt uns gar zu Tugend, zur Erfüllung, zum höchsten Wert.

Hinter endet Sokrates großartige Rede: Durch die Überbietung mittels der Erzählung des Sokrates wurden übrigens die anderen Reden in ihrer zwar Wahrheit relativiert, aber als einseitige Annäherungen an die Wahrheit nicht ohne – eben relativen – Wert gelassen.

1 Platon und die Sophisten

- i THESE = „gut Leben [ist] mit dem gerecht und sittlich Leben einerlei“
 - ii Zeiten des Umbruchs (Athen des 5. Jahrhunderts): Perserkriege (Machtzuwachs und Selbstbewußtsein) und Demokratie (neuer Pluralismus statt unhinterfragte Tradition, alle können mitreden)
 - iii Sophisten: Rhetoriklehrer, die nach Athen strömten, um Jünglingen Macht der Rede als Vor. dem-pol Macht zu vermitteln, mit rhetorTricks und logKniffen
 - iv → Nomos-Physis-Debatte [s.DateiPlaton]
- Nomos-Physis-Debatte: Was ist Nomos (Sitte, Satzung, Konvention), was gilt von Natur aus, was ist von Natur aus so und so (physis): scheinbar Naturgegebene Sitteals bloße zufällige Konvention entlarvt →
 - Relativismus, Subjektivismus: „Der (jeweilige) Mensch ist das Maß aller Dinge“ (SophistProtagoras) → keine verbindliche Form vorbildlichen Lebens, nur zynische a-moral Regeln wie Macht u Genuß zu steigern
- v Sophisten: Recht des Stärkeren, Leben der Lust, Gerechtigkeit in Wirklichkeit das dem Mächtigen nützliche, Relativismus: Es gibt keine verbindlichen moralNormen für das richtige Leben, Gutes Leben = Leben der Lust (Hedonismus)
 - vi Sokrates/Platon: „immer jucken, immer kratzen – höchstes Glück“

Gegen These des Kallikles (in „Gorgias“): Angenehm = Glücklich = Gut], indem er absurde Konsequenzen zeigte: Wenn Leben der Lust heißt, nicht Begierden zügeln, sondern sie groß wie möglich werden lassen und dann die Macht/Möglichkeit haben, sie zu befriedigen, dann Leben eines mit Krätze, der sich immer kratzen kann, das beste.

Sokrates: ... Die Begierden, meinst du, soll man nicht zügeln, wenn man ein Mann sein will, wie er sein soll; man muß sie so mächtig als möglich werden lassen und ihnen, woher auch immer, Befriedigung bereitet, und das sei die Tugend?

Kallikles: Ja, das meine ich.

Sokrates: Also gelten die, welche nichts bedürfen, mit Unrecht für glücklich?

Kallikles: So wären ja die Steine und die Toten am glücklichsten. [...]

Sokrates: Schön, mein Bester. Fahre nur fort, wie du begonnen hast, und laß dich ja nicht einschüchtern! Ich, scheint es, darf aber auch nicht schüchtern sein. Nun sage mir zunächst: Wenn jemand die Krätze hat und es juckt ihn und er kann sich in Fülle jucken und sein ganzes Leben mit Jucken zu – bringen, - heißt das auch glücklich leben? [Platon: Gorgias]

vii Platon: Unrecht tun schlimmer als Unrecht leiden

Genauso gegen These, daß ein ungerechtes und unmoralisches Leben dennoch (oder gerade deswegen) ein glückliches Leben sein kann – mit provozierender Gegenthese:

„**Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun**“ (Gorgias 477a). und meint damit auch besser im Sinne der gleichsam egoistischen Zuträglichkeit. Denn das sittlich Gute wird das wertvollste in einem, die Seele, fördern, das sittlich Schlechte ihr schaden.. Die Gerechtigkeit ist die spezifische Tugend der Seele wie die Schärfe Tugend des Messers. Hier sieht man, daß mit Tugend – grch. „arete“ – nicht etwas rein Moralische gemeint ist. „Arete“ heißt eigentlich „Bestheit“, d. h. die (Vor-)Trefflichkeit, die Tauglichkeit von etwas zu dem im eigenen, seinem Wesen entsprechenden Zweck. Das Verderben oder der Untergang eines Dings ist die Abwesenheit dieser Qualität. Ohne Gerechtigkeit geht die Seele zugrunde. Der Mensch ist aber ein vornehmlich geistiges Wesen und ist – falls seine Seele ihre Funktion somit schlecht erfüllt, wie ein stumpfes Messer – in gewissem Sinn krank und kann so auch nicht glücklich sein. Tugend ist Gesundheit der Seele und Untugend/Ungerechtigkeit eine Krankheit – und wer ist schon als Kranker glücklich? **MORAL und GLÜCK sind insofern identisch**, Gutes tun im wohlverstandenen Eigeninteresse]

viii Für Platon Tugend = Glück

Frage des Unterschieds zwischen: GUTES FÜR MICH – ALLG/SITTLICH GUTES, RECHTES: Gleichsam prästabilierte, von vornherein feststehende Harmonie zwischen individuell und allgemein Guten (für alle), zwischen „gut“ im Sinne egoistischer Nützlichkeit: „gut für mich“ und ethisch gut, gut an sich. Da man 1) bei bösen Handlungen seiner Seele schadet (Sokrates betont Sorge um die Seele) επιμελεια της ψυχης, Απολογία), was immanent schlecht für einen, weil sie das Wesentliche am Menschen ist (geistig-sittliches nicht sinnliches Wesen) [siehe oben] und 2) wegen Folgen im Jenseits. weil Bestrafung der unsterblichen Seele nach Tod (Mythos)

„»Wie, bester Mann, als ein Athener aus der größten und für Weisheit und Macht berühmtesten Stadt, schämst du dich nicht, für Geld zwar zu sorgen, wie du dessen aufs meiste erlangest, und für Ruhm und Ehre; - für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, daß sie sich aufs beste befinde, sorgst du nicht, und hierauf willst du nicht denken?« [Platon: Apologia.]

Denn nichts anderes tue ich, als daß ich umhergehe, um Jung und Alt unter euch zu überreden, ja nicht für den Leib und für das Vermögen zuvor noch überall so sehr zu sorgen als für die Seele, daß diese aufs beste gedeihe, zeigend, wie nicht aus dem Reichtum die Tugend entsteht, son-dern aus der Tugend der Reichtum und alle andern menschlichen Güter insgesamt, eigentümliche und gemeinschaftliche.[Platon: Apologie

ix Für Platon Tugend (= Glück) = Wissen (lehrbar)

- Für Platon war Tugend eine Art Wissen, sie war genauso lehrbar wie jede Wissenschaft, hing nur von der richtigen Erkenntnis ab. Wenn man nur richtige Erkenntnis gewonnen hat, wird man automatisch das – ethisch – richtige tun. Wissen was die Gerechtigkeit ist und gerecht sein, sind identisch.
- „**Niemand tut freiwillig unrecht**“ (u.a. Pol. II 382a)– diese gewagte Behauptung Platons leitet sich aus diesem Denken ab.
- Wenn das Rechte wirklich erkannt, dann auch notwendigerweise getan. Untugend Art des Irrtums über das Wirklich gute. Voraussetzung:
- Man macht automatisch das für gut gehaltene, man erstrebt das für erstrebenswert gehaltene.
- Wenn man das Gute weiß tut man es auch – Problem von Willensschwäche taucht nicht auf, von Motivation, von „Geist willig, Fleisch schwach“. Denn anscheinend erkannte Idee genug Attraktion um – wenn erst richtig erkannt - handlungsbestimmend zu sein
- Das Wissen, das Platon meinte, ist nicht das praktische Erfahrungswissen, sondern ein theoretisches Prinzipienwissen: Man muß philosophisch die Prinzipien alles Seins erkannt haben – erst dann hat man den richtigen Maßstab für das gute Leben (individuell und kollektiv-politisch). Und diese Prinzipien sind jenseits der sinnlichen Erscheinungswelt, sie gehören einer rein geistigen, jenseitigen Welt an – der Welt der „IDEEN“, d.h. der über den Dingen selbständig existierenden Begriffe, die die Welt, wie wir sie erkennen erst begründen, ihr Einheit und Ordnung geben.

x Staatsmodell: Gutes Leben ist Leben nach der Vernunft bzw. staatliches Leben unter der Herrschaft der Vernünftigen

- Auf dieser These aufbauend entwirft Platon auch ein Staatsmodell, in dem Philosophen herrschen, da sie dWelt der Ideen gesehen haben und damit einzig die richtigen Leitsterne für das gute Leben haben.
- Es gibt eine natürliche Ordnung der Welt: Die Vernunft regiert über Wille und Triebe. Diese Ordnung sollte im Menschen realisiert werden, wenn er ein gutes Leben führen will. Jene Menschen mit zu schwacher Vernunft, die nicht zur philosophischen Prinzipienkenntnis fähig sind, müssen die Tugend des Maßhaltens entwickeln, und sich bescheiden in eine dienende und gehorchende Rolle den Weisen gegenüber fügen.

- „Gerechtigkeit“ ist die Kardinaltugend des Individuums wie des Staates; sie besteht darin: „das Seine, das einem zukommende zu tun“. Die Begierden müssen im Menschen ihrer natürlichen Rolle als der Vernunft dienende gerecht werden, wie die Menschen, die sich stärker durch Gefühle und Triebe leiten lassen, ihren natürlichen Platz als Diener der Weisen einnehmen müssen.
- Die Herrschaft der Vernunft sowie Ordnung, Hierarchie und Harmonie als Grundprinzipien sind nach Platon für das richtige Leben leitend

xi Platon: statt unhinterfragter Tradition/Konvention (NOMOS) oder sophistischer Beliebigkeit natürliche Ordnung (PHYSIS) aus VERNUNFT (EIDOS)

3.2.1 Allgemeiner Sprachgebrauch[Bearbeiten]

In der [altgriechischen Sprache](#) dient das Adjektiv ἀγαθός *agathós* ‚gut‘ im allgemeinen Sprachgebrauch zur Bezeichnung des Umstands, dass eine Person oder Sache für eine Aufgabe oder einen Zweck hervorragend tauglich ist. So ist etwa bei [Homer](#) ein im Kampf tüchtiger Krieger *agathos*.^[5] Das Wort bezeichnet eine hohe Qualität, die Wertschätzung findet und eine entsprechende Emotion auslöst. Das Wort σπουδαῖος *spoudaíos* ‚tüchtig, vorzüglich, vortrefflich‘ wird oft im selben Sinne wie *agathos* verwendet. Das [substantivierte Neutrum](#) τὸ ἀγαθόν *to agathón* bedeutet sowohl „das Gute“ als auch „das Gut“.^[6]

Ob eine Person gut ist, erkennt man an ihrem „Werk“ (*érgon*), das heißt an der Qualität ihrer Leistungen oder Produkte. Aus der Sicht anderer ist jemand gut, weil er etwas für sie Nützliches leistet; das Gute ist eng mit dem Nützlichen verbunden. Die Eigenschaft eines Menschen, die bewirkt, dass er als gut bezeichnet werden kann, ist seine „Tüchtigkeit“ (*areté*).

Mit *agathos* und *arete* waren ursprünglich nur die Vorstellungen von Tauglichkeit, Leistungsfähigkeit, Erfolg und Nützlichkeit verbunden, eine moralische Qualität gehörte nicht notwendigerweise dazu. Erst unter dem Einfluss der Philosophie wurde aus *arete* moralische Tugend und erhielt *agathos* die spezielle Bedeutung „sittlich gut“, wobei die Nützlichkeit als [Konnotation](#) erhalten blieb.^[7] Das Gute wurde in einen engen Zusammenhang mit dem Schönen gestellt, die Verbindung beider in einer Person entsprach dem Ideal der *Kalokagathia* (wörtlich „Schönheit und Gutheit“).

Die [Sophisten](#), die in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. als Vermittler von Bildung hervortraten, gingen von der vorherrschenden Vorstellung über das Gute aus. Sie fassten es als das auf, was allgemein als erstrebenswert gilt und demjenigen, der es erlangt, Befriedigung verschafft. Dabei dachte man gewöhnlich an Erfolg, der sich in Ruhm, Macht und Reichtum zeigt.

In der lateinischen Sprache wurden die Wörter *bonus* („gut“) und *bonum* („das Gute“, auch „das Gut“) analog zu den griechischen Wörtern *agathos* und *to agathon* verwendet. Auch hier ging es im ursprünglichen und allgemeinen Sprachgebrauch um Tauglichkeit, Nützlichkeit und Tüchtigkeit, in der Philosophie speziell um das sittlich Gute. Die römischen Denker übernahmen zahlreiche Konzepte griechischer Philosophen und wandelten sie bei Bedarf ab. An die Stelle der engen Verbindung des Guten mit dem Schönen, die im griechischen Ideal der *Kalokagathia* zum Ausdruck kam, trat bei den Römern die von [Cicero](#) initiierte Verbindung des Guten mit dem Ehrenhaften (*honestum*).^[8]

3.2.2 Sokrates[Bearbeiten]

Sokrates, der die Sophistik bekämpfte, wandte sich gegen das Verständnis der Sophisten, nach dem das Gute keinen objektiven Inhalt hat, sondern nur durch subjektive Ziele und gesellschaftliche Normen bestimmt wird. Stattdessen forderte er dazu auf, nach einer allgemeingültigen Definition dieses Begriffs zu suchen; er fragte, was das Gute an und für sich ist. Er erhob aber nicht den Anspruch, selbst eine voll befriedigende, unanfechtbare philosophische Definition gefunden zu haben, sondern trug nur die Teilergebnisse vor, die seine Suche erbracht hatte. Da er keine Schriften hinterließ, ist seine Auffassung nicht genau bekannt. Die Ansichten des historischen Sokrates lassen sich nur indirekt aus den Quellen erschließen, vor allem aus den fiktiven, literarisch gestalteten **Dialogen** seines Schülers **Platon**. Der dort als Sprecher auftretende „platonische Sokrates“ ist allerdings nur eine literarische Gestalt, deren Verhältnis zum historischen Sokrates unklar ist.^[9]

3.2.3

3.2.4 Platon[Bearbeiten]

3.2.4.1 Ansätze zur Begriffsbestimmung[Bearbeiten]

Mit Platon beginnt die systematische Auseinandersetzung der abendländischen Philosophie mit der Frage nach dem Guten. Er hat sich eingehend mit ihr befasst. Allerdings wird das Verständnis seiner Position durch den Umstand, dass er keine Lehrschriften verfasste, behindert. Als Autor von Dialogen ließ er die Gesprächspartner verschiedene Auffassungen vertreten und verzichtete bewusst darauf, eine eigene Lehrmeinung vorzutragen und als solche zu kennzeichnen. Er überließ das Fazit dem Leser. Dennoch lässt sich den Dialogen indirekt entnehmen, wie er über das Gute dachte. Er verstand darunter zwar, soweit es um menschliches Handeln geht, das moralisch Gute, grenzte dieses aber nicht wie moderne moralphilosophische Ansätze vom Vorteilhaften und von der eigenen Glücksmehrung des Handelnden ab. Eine **Pflichtethik**, die Handlungen unabhängig von ihren Konsequenzen beurteilt, kannte er nicht.^[10]

In den Dialogen erörtern die Gesprächspartner verschiedene Bestimmungen des Guten. Mehrfach befassen sie sich dabei mit der damals offenbar verbreiteten Meinung, das Gute bestehe in der Lust. Diese Bestimmung wird als widersprüchlich verworfen, da niemand bestreitet, dass es auch schlechte Lüste gibt. Auch als Einsicht lässt sich das Gute nicht definieren, denn damit kann nur eine auf es selbst bezogene Einsicht gemeint sein, wodurch die Definition zirkulär wird.^[11]

Die in den Dialogen für sinnvoll befundenen Ansätze sind teils **relational**, indem sie das Gute nach seinem Verhältnis zum Menschen, der es erstrebt, bestimmen, teils gehen sie von objektiven Merkmalen aus, die dem Guten zugewiesen werden. Relational definierte Platon das Gute als das, was zur **Eudaimonie** führt. Unter Eudaimonie verstand er eine gute, gelungene Lebensführung und den damit verbundenen Gemütszustand. Der Begriff wird gewöhnlich ungenau mit „Glück“ oder „Glückseligkeit“ übersetzt; es handelt sich aber nicht um ein Gefühl.^[12] Dass jeder Mensch in seinem Leben Eudaimonie verwirklichen will, war für Platon selbstverständlich. Er betonte, dass jede **Seele** das Gute anstrebe, wenn auch häufig aus

Unwissenheit auf verfehlte Weise. Während man sich bei einzelnen Gütern wie dem Gerechten oder dem Schönen oft mit dem bloßen Anschein zufriedengebe, werde das Gute immer als solches begehrt; ein scheinbares Gutes könne niemand befriedigen.^[13]

Eine zentrale Rolle spielt in Platons Philosophie die nichtrelationale Bestimmung des Guten. Nach seinem Verständnis muss das Gute vollkommen sein, es darf keinerlei Mangel aufweisen, denn anderenfalls wäre es zumindest in einer bestimmten Hinsicht nicht gut. Demnach kann das schlechthin Gute nicht in den notwendigerweise unvollkommenen Gestaltungen der Sinneswelt zu finden sein, sondern nur in einem andersartigen, seiner Natur nach vollkommenen Bereich. Das ist die Welt der „platonischen Ideen“, von der Platons *Ideenlehre* handelt. Das Gute in seiner Vollkommenheit – im Gegensatz zu einzelnen Gütern und Erscheinungsformen des Guten – ist die Idee des Guten. Die Ideenlehre besagt, dass die sinnlich wahrnehmbare Welt dem nur gedanklich erreichbaren (*intelligiblen*) Bereich der Ideen nachgeordnet ist. Die Ideen sind reale, eigenständig existierende, unveränderliche Urbilder, die Sinnesobjekte deren Abbilder. Die Existenz und Beschaffenheit der Abbilder ist auf die Urbilder zurückzuführen. Das überzeitliche *Sein* der Ideen ist das Sein im eigentlichen Sinne. Den veränderlichen und vergänglichen Sinnesobjekten hingegen kommt nur ein bedingtes und damit unvollkommenes Sein zu, das sie den Ideen verdanken. Ihre Eigenschaften spiegeln das Wesen der Ideen; beispielsweise bildet sich in einem gerechten Menschen die Idee des Gerechten ab, in einem schönen Körper die Idee des Schönen. Somit ist ein Mensch (relativ) gut, wenn und solange sich die Idee des Guten in ihm abbildet. Alles, was gut ist, verdankt diese Eigenschaft der Idee des Guten, an der es in höherem oder geringerem Maße „Anteil hat“ („*Metexis*-Lehre“).

Nähere Ausführungen über seine nichtrelationale Bestimmung des Guten machte Platon in seinem öffentlichen Vortrag *Über das Gute*, dessen Text nicht überliefert ist; über den Inhalt liegen nur spärliche Angaben vor. Nach der Darstellung des *Aristoteles* argumentierte Platon in dem Vortrag mathematisch und astronomisch und bestimmte das Gute als „*Eines*“ (*hen*); den Gegensatz zur Einheit dieses Einen bildete für ihn die „unbestimmte Zweiheit“ (*aóristos dyás*).^[14]

Zu den Merkmalen des Guten gehört bei Platon seine ordnungsstiftende Funktion. Die Idee des Guten ist das Ordnungsprinzip schlechthin, das die Vielheit strukturiert und damit – soweit möglich – in der Vielheit Einheit verwirklicht. Sie wirkt der Tendenz der vielen Einzeldinge zur Zerstreung ins Grenzenlose und Unbestimmte entgegen. In der Ordnung (*táxis*) und Wohlgefüghtheit von Phänomenen zeigt sich deren Gutheit, die ihnen von den jeweils beteiligten Ideen vermittelt wird. Die innere Ordnung der Dinge ist die Ursache von deren Tauglichkeit oder Vortrefflichkeit sowie der in ihnen wahrnehmbaren Harmonie.^[15] Im Dialog *Philebos*, der vom Guten für den Menschen handelt, wird das „gemischte“ Leben, in dem Vernunft und Lust ihren angemessenen Platz einnehmen, als das gute Leben bestimmt. Das Maß (*symmetría*) ist der Faktor, der in erster Linie bestimmt, ob eine Mischung gut ist. Damit hängt der Schönheitsaspekt des Guten zusammen; im Dialog *Timaios* wird festgestellt, alles Gute sei schön und das Schöne könne nicht ohne das Maß sein.^[16]

3.2.4.2 Ontologische Einordnung [\[Bearbeiten\]](#)

Gegenüber den anderen Ideen nimmt die Idee des Guten eine Sonderstellung ein. *Ontologisch* ist sie ihnen allen übergeordnet, das heißt, sie hat in der Hierarchie der seienden Dinge den

höchsten Rang. So wie die Ideen den Sinnesobjekten ihr Sein verleihen, verleiht die Idee des Guten allen anderen Ideen deren Sein. Nur durch Teilhabe an ihr sind die anderen Ideen gut und damit wertvoll. Somit ist die Idee des Guten das höchste Prinzip und die Ursache des Seins und der Gutheit von allem.^[17]

Die Frage, ob für Platon die Idee des Guten zusammen mit den anderen Ideen den Bereich des wahren Seins ausmacht oder ob sie diesem Bereich übergeordnet, also „seinstranszendent“ ist, ist in der Forschung sehr umstritten. Die Forschungskontroversen drehen sich hauptsächlich um eine Stelle in Platons Auslegung seines *Sonnengleichnisses*, wo festgestellt wird, das Gute sei „nicht die *Ousia*“, sondern „jenseits der *Ousia*“ und übertreffe sie an Ursprünglichkeit^[18] und Macht.^[19] Der Begriff *Ousia* (wörtlich „Seiendheit“) wird gewöhnlich mit „Sein“ oder „Wesen“ übersetzt; bei Platon kommen beide Bedeutungen vor. Strittig ist, welche Bedeutung hier vorliegt und ob „jenseits der *Ousia*“ im Sinne einer absoluten *Transzendenz* zu verstehen ist.^[20]

Nach der Interpretation einer Reihe von einflussreichen Philosophiehistorikern wird hier behauptet, die Idee des Guten sei dem unwandelbaren und vollkommenen Sein der rein geistigen Wirklichkeit übergeordnet, also in Bezug auf dieses vollendete Sein transzendent. Die Idee des Guten unterscheidet sich nach dieser Auffassung von allen anderen Ideen prinzipiell dadurch, dass sie zwar anderem Sein verleiht, aber selbst nicht dem Bereich des Seins angehört, sondern diesen übersteigt. Da sie der Grund des Seins aller anderen Ideen ist, verdankt der Bereich, dem diese Ideen angehören, ihr seine Existenz. Als Ursache dieses gesamten Bereichs kann sie ihm selbst nicht angehören, sondern muss ontologisch oberhalb von ihm verortet werden; sie ist „überseiend“.^[21]

Manche Forscher folgern hieraus, das im *Sonnengleichnis* thematisierte Gute sei – wie schon die antiken *Neuplatoniker* meinten – mit dem „*Einen*“ gleichzusetzen, das in Platons Dialog *Parmenides* behandelt wird und im Neuplatonismus das seinstranszendente absolute Prinzip ist.^[22]

Der Gegenmeinung zufolge hat Platon die Idee des Guten zwar scharf von den übrigen Ideen abgegrenzt und ihr eine einzigartige Vorrangstellung zugewiesen, aber sie innerhalb des Bereichs des überzeitlichen Seins der Ideen verortet. Demnach handelt es sich nicht um ein „Übersein“, sondern nur um ein besonderes Sein, das sich vom Sein der anderen Ideen unterscheidet.^[23] Zugunsten dieser Deutung lassen sich eine Reihe von Äußerungen Platons anführen, die zeigen, dass er es – zumindest aus einer bestimmten Betrachtungsperspektive – für legitim hielt, das Gute in den Bereich des Seins einzuordnen. Beispielsweise nannte er es „das Seligste des Seienden“ und „das Glänzendste des Seienden“.^[24]

Rafael Ferber glaubt, zwischen der Behauptung der Seinstranszendenz im *Sonnengleichnis* und den Stellen, an denen das Gute als Seiendes aufgefasst wird, bestehe ein von Platon gewollter Widerspruch, der dem Leser zeigen solle, dass die Idee des Guten nicht widerspruchsfrei sprachlich darstellbar sei. Da diese Idee auch das Denken transzendiere, gerate dieses hier in ein unvermeidliches *Paradox*.^[25] *Theodor Ebert* hingegen folgert aus der Struktur des *Sonnengleichnisses*, die Idee des Guten sei dem Denken ebenso zugänglich wie die Sonne der Sehkraft. Somit habe Platon sie nicht für denktranszendent gehalten. Er habe ihr auch keine

Seinstranszendenz zugeschrieben, denn mit der Ousia, von der er sie abgrenzt, sei nur das Wesen der Erkenntnisobjekte gemeint, nicht das Sein.^[26]

Gerhard Seel vertritt eine Deutung von Platons Verständnis des Guten, wonach nur etwas, was aus **Relationen** besteht, als „gut“ bezeichnet werden kann, und zwar nur insoweit es aus Relationen besteht. Nach Seels Hypothese ist die Idee des Guten nicht seinstranszendent. Sie ist die Idee der logischen Prinzipien, nach denen die intelligible Welt strukturiert ist.^[27]

3.2.4.3 Die Erkenntnis der Idee des Guten [Bearbeiten]

Die zentrale Stellung der Idee des Guten in der Ideenlehre hat auch Konsequenzen für Platons **Erkenntnistheorie**. Dieser zufolge wird alles menschliche Wissen erst dadurch nützlich und vorteilhaft, dass ein korrekter Bezug zur Idee des Guten hergestellt wird. Nur dieser Bezug ermöglicht echtes Wissen, das nicht von ungeprüften Annahmen ausgeht, sondern von der Kenntnis der wahren Ursache aller Dinge, auf die es sich bezieht. Beispielsweise verleiht die Idee des Guten allen **Tugenden** Funktion und Zweck. Daher kann man eine Tugend nur dann völlig verstehen und insofern auch wahrhaftig, wenn man weiß, inwiefern sie gut ist.^[28]

Daraus ergibt sich, dass die Erkenntnis der Idee des Guten das eigentliche Ziel des philosophischen Erkenntnisstrebens sein muss. Allerdings hob Platon hervor, dass solche Einsicht schwer zu erlangen sei; der Weg zu ihr sei weit und mühevoll.^[29] Es gehe hier um die „größte Lektion“, das „am meisten zu Lernende“ (*mégiston máthēma*).^[30] Der platonische Sokrates erhebt nicht den Anspruch, er selbst habe das Ziel schon erreicht. Er betont seine Unwissenheit und stellt seine Auffassung über das Gute als bloße Meinung dar.^[31]

Trotz der außerordentlichen Schwierigkeit dieser Aufgabe ging Platon von der prinzipiellen Erkennbarkeit der Idee des Guten aus. Er meinte, ein Philosoph könne bei ihr „ankommen“ und damit das Endziel der philosophischen Suche erreichen. Wem dies gelinge, der erschließe sich damit den Zugang zu einem umfassenden Wissen, das ihn für eine Führungsrolle im Staat qualifiziere. Das Ankommen bei der Idee des Guten fasste Platon zwar als Erkenntnisvorgang auf, aber er beschrieb diesen Erkenntnisakt **metaphorisch** mit Ausdrücken, die er dem Bereich der Sinneswahrnehmung entnahm (Berühren, Sehen, Erblicken, Schauen). Damit deutete er an, dass nicht ein begrifflich-diskursives Erschließen gemeint ist, sondern eine direkte Begegnung mit einer Wirklichkeit jenseits des schlussfolgernden Denkens. Das diskursive Denken wird jedoch dadurch nicht abgewertet. Es muss ausgebildet werden, denn seine Leistungsfähigkeit ist auch für die Erkenntnis des an sich Guten eine unentbehrliche Voraussetzung. Nicht nur bei der Vorbereitung der „Schau“ wird es benötigt, sondern auch nach ihr bei der Erfassung der ursächlichen Funktion des Guten für die Weltordnung.^[32]

Christina Schefer weist darauf hin, dass ein Wissen, das sich auf das an sich Gute bezieht, kein Wissen im normalen Sinn sein kann, wenn das Gute mit dem Einen gleichgesetzt wird. Wissen muss nach Platons eigenem Verständnis begründbar sein und Begründung hieße Zurückführung auf etwas Übergeordnetes. Dies ist beim obersten Prinzip unmöglich. Daraus schließt Schefer, das „Wissen“ um das Gute könne nur intuitiv sein, es müsse auf einer nicht objektivierbaren Erfahrung beruhen. Eine intuitive Erfahrung könne weder richtig noch falsch sein, sie lasse sich weder begründen noch mitteilen. Daher spricht Schefer von Platons „unsagbarer Erfahrung“ und vergleicht diese mit der religiösen Erfahrung in den **Mysterien**.^[33]

Platon betonte, dass zu den Voraussetzungen für die Schau des schlechthin Guten nicht nur die richtige Betätigung des Denkens gehöre. Es geht nach seiner Überzeugung nicht nur um eine Leistung des Intellekts, sondern die ganze Seele muss „umgewendet“ und auf das Gute ausgerichtet werden. Für den Philosophen, der das Ziel erreichen will, ist somit neben der intellektuellen Qualifikation auch eine ethische erforderlich.^[34]

Umstritten ist in der Forschung, ob Platon nicht nur die Erkennbarkeit des an sich Guten theoretisch postuliert hat, sondern auch eine Lehre vom Guten ausgearbeitet hat, deren Inhalt er als gesichertes Wissen betrachtete. Manche Befürworter der Hypothese einer **ungeschriebenen Lehre** Platons bejahen diese Frage. Sie meinen, er habe seine Auffassung nicht schriftlich fixiert, sondern habe sie nur in seiner Schule, der **Akademie**, mündlich vorgetragen und ausnahmsweise in dem Vortrag *Über das Gute* der Öffentlichkeit präsentiert. Andere Forscher bestreiten die Existenz einer ungeschriebenen Lehre oder glauben, diese sei unfertig geblieben; Platon habe sein Ziel, das Gute philosophisch befriedigend zu bestimmen, nicht erreicht oder gar die prinzipielle Unerreichbarkeit einsehen müssen.^[35]

Gut, das Gute, das Gut (griech. τὸ ἀγαθόν, lat. bonum, ital. il buono, frz. le bien, engl. the good)

I. Die drei Begriffe <gut>, <das Gute>, <das Gut> haben, besonders im philosophischen Sprachgebrauch, Bedeutungen übernommen, die im lateinischen <bonus> und <bonum> und weiter zurück im griechischen ἀγαθός und (τὸ) ἀγαθόν (sowie dem gleichbedeutend vorkommenden σπουδαῖος und τὸ σπουδαῖον) vorgeprägt sind. Die griechischen und lateinischen Neutrumformen bedeuten dabei sowohl «das Gute» als auch «das Gut» ohne die Möglichkeit begrifflicher Erfassung ihres Unterschieds.

1. *Der griechische Sprachgebrauch.* – Ἀγαθός (eines Stammes mit ἄγαμαι, sich wundern, bewundern, und ἄγαν, sehr viel) bedeutet eigentlich: «der Bewunderung wert» [1]. Diese gilt indes der Beschaffenheit ihres Gegenstandes, indem derselbe sich als hervorragend *tauglich* zu etwas («gut zu ...») darstellt. So verbindet sich im Begriff ἄ. eine in einer *Emotion* zum Ausdruck kommende *Wertung* (zunächst außermoralischer Art) mit einer *Sachbestimmtheit*; ἄ. hat zugleich *axiologische* und *ontologische* Bedeutung. Dasselbe gilt für σπουδαῖος.

Ausgesagt wird solches Tauglichsein von dinglichen Gegenständen, von Organen, von Tieren sowie besonders von Menschen. Das Wozu der Tauglichkeit besteht dabei in einer Funktion, die genannt sein kann; z.B. vom Land: ἄ. ἐκφέρειν καρπὸν (tauglich zum Fruchtragen) [2], vom Pferd: ἄ. δραμεῖν καὶ ἐνεγκεῖν τὸν ἐπιβάτην (tauglich zum Rennen und zum Tragen eines Reiters) [3], bei HOMER von den Helden: βοῆν ἄ. (zum Schlachtruf [d.h. zum Kampf] tauglich), allgemein vom Menschen: ἄ. τέχνην, τὰ πολιτικά, τα πολεμικά (tüchtig zur Kunstfertigkeit, zu den Staatsgeschäften, zum Kriegswesen), so öfters bei PLATON und anderen. Die Funktion ergibt sich aus der Wesensart des als ἄ. bezeichneten Subjekts, wenn dieses durch einen Allgemeinbegriff genannt wird, der seinen Gegenstand wesentlich als in gewisser Hinsicht tauglich vorstellt, wie besonders bei Begriffen von Gebrauchsgegenständen und Berufen. So wird von einem Schuh [4], einem Auge [5], einem Pferd [6], einem Schuster [4], Flötenspieler [7], Lehrer [8] oder Dichter [9] als ἄ. oder σπουδαῖος gesprochen. Sogar von einem guten Dieb und Denunzianten ist die Rede [10] (womit die zunächst ganz außermoralische Bedeutung des Begriffs besonders hervortritt). Die Eigenschaft solcher spezifischer Tauglichkeit heißt ἀρετή (Tugend).

Der Verschiedenartigkeit des Bezeichneten entsprechend hat ἄ. sich a) in eine wesentlich *sachbezogene* und b) in eine ausschließlich *personbezogene* Bedeutung differenziert.

a) Die Funktion, die das Wozu der Tauglichkeit des Guten ausmacht, heißt sein ἔργον (Werk) [11]. Sie wird zunächst und zumeist verstanden als in einem Gebrauch bestehend; das ἀγαθόν stellt sich dann zugleich dar als χρήσιμον (brauchbar, nützlich) [12].

Das Gutsein als Funktionstüchtig- und Brauchbarsein eines spezifisch bestimmten Seienden macht eine ihm zugehörige Wesenseigenschaft (ein οἰκεῖον) desselben aus [13], und zwar die für sein Wesen entscheidende, auf die es bei seinem Sein ankommt. Sein Gutsein bedeutet dann, daß es ἰκανόν ist, d.h. daß es diesem Gebrauch als einer Wesensbestimmung genügt, so daß diese erfüllt ist; d.h. dieses Seiende ist τέλειον: vollendet, vollständig, vollkommen [14].

Der Gebrauch der das Gutsein ausmachenden Funktion kann als unmittelbar in sich sinnvoll erscheinen (wie etwa beim Sehen oder Gehen); er kann aber seinen Sinn auch haben im Hinblick auf anderes. So erscheint das ἄ. als Nützlich (λυσιτελές, λυσιτελοῦν), als Zuträgliches (συμφέρον), als Daseinshilfe Bringendes oder im Dasein Erhaltendes (ὠφελοῦν, ὑφέλιμο σῶζον) [15]. Damit verlagert sich die Bedeutung des Wortes ἄ. von der Bezeichnung eines Seinsbestandes in sich selbst auf die seiner Bedeutsamkeit für ein anderes; aus der substantialen Bedeutung von ἄ. wird eine relationale, aus dem in sich selbst Guten wird ein für ein anderes Gutes [16].

Indes können beide Bedeutungen in *einem* Tatbestand vereinigt sein: Daß ein Seiendes so für ein anderes gut (d.h. nützlich) ist, kann darauf beruhen, daß es in sich selbst gut (d.h. funktionstüchtig) ist. So ist das in sich selbst kräftige, seine gesunden Glieder besitzende und zum schnellen Lauf befähigte Pferd zugleich «gut» für den Reiter [17]. Der Mensch, der in seiner Berufstätigkeit oder allgemein im Leben an und für sich tüchtig ist, ist zugleich hervorragend brauchbar und nützlich für seine Mitbürger: der ἀγαθός ist zugleich für die andern ein ἀγαθόν [18].

Hauptsächlich in dem substantivierten Neutrum τὸ ἀγαθόν tritt nun aber auch eine veränderte Bedeutung von ἄ. in Erscheinung: Ein Seiendes kann auch nützlich sein oder Lebenshilfe bieten allein aufgrundeiner sich als fest darstellenden Eigenschaft, ohne daß diese an eine innere Funktion ihres Trägers geknüpft ist. Auch zur Bezeichnung solcher Nützlichkeit wird nun ἄ. verwendet. Dabei treten zugleich andere Zusammenhänge hervor. Als nützlich erscheint etwas nunmehr dadurch, daß es einem ursprünglich-natürlichen Bedürfnis dient, d.h. einem empfundenen Mangel und einem entsprechenden Verlangen abhilft. Darüber hinaus gibt es neue Erfahrungen von Erfreulichem und Vorteilhaftem, die ein Bedürfnis nach seiner erneuten Erlangung wecken können. So wird das ἀγαθόν gesehen als einem Bedürfnis (ἔνδεια) abhelfend [19], als Gegenstand liebenden Verlangens (ἄσπαστόν, φιλητόν) [20], einer Begierde (ἐπιθυμία) [21], kurz als etwas, «wonach alles strebt» (οὗ πάντ' ἐφίεται) [22]. Die Hochschätzung des so verstandenen ἄ gilt dann diesem nicht mehr, insofern es in sich bewundernswert und in sich vollkommen (τέλειον) erscheint, sondern insofern sein Besitz sich als einen eigenen Mangel aufhebend und dadurch Befriedigung bringend darstellt [23]. Doch ist es auch hier noch als τέλειον erstrebt, aber dies im Sinn von «Vollendung gebend, vollkommen machend». (Diese Doppeldeutigkeit des τέλειον-Charakters des ἄ hat später THOMAS VON AQUIN ausdrücklich gemacht, indem er das bonum als «perfectum» und als «perfectivum» faßte.)

Als dasjenige Seiende, für das ein anderes in diesem Sinne gut (bzw. ein Gut) ist, verstehen die Griechen zunächst und zumeist das nach seinem Besitz Strebende oder in ihm Befindliche selbst; das ἀγαθόν ist dann αὐτῷ (für es selbst) bzw. ἐκάστῳ ἄ. (für jedes selbst gut) [24]. Doch gibt es auch den Fall, daß etwas (zugleich oder sogar ausschließlich) als für ein anderes bzw. einen andern (ἐτέρῳ oder πρὸς ἕτερον) gut erscheint; dann wird es als ἀλλότριον ἀγαθόν (fremdes Gut) bezeichnet wie namentlich die δικαιοσύνη (Gerechtigkeit) [25].

b) Die personbezogene Bedeutung von ἀγαθός ergibt sich in der Anwendung auf den Menschen. Hier wird die Grundbedeutung «tauglich» zu «tüchtig», indem die das Gutsein ausmachende Tugend (ἀρετή) außer bloßer Fähigkeit auch Willenseinsatz erfordert, der als Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια), Ausdauer (καρτερία) und Fleiß (ἐπιμέλεια) in Erscheinung tritt [26]. Weiter gehört dann zu solchem Gutsein die ganze Reihe der bei den alten Griechen

im Lauf ihrer Geschichte hervorgetretenen Haltungen der Tugend (ἀρετή), in der Frühzeit besonders die Tapferkeit. Geschätzt werden diese Haltungen und damit das in ihnen gesehene Gutsein einerseits um der dadurch ihrem Besitzer zuwachsenden Brauchbarkeit und Nützlichkeit für das soziale Zusammenleben willen, zuletzt und entscheidend aber aufgrundeines in der Tugendhaltung selbst erblickten inneren Wertes, der als (seelisch) Schönes (καλόν) empfunden wird [27]. Der ἀγαθός (ἀνὴρ), der gute Mann, ist somit nicht nur tüchtig, sondern in eins damit auch sittlich gut [28], er ist «trefflich». Die Begriffe ἀγαθός und καλός rücken so in unmittelbare Nähe, so daß sie (durch Sokrates) zu der festen Wortbindung καλός τε καγαθός ([sittlich] schön [= sittlich gut] und tüchtig) zusammenwachsen konnten [29]. Das Gute in diesem persönlichen Sinn als καλόν ist zugleich ein ἀγαθόν, das als δι' αὐτὸ αἰρετόν (um seiner selbst willen Gewähltes) sich dadurch auszeichnet, daß es lobenswert (ἐπαινετόν) ist [30].

Mit dieser von Anfang bestehenden Schätzung des ἀγαθός vermischt sich, namentlich in der Frühzeit, oft eine solche des ihm dadurch auch zukommenden Ansehens und der gehobenen sozialen Stellung [31] oder der edlen Abkunft, bei der man solche Trefflichkeit besonders (oder gar ausschließlich) zu finden glaubt [32]. Ἀγαθός kann sich damit zu einem Prädikat der Vornehmheit oder des Adels veräußerlichen.

Ein Vorläufer unseres heutigen personbezogenen Begriffs «gut», der bei den Griechen keine hervorragende Rolle spielt, aber unserer heutigen Auffassung näher kommt, ist schließlich noch εὐήθης, was etwa «gutmütig», «treuherzig» bedeutet, oft (aber nicht immer) mit der leisen Nebenbedeutung von «einfältig» [33].

Anmerkungen.

[1] Art. AGATHÓS, in: W. PAPE: Griech-dtsch. Handwb. (31880); vgl. PLATON, Crat. 412 c.

[2] HERODOT, Hist. I, 193.

[3] ARISTOTELES, Eth. Nic. 1106 a 20.

[4] Eth. Eud. 1219 a 22f.

[5] Eth. Nic. 1106 a 17f.

[6] Hist. anim. 631 a 2.

[7] PLATON, Prot. 323 a; Symp. 215 c.

[8] Men. 93 c.

[9] Prot. 325 e.

[10] ARIST., Met. 1021 b 20.

[11] PLATON, Pol. 353 b–354 b; ARIST., Eth. Nic. 1097 b 22–34.

[12] Eth. Nic. 1155 b 19; Eth. Eud. 1236 a 7–9.

[13] PLATON, Lysis 222 c; Resp. 491 c.

[14] Phil. 20 c/d. 60 c ff.

[15] SOKRATES nach XENOPHON, Memorab. IV, 6, 8; PLATON, Men. 87 e; Resp. 608 e; Crat. 419 a; ARIST., Pol. 1261 b 9.

- [16] So schon HOMER ANDRÌ A. Od. 17, 347. 352.
- [17] ARIST., Eth. Nic. 1106 a 20.
- [18] Eth. Nic. 1157 b 33f. 1169 b 9f.
- [19] PLATON, Symp. 202 d; vgl. 200 a. e; Phil. 60 c.
- [20] Phil. 32 d; Lysis 220 b; ARIST., Eth. Nic. 1155 b 24.
- [21] PLATON, Symp. 202 d; vgl. 200 a. e.
- [22] ARIST., Eth. Nic. 1094 a 3. 1172 b (Eudoxos).
- [23] PLATON, Phil. 20 d.
- [24] ARIST., Eth. Nic. 1155 b 23–25; Pol. 1261 b 9.
- [25] PLATON, Resp. 343 c; ARIST. Eth. Nic. 1130 a 3f. 1134 b 5.
- [26] XENOPHON, Memorab. II, 1–7. 20. 28.
- [27] ARIST., Eth. Nic. 1115 b 12ff. 1122 b 6ff.
- [28] PLATON, Tim. 87 c.
- [29] Theaet. 185 e; Resp. III, 401 e; Euthyd. 271 b; Eryx. 398 d.
- [30] ARIST., Rhet. 1366 a 33; vgl. Eth. Nic. 1101 b 10ff.
- [31] z.B. HOMER, Ilias 13, 664; Od. 15, 324.
- [32] Dias 21, 109; Od. 4, 611; später bes. THEOGNIS.
- [33] In positiv-wertendem Sinn z.B. PLATON, Resp. I, 349 b; THUKYDIDES 3, 83; das Substantiv EUETHEIA schon bei HERODOT 3, 140.

Literaturhinweise. W. PAPE s. Anm. [1]. – L. SCHMIDT: Die Ethik der alten Griechen (1882). – G. KITTEL (Hg.): Theol. Wb. zum NT 1 (1933). – W. JAEGER: Paideia 1–3 (2–31936–1959). – E. SCHWARTZ: Ethik der Griechen (1957). – LIDDEL/SCOTT: Greek-Engl. Lex. (1968).

2. Philosophische Bestimmungen im Griechisch

[Historisches Wörterbuch der Philosophie: Gut, das Gute, das Gut. HWPPh: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 10198

(vgl. HWPPh Bd. 3, S. 937 ff.)]

[6] Hist. anim. 631 a 2.

[7] PLATON, Prot. 323 a; Symp. 215 c.

[8] Men. 93 c.

[9] Prot. 325 e.

[10] ARIST., Met. 1021 b 20.

- [11] PLATON, Pol. 353 b–354 b; ARIST., Eth. Nic. 1097 b 22–34.
- [12] Eth. Nic. 1155 b 19; Eth. Eud. 1236 a 7–9.
- [13] PLATON, Lysis 222 c; Resp. 491 c.
- [14] Phil. 20 c/d. 60 c ff.
- [15] SOKRATES nach XENOPHON, Memorab. IV, 6, 8; PLATON, Men. 87 e; Resp. 608 e; Crat. 419 a; ARIST., Pol. 1261 b 9.
- [16] So schon HOMER ANDRÌ A. Od. 17, 347. 352.
- [17] ARIST., Eth. Nic. 1106 a 20.
- [18] Eth. Nic. 1157 b 33f. 1169 b 9f.
- [19] PLATON, Symp. 202 d; vgl. 200 a. e; Phil. 60 c.
- [20] Phil. 32 d; Lysis 220 b; ARIST., Eth. Nic. 1155 b 24.
- [21] PLATON, Symp. 202 d; vgl. 200 a. e.
- [22] ARIST., Eth. Nic. 1094 a 3. 1172 b (Eudoxos).
- [23] PLATON, Phil. 20 d.
- [24] ARIST., Eth. Nic. 1155 b 23–25; Pol. 1261 b 9.
- [25] PLATON, Resp. 343 c; ARIST. Eth. Nic. 1130 a 3f. 1134 b 5.
- [26] XENOPHON, Memorab. II, 1–7. 20. 28.
- [27] ARIST., Eth. Nic. 1115 b 12ff. 1122 b 6ff.
- [28] PLATON, Tim. 87 c.
- [29] Theaet. 185 e; Resp. III, 401 e; Euthyd. 271 b; Eryx. 398 d.
- [30] ARIST., Rhet. 1366 a 33; vgl. Eth. Nic. 1101 b 10ff.
- [31] z.B. HOMER, Ilias 13, 664; Od. 15, 324.
- [32] Dias 21, 109; Od. 4, 611; später bes. THEOGNIS.
- [33] In positiv-wertendem Sinn z.B. PLATON, Resp. I, 349 b; THUKYDIDES 3, 83; das Substantiv EUETHEIA schon bei HERODOT 3, 140.

Literaturhinweise. W. PAPE s. Anm. [1]. – L. SCHMIDT: Die Ethik der alten Griechen (1882). – G. KITTEL (Hg.): Theol. Wb. zum NT 1 (1933). – W. JAEGER: Paideia 1–3 (2–31936–1959). – E. SCHWARTZ: Ethik der Griechen (1957). – LIDDEL/SCOTT: Greek-Engl. Lex. (1968).

2. *Philosophische Bestimmungen im Griechischen.* – Philosophische Erörterungen in unserer Wortgruppe haben sich fast ausschließlich am Begriff des ἀγαθόν entzündet. Dieser gab dazu Anlaß dadurch, daß seine nur relationale Bedeutung als des allgemein Erstrebten

und (nach Erlangung) Befriedigung Versprechenden nichts darüber sagte, worin dieses Gute der Sache nach bestehe. Nachdem schon *Sophisten*, ohne diese Frage eigentlich zu stellen, durch eine Relativierung des ἄ. an sie gerührt hatten [1], wurde sie zuerst von SOKRATES ausdrücklich gestellt und philosophisch gefaßt, indem er das ἄ. zunächst als das zum glücklichen Dasein (εὐδαιμονεῖν, εὐδαιμονία) Führende bestimmte [2].

Eine endgültige Antwort auf diese Frage zu wissen, haben erst Schüler des Sokrates beansprucht. EUKLEIDES VON MEGARA – zugleich unter eleatischem Einfluß – erklärte das Gute als Eines (ἓν), das, mit verschiedenen Namen wie <Verständigkeit> oder <Gott> oder <Vernunft> bezeichnet, doch stets sich gleich und dasselbe bleibe ("Ἐν τῷ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον, ὅτε μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά) [3]. ARISTIPPOS hat wahrscheinlich erklärt, das ἄ. bestehe in der Lust (ἡδονή). Ausdrücklich überliefert ist zwar nur (in den später üblichen Formulierungen), er habe die Lust als τέλος oder als «höchstes Gut» (summum bonum) bezeichnet [4]. Aber PLATON bezeugt die Verbreitung der These, das ἄ. bestehe in der ἡδονή [5], und setzt sich mit dieser Lehre mehrfach auseinander [6]; daß er damit auch ARISTIPP (neben EUDOXOS) im Auge hatte, ist kaum zweifelhaft. – Vermutlich hat ebenso auch ANTISTHENES das κατ' ἀρετῆν ζῆν (gemäß der Tugend leben) nicht nur als τέλος (wie berichtet wird) bezeichnet [7], sondern auch das ἀγαθόν so bestimmt.

Auch PLATON geht in seiner Behandlung des «Guten» in der Hauptsache von dessen relationalem Verständnis als dem aus, was das Streben des Menschen erfüllt und ihm so sein Daseinsglück bringt [8]. Zwar berührt er (bei der Behandlung der ἀρετή) auch das substantiale Verständnis, indem er erklärt, zur «guten» Seele gehöre die gute Verrichtung der ihr eigenen Funktion (ἔργον) [9]. Aber seine Frage nach dem Guten ist als solche nach dem ἄ. formuliert und von dessen relationaler Bedeutung geleitet. Er unterscheidet drei Arten von Gutem bzw. Gütern: 1. solche, die wir aus Liebe zu ihnen selbst haben möchten, 2. solche, die wir sowohl um ihrer selbst als auch wegen ihrer Folgen lieben, 3. solche Dinge, um die wir uns nur wegen ihrer erwünschten Folgen bemühen, obgleich sie an sich lästig erscheinen. Als die «schönste» Art erklärt Platon dabei die zweite, zu der er die Gerechtigkeit und die anderen Tugenden zählt [10]. Er ist aber überzeugt, daß es über die einzelnen Tugenden hinaus noch ein höheres, letztes Gut gebe. Denn bei den Tugenden begnügten viele sich mit dem bloßen Schein; was aber alle suchen, sei ein wirklich Gutes [11]. Mehrfache Ansätze, dieses zu bestimmen, führen zunächst in zwei Richtungen:

Die eine geht aus (geleitet von der doch noch unbestimmt mit vorschwebenden substantialen Auffassung von ἀγαθός als «vollkommen») von der Auffassung des ἄ. als etwas, dem kein Mangel (ἔνδεια) anhaftet [12], und faßt es als verkörpert in metaphysischen Urgestalten, den Ideen, die allein wahres Sein haben. Die durchweg unvollkommenen Gestaltungen unserer sinnlichen Welt sind nur soweit gut, als sie den ihnen je zugehörigen Ideen entsprechen durch Teilhabe (μέθεξις) an ihnen bzw. durch deren (teilweise) «Anwesenheit» (παρουσία) in ihnen [13]. Das Gute der verschiedenen Ideen beruht seinerseits auf deren Teilhabe an der übergeordneten «Idee des Guten», die noch jenseits des Seins (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) ihren Bestand hat [14]. Die Schau und die im Rahmen des uns Menschen Möglichen betätigte Verwirklichung der Ideen (bes. des Schönen und Gerechten) bahnten für den Einzelnen und für die Gemeinschaft (πόλις) den Weg zur Eudämonie [15].

Platons zweiter Weg sucht sachliche Bestimmungen des ἄ. als des zur Eudämonie Führenden [16] zu gewinnen. Er findet anfänglich, daß es nicht in der Lust (ἡδονή) bestehe, sondern in der Gesundheit der Seele, d.h. in einer der Natur gemäßen Ordnung (τάξις) und harmonischen Gestalt (κόσμος), die ihrerseits auf Rechtlichkeit (δικαιοσύνη) und besonnenem Maßhalten (σωφροσύνη) beruhe [17].

Als Platon später zur Einsicht gelangt war, daß die Seinsidee des Guten keine letzte Einheit, sondern dialektisch auflösbar sei, setzte er im <Philebos> zu entsprechend erneuter ontologischer Bestimmung des ἄ. an. Er faßte es als das an sich Grenzenlos-Unbestimmte (ἄπειρον), Lust in sich Schließende, aber durch Vernunftüberlegung (φρόνησις, νοῦς) feste

Begrenzung (πέρας) und damit Gesetz und Ordnung (νόμος und τάξις) Schaffende [18]. Genauer stellt sich dann dieses Gute als Einheit von Ebenmaß (συμμετρία), Schönheit (κάλλος) und Wahrheit (ἀλήθεια) dar; und da hierin (bes. im κάλλος) auch die Tugend enthalten ist, ergibt sich, daß das gesuchte (d.h. das zur Eudämonie führende) Gute wesentlich besteht im sittlich Guten (καλόν) [19]. Da dessen Träger der ἀγαθός ist, bringt dieses Ergebnis die in der Begriffsentwicklung auseinandergeratenen Bedeutungen von ἀγαθόν und ἀγαθός wieder zusammen, und es bewahrheitet sich die von Platon schon früher aufgestellte These, das Gute (ἀγαθόν) sei das, durch dessen Anwesenheit wir gut sind (οὗ παρόντος ἀγαθοί ἐσμεν) [20].

In einem ganz neuen, zunächst rein axiologischen Ansatz bestimmt Platon in den «Gesetzen» das ἀ.: Nicht mehr als Gegenstand menschlichen Besitzverlangens faßt er es nun, sondern als etwas Göttliches (θεῖόν τι), dem Ehre und Achtung gebührt (τίμιον) [21]. Er findet es in drei Bereichen und Rangstufen: 1. in den Göttern selbst, 2. in unserer Seele, 3. im Leib [22]. Erfüllt wird die so geforderte Ehrung der Seele durch die Tugend, die des Leibes durch Einhaltung eines mittleren Maßes (μέσον) in der Pflege seiner Fähigkeiten. Diese besteht wie hier so auch in der Schätzung und dem Erwerb materieller Güter darin, daß Übermaß (ὑπέρογκα) und Mangel (ἐλλείποντα) vermieden werden [23]. Damit wird hier die axiologische Bestimmung des ἀ. durch eine sachlich-ontologische ergänzt, die die früheren Bestimmungen (τάξις, κόσμος und συμμετρία) auf ein Prinzip zurückführen. Neben dem «göttlichen» Maßstab des Guten anerkennt Platon indes hier noch den des «von Natur Menschlichen» (φύσει ἀνθρώπειον), der den Weg der Tugend auch im Hinblick auf Lust und Leid als den glücklicheren erkennen läßt [24].

Der alte Platon hat in einer nur mündlich vorgetragenen Abhandlung «Über das Gute» letzte ontologische Bestimmungen des ἀγαθόν, die zugleich seinen Normcharakter erfassen, zu geben versucht. Er faßt es als sachlich Bestimmend-Bestimmtes (πέρας), das als solches eine fest umgrenzte Einheit (ἕν) bildet, dabei aber das, wogegen sie sich abgrenzt, die unbestimmte Zweiheit (δύας) des Zuviel und Zuwenig voraussetzt [25].

Platons Nachfolger haben in ihrer Bestimmung des Guten dessen (von ihm selbst nur gelegentlich herausgestellte) Naturgemäßheit stärker hervorgehoben. SPEUSIPP erklärte, die (das höchste Gut bildende) εὐδαιμονία (Daseinsglück) bestehe im Zustand vollkommener Erfüllung der naturgemäßen Verhaltensanlagen (ἕξις εἶναι τελειάν ἐν ταῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν) [26]. Gleichartige Bestimmungen gaben XENOKRATES und POLEMON [27]. Die Tendenz, auf die Naturgemäßheit Gewicht zu legen, hat ferner wohl auch EUDOXOS VON KNIDOS mit bestimmt, wenn er das ἀ. als in der ἡδονή (Lust) bestehend erklärte; denn er begründete dies damit, daß alle Wesen, auch die Vernunftlosen, nach Lust strebten [28].

ARISTOTELES stellt gegenüber Platons Zurückführung alles als gut Angesprochenen auf eine einzige einheitliche Idee fest, daß das Wort ἀγαθόν ebenso vieldeutig gebraucht werde wie das des Seienden (ταγαθόν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι), es werde nämlich im Sinne aller Kategorien verwendet: καὶ γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῶ αἰ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῶ τι μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ δίατα καὶ ἕτερα τοιαῦτα (Gut wird nämlich in der Kategorie der Substanz ausgesagt z.B. von Gott und der Vernunft, in der Kategorie der Qualität z.B. von den Tugenden, in der Kategorie der Quantität z.B. vom richtigen Maß, in der Relation z.B. vom Nützlichen, in der Zeit z.B. vom richtigen Augenblick, in der Kategorie des Ortes z.B. vom gesunden Aufenthalt usw.) [29].

Ohne indes auf diese Vieldeutigkeit und den in ihr sich zeigenden ontologischen Bedeutungsgehalt von ἀ. einzugehen, behandelt Aristoteles diesen Begriff nur von seiner relationalen Bedeutung aus, diese allerdings zunächst in ihrer weitesten Fassung als «das, wonach alles strebt» (οὗ πάντ' ἐφίεται) fassend. Er bemerkt, daß auch dieses Gute für jedes Wesen seiner eigentümlichen Natur nach verschieden (ἐκάστω τῇ φύσει οἰκεῖον) sei [30], verfolgt aber auch darin eine nähere Bestimmung nur für das dem Menschen zukommende Gut (ἀνθρώπινον ἀγαθόν) [31]. Zunächst stellt er dabei in dessen Zielen (τέλη) Unterschiede

fest: sie können im Handeln selbst liegen oder außerhalb als dessen bezwecktes Ergebnis [32]. Dieser Unterschied setzt voraus den allgemeinen (schon von Platon festgestellten) von Gütern, die an sich selbst (καθ' αὐτά), und solchen, die wegen dieser (διὰ ταῦτα) geliebt und erstrebt werden [33]. Auf der Grundlage dieser Beziehungszusammenhänge statu
[*Historisches Wörterbuch der Philosophie: Gut, das Gute, das Gut. HWPPh: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 10205*
(vgl. *HWPPh Bd. 3, S. 940 ff.*)]

Ben Lebensbetätigung (κατὰ φύσιν τῆς ζωῆς ἐνέργεια). Richtet die Seele ihre Betätigung auf das Beste und ist sie selbst von bester Art, dann ist das nicht allein für sie (πρὸς αὐτήν) das Gute, sondern das ist schlechthin gut (ἀπλῶς ἀγαθόν). Das Gute im ausgezeichneten Sinn aber (τὸ ἀγαθόν) ist etwas, das sich nicht in Richtung auf ein anderes betätigt, weil es selbst das Beste von allen Seienden und jenseits alles Seienden (ἐπέκεινα τῶν ὄντων) ist, während die andern sich auf es richten und so die Möglichkeit erhalten, am Guten teilzunehmen [56], Es ist wie bei Platon der Urquell alles Seins und wird ihm folgend auch als das Eine (ἓν) gefaßt [57].

Anmerkungen.

[1] *Dissoi logoi* 1. Über das Gute und Schlechte. VS A 90; vgl. PROTAGORAS bei PLATON, *Theait.* 167 c.

[2] PLATON, *Charm.* 174 a ff.

[3] EUKLEIDES bei DIOG. LAERT. II, 106; ähnlich CICERO, *Acad.* II (Luc), 129.

[4] CICERO, *De fin.* I, 26; II, 19; EUSEBIUS, *Praep. evang.* XIV, 18, 31; EPIPHANIUS, *Adv. haer.* III, 2, 9.

[5] PLATON, *Resp.* 505 b.

[6] bes. im *«Gorgias»* und *«Philebos»*.

[*Historisches Wörterbuch der Philosophie: Gut, das Gute, das Gut. HWPPh: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 10218*
(vgl. *HWPPh Bd. 3, S. 945 ff.*)]

[8] PLATON, *Resp.* 358 a. 571 a. 580 b; *Phil.* 11 c.

[9] *Resp.* 353 e.

[10] 357 b–358 a.

[11] 505 d/e.

[12] *Phaidon* 74 d–75 a.

[13] *Lysis* 217 e; *Gorg.* 497 e; *Phaidon* 100 d (PAROUSÍA); *Parm.* 132 d (MÉT HEXIS); vgl. dazu ARIST., *Met.* 987 b 9–12.

[14] PLATON, *Resp.* 509 b. 516 c.

[15] 541 a; *Phaidr.* 246 b. d/e.

[16] *Charm.* 174 b; *Gorg.* 470e; *Phil.* 11 d.

- [17] Gorg. 504 a–d. 506 e. 507 c 508 b; zur Naturgemäßheit Resp. 444 c/d. 501 b.
- [18] Phil. 23 c–31 a.
- [19] 64 d–66 d.
- [20] Gorg. 506 d.
- [21] Leg. 726–728 c 730 d. 731 c; in 727 a ist mit APELT zu lesen HOU (statt POU) TIME.
- [22] 726–728 d.
[*Historisches Wörterbuch der Philosophie: Gut, das Gute, das Gut. HWPph: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 10219*
(vgl. *HWPph Bd. 3, S. 945*)]
- [23] 728 e–729 a; ähnlich über ein Mittleres zwischen Lust und Leid 792 d. 793 a; weiteres zum Mittleren bei Platon vgl. H. J. KRÄMER: Arete bei Platon und Arist. (1959) 146–243.
- [24] PLATON, Leg. 732 d/e. 733 a/b; ähnlich 889 e–890 d.
- [25] Vgl. dazu KRÄMER, a.a.O. [23]; K. GAISER: Platons ungeschriebene Lehre (1963); O. WICHMANN: Platon (1966).
- [26] CLEMENS ALEX., Strom. 418 d.
- [27] CICERO, Acad. II, 42, 131; PLUTARCH, Comm. not. c. 23, S. 1069.
- [28] ARISTOTELES, Eth. Nic. 1172 b 9–11.
- [29] Eth. Nic. 1096 a 23–27.
- [30] Eth. Nic. 1178 a 5.
- [31] 1102 a 14f.
- [32] 1094 a 3–5.
- [33] 1094 a 18f. 1096 b 13f.
- [34] 1094 a 5–23.
- [35] 1094 a 18–22. 1097 a 30–1097 b 5.
- [36] 1095 a 16–22. 1097 a 34.
- [37] 1097 b 22–1098 a 4; vgl. zur Verwendung des Begriffs «Natur» 1102 b 13.
[*Historisches Wörterbuch der Philosophie: Gut, das Gute, das Gut. HWPph: Historisches Wörterbuch der Philosophie, S. 10220*
(vgl. *HWPph Bd. 3, S. 945*)]

Platons Werk wird in drei Perioden gegliedert:

1. Die **frühe** Periode der "**sokratischen Dialoge**", in denen Sokrates seinen Gesprächspartnern Überzeugungen zu verschiedenen Fragen entlockt, um dann deren Begründungen zu widerlegen. Diese Dialoge bleiben ohne positives Ergebnis (sie sind **aporetisch**⁴³).
2. Die "**mittleren Dialoge**" (am berühmtesten: "**Politeia**"/**Der Staat**), die von festen philosophischen Überzeugungen und metaphysischen Systemen getragen werden.
3. In den "**späten Dialogen**" verliert die Dialogform an Bedeutung und auch die Person Sokrates tritt zurück. Andere Philosophen, aber auch die eigenen Ideen Platons sind nunmehr Gegenstand der Kritik.

Der Antrieb zum **Philosophieren** kommt für Platon vom **Eros** (in der griechischen Mythologie das Kind von Poros/Reichtum und Penia/Armut), das ist das Streben, vom Sinnlichen zum Geistigen fortzuschreiten. Jedes menschliches Erkennen ist **Wiedererkennen (anamnesis)**, letztes Was-Sein liegt in der Seele selbst. Mit der Idee geht es um die Wahrheit des ganzen Seins, bei Immanuel Kant später **apriori** genannt, etwas an dem alle „Iche“ teilhaben. Die **Idee** ist an sich, während **doxa** bloße **Meinung** ist. **Wissen** heißt erfassen, was gut ist. Und das **Gute** ist die Ursache der **Erkenntnis** und der **Wahrheit**, wie die Sonne die Ursache des Gesehenwerdens ist⁴⁴. Wie das Sehen nicht identisch ist mit der Sonne, so ist auch die geistige Erkenntnis nicht ident mit dem Guten, und wie das Licht zwar von der Sonne ausgeht, aber nicht die Sonne ist, so ist auch die vom Guten ausgehende Wahrheit nicht identisch mit dem Guten, sondern hat ihren Halt im Guten. Erkenntnis und Wahrheit sind somit guthaft, nicht aber das Gute selbst. Die Sonne verleiht dem Sichtbaren Werden, Wachstum, ohne selbst dem Bereich des Werdenden anzugehören. Analog verhält es sich mit dem Guten. Die Idee des Guten ist der Angelpunkt, es verleiht der Ideenwelt Sein und Wesen. Sie konstituiert Sein und Wesen der Ideen, ohne selbst Sein und Wesen zu sein. Zur Erläuterung: Etwas wird als etwas erkannt, z.B. ein Mensch als Mensch. Das setzt voraus zu wissen, was ein Mensch ist, und das wird durch die Idee des Menschen garantiert. Daß aber eine solche Idee überhaupt erkannt werden kann, dafür gibt Platon die Idee des Guten an. Somit steht diese Idee des Guten wie die Sonne über allem anderen.

So viel Anfang war nie. In vielleicht keinem Zeitraum der Weltgeschichte wurde so vieles neu begründet. Die Demokratie wurde erfunden und kam unter Perikles zum Strahlen. In bildender Kunst und Architektur wurden (insbesondere vom Bildhauer Pheidias) mit einer neuen Form der Plastik und mit der Akropolis ein neuer Stil begründet, der noch Jahrtausende später als Vorbild galt. Das Theater, das Drama, die Tragödie wurden in den Werken von Aischylos, Sophokles und Euripides aus der Taufe gehoben. Und auch die Philosophie im systematischen Sinne schlug erstmals ihr staunendes Auge auf – Sokrates, Platon und Aristoteles lebten hier. Und diese Geschichte ist uns überliefert durch die ersten Formen der Historie – dieses Wort wurde hier geprägt – von Herodot und Thukydides.

Wenn man das Athen des 5. Jahrhunderts betrachtet, so sieht man sich in eine der aufregendsten Epochen zurückversetzt, welche die Menschheit vielleicht je erlebt hat: Die kleinen griechischen Stadtstaaten hatten das riesige, scheinbar übermächtige Perserreich, eine orientalische Despotie, besiegt. Das aufstrebende Athen hatte dabei eine besondere Rolle gespielt.

Gleichzeitig vollzog sich in dieser Stadt ein beispielloses politisches Experiment: Erstmals sollte nicht einer – wie in der Monarchie, in der Tyrannis – die Herrschaft haben, nicht einige wenige – wie in der Aristokratie, in der Oligarchie –, sondern das gesamte athenische Volk, alle (männlichen freien) Bürger, ob gebildet oder ungebildet, reich oder arm, sollten mitreden, mitentscheiden können.

Dieser geistige, kulturelle und politische Höhenflug war der Sproß eines sensationellen Außenseitersieg, nämlich dem der Griechen mit besonderem Anteil der Athener gegen das Persische Reich – das größte und mächtigste, das die Welt bis dahin gesehen hatte. Die Schlachten von Marathon 490 v. Chr. und Salamis 480 v. Chr. waren hier die Meilensteine. Wir wollen uns zuerst die Chronologie sowie die Vor- und Nachgeschichte dieses so bedeutungsschweren 5. Jahrhunderts anschauen.

Geschichte wird gemacht – Chronologie Athens zwischen 6. und 4. Jahrhundert

In der Anfangszeit gab es in den griechischen Städten wohl Monarchien. Später setzten sich Adelherrschaften durch. In einer Krisenzeit, in der sich wirtschaftliche Probleme und Ungleichheiten häuften, viele verschuldet waren, eine Spaltung der Bürgerschaften sich andeutete, haben dann einzelne Adlige die Chance genutzt, die Alleinherrschaft zu erlangen. Ursprünglich war der griechische Begriff dafür, „tyrannos“, noch neutral gemeint.

Der berühmte Gesetzgeber Solon (welcher zu den sog. 7 Weisen zählt) hatte Anfang des 6. Jahrhunderts vor Christi in Athen versucht, die Krise durch eine Reform der Staatsordnung zu überwinden. Seine Form der Verfassung nannte man „Eunomie“ (gute Ordnung, gutes Gesetz). Es ging dabei zentral darum, alle in die Verantwortung für die Bürgerschaft zu ziehen und Unterdrückung und überbordende Ungleichheit zu verhindern. Dennoch kam es dann zur sog. Tyrannis besonders unter Peisistratos.

Ende des 6. Jahrhunderts wurden dann in die Athen die Tyrannen gestürzt. Danach begann mit den Reformen des Kleisthenes das Zeitalter der Demokratie – wörtlich der Herrschaft des Volkes. Anfangs hatte sie aber noch einen anderen Namen: „Isonomie“: eine auf Gleichheit basierende Ordnung; alle sollten gleiche Freiheiten und gleiche Beteiligung an der politischen Macht erhalten.

Der primär auf die athenische Flotte zurückgehende Sieg der Griechen über das übermächtig erscheinende Perserreich 480 bei Salamis und die Gründung des Attischen Seebunds 478 als Beginn des athenischen Imperialismus waren die Daten des athenischen Aufstiegs. Und im gleichen Jahr 478 wurde die Wahl der Archonten, der höchsten Staatsbeamten, per Los eingeführt. Weiterhin entstammten sie der gleichen adligen Schicht, aber indem nicht mehr die Einflussreichsten diese Ämter bekamen, verlor das Amt eben an Bedeutung.

Revolutionär war jedoch die Entmachtung des Areopag, des Adelsrats, im Jahre 462 bzw. 461. Es handelte sich um eine Art legale Revolution durch einen Gesetzesakt der Volksversammlung. Die Beamten waren nicht mehr dem Areopag, sondern dem Volk verantwortlich, und die Kompetenzen des Areopag wurden auf einige wenige eher symbolische und repräsentative Themen beschränkt. Vielleicht war das Motiv von Ephialtes und seiner Freunde, zu denen auch Perikles zählte und die diese Gesetzesinitiative betrieben, gar nicht mal so rein demokratisch, sondern hatten auch damit zu tun, selber mit ihren Ansichten in der Außenpolitik gegenüber den etablierten Adligen Oberwasser zu gewinnen. Doch die Folge war die sukzessive Einführung einer radikalen Demokratie.

Den Höhepunkt des politischen und kulturellen Glanzes bildete dann das Zeitalter des Perikles 444 bis zu seinem Tod 429. In dieser Zeit wurde die Akropolis gebaut, die attische Tragödie etwa mit Euripides erlebte ihren Höhepunkt. Sokrates war zu Perikles' Tod 40 Jahre alt, Platon wurde erst 2 Jahre später geboren, erlebte eher den Niedergang. Denn danach hatten Athen seinen Zenith überschritten. Die politische Stabilität unter Perikles wich egoistischen Machtkämpfen gewichen. 431 hatte der 2. Peloponnesische Krieg zwischen den rivalisierenden Großmächten Sparta und Athen begonnen (er sollte erst 404 mit der völligen Niederlage Athens enden).

Den machtpolitischen Verfall Athens leitete ein Akt der Hybris, der Überheblichkeit ein: Die damals mächtige griechische Kolonialgründung auf Sizilien, Syrakus, wurde angegriffen. Die Expedition, welche die Finanzkraft Athens weit überforderte, endete mit einer Katastrophe, der völligen Vernichtung der Streitmacht – heute würde man von einem *imperial overstretch* sprechen. Das war der Anfang vom Ende. Noch 10 Jahre sollte in unterschiedlicher Intensität die Auseinandersetzung mit Sparta dauern – aber Athen war eigentlich schon innerlich besiegt. Im Innern begann Zersetzung und Anarchie.

411/10 kam es zu einem Umsturz von Oligarchien, also der Herrschaft einer Clique; nach einem Jahr wurde die Demokratie jedoch wiederhergestellt. 404 wurde Athen durch Sparta und seine Verbündeten eingenommen. Fast wäre es zu einer völligen Zerstörung der Stadt gekommen, viele spartanische Bundesgenossen, die unter der Machtarroganz Athens gelitten hatten, wollten dies. Aber Sparta zeigte sich großzügig, der attische Seebund – also das Quasi-Imperium der Athener – wurde zwar aufgelöst, doch Athen behielt seine Selbständigkeit. Zeitweise etablierte sich unter Spartas Fittichen eine sog. Diktatur der 30 – aber diese selbstherrlich regierende Junta wurde nach einem Jahr durch die Wiederherstellung der Demokratie abgelöst.

Nie sollte Athen trotz zeitweiliger Erholung und Gründung eines kleineren 2. Attischen Seebundes wieder die alte Machtstellung erlangen. Das Ende seiner Selbstständigkeit sollte 338, 10 Jahre nach Platons Tod, die Niederlage gegen Philipp von Makedonien darstellen. Der Sohn jenes Philipp war Alexander der Große – und als Jüngling hieß sein Lehrer zeitweise Aristoteles, der Schüler des Platon.

Die Geburt der Demokratie aus dem Geist von Freiheit und Gleichheit – Legitimation der neuen Ordnung in Historie, Tragödie und Philosophie

Die Idee der politischen Freiheit und Gleichheit, ihre Theorie und Praxis, kamen in einer ganz bestimmten Stadt zur Welt in einer ganz bestimmten geschichtlichen Epoche: Es handelt sich eben um das Athen des 5. vorchristlichen Jahrhunderts. Der Historiker Christian Meier gab seinem großen Athen-Buch den Untertitel: „Ein Neubeginn der Weltgeschichte“. Und dieser Neubeginn war die Geburt eines Ideen-Drillings: Demokratie verbunden mit politischer Gleichheit und Freiheit zeigten der Welt ihr Antlitz.

Hegel sah den Endzweck der Geschichte in dem „*Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit*“ und schrieb: „*In den Griechen ist erst das Bewusstsein der Freiheit aufgegangen, und darum sind sie frei gewesen*“. Das Bewusstsein der Freiheit wurde formuliert gerade in Gegenüberstellung zu den feindlichen Nachbarn, dem orientalischen Perserreich mit seiner despotischen Verfassung. Das Aufkommen der ersten freiheitlichen Demokratie, eines Gemeinwesens der Freien und Gleichen in Athen war ja gleichzeitig mit einem weiteren welthistorischen Ereignis verbunden. Dem Sieg der verbündeten griechischen Städte gegen das übermächtig wirkende Perserreich.

Und dieses Ereignis spielte auch eine besondere Rolle dabei, wie die Demokratie, geboren aus den Ideen von Freiheit und Gleichheit, in der Geistesgeschichte ihre Interpretation und Legitimation erhielt – und zwar gerade in den neu entstandenen Disziplinen von Geschichtsschreibung, klassischer Tragödie und Philosophie wurde der Gegensatz von Freiheit und Knechtschaft an dem Widerstreit der Kontinente festgemacht. Und das im doppelten Sinne:

Einerseits bestand Griechenland aus freien, d.h. keiner Oberhoheit unterstellten, sog. Stadtstaaten (der griechische Ausdruck dafür „polis“ – ursprünglich für eine Burg und die darum liegenden Siedlungen gebraucht – ist ja der Ursprung unseres Wortes „Politik“). Sie wollten nicht wie die Städte Kleinasiens und des weiteren Orients unter die Herrschaft des Perserkönigs geraten. Hier also der kollektive Freiheitsbegriff.

Andererseits war aber der Sieg gegen die Perser wesentlich von dem demokratischen Athen und seiner Seemacht errungen. Die bisher machtpolitisch eher blasse Stadt konnte zu dem kriegerischen und mächtigen Sparta aufschließen. Die individuelle Freiheit der Griechen insgesamt, aber noch mehr die exemplarische Freiheit im demokratischen Athen wurde mit dem Sieg gegen die Perser in Zusammenhang gebracht. Gerade die Freiheit der Individuen und ihre gleichberechtigte Teilhabe an den politischen Geschäften schien besondere Leistungen und den machtpolitischen Erfolg zu begründen.

In dem ältesten erhaltenen Drama der Welt, der Tragödie *Die Perser* von Aischylos wird die Befreiung vom Perserjoch vom Chor mit pathetischen Versen besungen:

*Asias Völker gehorchen
Fürder der persischen Macht nicht,
Fürder dem persischen Schoß nicht,
Knechtend dem Zwange der Herrschaft;
Nicht mehr beten im Staub sie
schweigend an, da des Königs
Zwingende Kraft dahinsank.*

*Fürder auch bütet der Menschen
Rede sich nicht, da zu freiem
Worte sich frei nun das Volk fühlt,
Weil der Gewalt es sich frei fühlt.*

Ähnliche Gedanken finden wir beim Historiker Herodot. Herodot, der von 490 oder 480 v. Chr. bis 424 v. Chr. lebte und im Athen des Perikles lebte galt mit seinen sog. „Historien“ (griech „historiai“, wörtlich: Erkundungen) für Cicero als „pater historiae“, Vater der Geschichtsschreibung. In seinen Historien wird dem persischen Großkönig Xerxes eine Überlegung über Freiheit und Erfolg im Krieg in den Mund gelegt. Er wundert sich, wie die Griechen, da sie nicht unter der Herrschaft eines Mannes stünden, sondern gleiche Freiheit besäßen, den Persern widerstehen können. Wieso könnten sie den Gefahren trotzen, wenn sie nicht von der Angst vor der Peitsche des Mächtigen angetrieben würden? Ihm wird – bezogen auf die Spartaner – geantwortet, sie seien frei, jedoch nicht völlig frei, denn sie unterständen dem Gesetz. Und die Spartaner antworten einem Perser an einer weiteren Stelle, er, der Spartaner, wüsste sehr wohl, wie es sei ein Sklave zu sein, doch habe Xerxes nie die Freiheit gekostet und wüsste nicht, ob sie süß schmecke oder nicht. Wenn er es wüsste, würde er für die Freiheit kämpfen.

Weiter heißt es bei Herodot, bezogen auf den Aufstieg der Athener, dass sie, nachdem Freiheit und Gleichheit bei ihnen Einzug nahm, plötzlich erfolgreichere Krieger waren. Denn vorher, als sie noch einen Tyrannen hatten und von ihm unterdrückt wurden, haben sie nur gezwungenermaßen für ihn gekämpft, jetzt aber würden sie weit stärker für sich selbst streiten. Und hier wird die Konkurrenz zu dem lange stärkeren und auch weniger freien Sparta erwähnt: Die Spartaner hätten diesen Zusammenhang zwischen Militärmacht und Freiheit erkannt und gesehen, dass wenn sie frei blieben, sie gleich mächtig wie sie wären. Fall sie aber wieder von einem Tyrannen niedergehalten würden, sie auch schwächer würden und deshalb als innergriechischer Konkurrent ausfallen würden

Der Freiheitsbegriff schärfte sich sozusagen an seinem Gegensatz – der Knechtschaft in der Tyrannis. In späterer demokratischer Zeit hat z.B. der Philosoph Demokrit über den Wert der Freiheit gegenüber der Knechtschaft unter einem Despoten gesagt: *„Die Armut in einer Demokratie ist dem gepriesenen Glücke bei den Despoten gerade so sehr vorzuziehen wie die Freiheit der Knechtschaft.“*

Demokratie war die Ordnung von Gleichheit und Freiheit. Die Erfahrung von Gleichheit stellte sich insbesondere in der außerordentlichen Anstrengung der ganzen Bürgerschaft in den Kriegen gegen Persien ein.

Es gibt ein Werk „Vom Staate der Athener“, nach 450 v. Chr. entstanden, von einem anonymen Aristokraten verfasst. Dieser sog. Pseudo-Xenophon billigt die Demokratie zwar nicht als Staatsform, da die Athener sich mit ihr dafür entschieden hätten, *„daß es die gemeinen Leute besser haben als die Edlen“*, was er aus seinem aristokratischen Standpunkt aus ablehnt – denn Aristokratie heißt ja Herrschaft der Besten, der Edlen. Aber er sieht in der Kriegserfahrung dennoch einen guten Grund für die Gleichheit der Demokratie:

„Zunächst muß ich es aussprechen, daß mit Recht daselbst die Armen und das Volk berechtigt sind, den Vorzug vor den Vornehmen und den Reichen zu haben, und zwar deshalb, weil nur das Volk es ist, das die Schiffe treibt und dadurch der Stadt ihre Machtstellung verschafft.“ Diese einfachen Soldaten sind es, *„die der Stadt ihre Machtstellung verschaffen, wenigstens viel eher als [...] die Vornehmen und überhaupt die Edlen. Unter diesen Umständen erscheint es nur gerecht, daß allen bei der jetzt üblichen Bestallung - sei es durchs Los oder durch Abstimmung - die Ämter offen stehen und daß es jedem von den Bürgern, wer da will, freisteht öffentlich zu redendaß es die gemeinen Leute besser haben als die Edlen.“*

Und diese Gleichheit war auch in dem urdemokratischen Axiom begründet, dass jene, die von einer Entscheidung betroffen sind, diese auch zu treffen hätten. So wird etwa in der Tragödie „*Die Schutzfliehenden*“ von Aischylos argumentiert, übrigens ungefähr zu der Zeit entstanden, als mit der Entmachtung des Adelsrats die radikale Demokratie eingeläutet wurde. Es heißt hier: „*Wer von Beschluss betroffen ist, muss ihn auch fassen*“ – und zweieinhalb Jahrtausende später argumentierte etwa das deutsche Bundesverfassungsgericht ebenso: „*es entspricht der demokratischen Idee ... eine Kongruenz zwischen Inhabern demokratischer politischer Rechte und dauerhaft einer bestimmten staatlichen Herrschaft Untervorworfenen herzustellen.*“

Die Ideen von Freiheit und Gleichheit bekamen ihre Schärfe gerade aus dem Gegensatz zur Unterwerfung unter den Willen eines Mannes. Das reflektierte auch die attische Tragödie. Bei Aischylos erwidert der Chor der Schutzfliehenden dem König auf sein Argument, dass er vor einer endgültigen Entscheidung erst das Volk befragen müsse: „*Du bist die polis, du das gesamte Volk*“. Gegen diese Vorwegnahme von Ludwig XIV und seinem „*L'Etat c'est moi – Der Staat bin ich*“ sträubte sich alles in der freien griechischen Seele. Und in der *Antigone* des Sophokles, 442 v. Chr. in Athen uraufgeführt, missbilligt Haimon die Alleinherrschaft seines Vaters Kreon mit den Worten: „*Das ist keine polis, die einem nur gehört*“.

Dies griechische Freiheitsbewusstsein war ursprünglich gegen die überwundene Königsherrschaft und die manchmal temporär als notwendig gesehenen Tyrannenherrschaften gerichtet – und zwar von den Adligen und ihrer aristokratischen Staatsvorstellung. Es konnte aber gerade im Gegensatz zum despotischen Perserreich so akzentuiert hervortreten, dass Freiheit mit Gleichheit und diese beide mit Demokratie gleichgesetzt wurden. Ich will hier zwei weitere Zitate anführen.

Das erste stammt aus dem Buch „*Der Peloponnesische Krieg*“ der Historikers Thukydides. Dieser Krieg um die Vorherrschaft in Griechenland zwischen Sparta und Athen dauerte von 431 bis 404 vor Christi. Berühmt ist die darin wiedergegebene Rede des athenischen Feldherrn und Politikers Perikles auf seine gefallenen Landsleute. In dieser Grabrede wird nun aber erst nicht auf die Toten selber eingegangen, sondern über den Staat, für den sie gestorben sind, und seine positiven Eigenarten, gesprochen:

"Wir leben in einer Staatsverfassung, die nicht den Gesetzen der Nachbarn nachstrebt - wir sind eher das Vorbild für andere als deren Nachahmer. Ihr Name ist Demokratie, weil sie nicht auf einer Minderzahl, sondern auf der Mehrzahl der Bürger beruht. Vor dem Gesetz sind bei persönlichen Rechtsstreitigkeiten alle Bürger gleich, das Ansehen jedoch, das einer genießt, richtet sich im Blick auf das Gemeinwesen weniger nach seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Volksklasse, sondern er wird nach seinen persönlichen Leistungen anerkannt. Auch dem Armen ist, wenn er für den Staat etwas zu leisten vermag, der Weg nicht durch die Unscheinbarkeit seines Standes versperrt [...] Und wie in unserem Staatsleben die Freiheit herrscht, so halten wir uns auch in unserem Privatleben fern davon, das tägliche Tun und Treiben des Nachbarn argwöhnisch zu verfolgen [...] Aber diese private Freiheit führt doch nicht zu Gesetzlosigkeit im öffentlichen Leben. Die Furcht gebietet uns, den Behörden und den Gesetzen zu gehorchen [...] Unser Volk selber trifft die Entscheidung oder versucht, das rechte Sachurteil zu gewinnen".

Weiterhin wird hervorgehoben, dass eine kulturelle lebendige und für fremde Einflüsse, gleichsam weltoffene Atmosphäre in Athen herrsche. Man gewähre jedem Zutritt zur Stadt und verjage die Fremden nicht. Unbeschwert und gelöst sei das Leben, doch nicht minder entschlossen würde man sich äußeren Gefahren, etwa militärischer Art, zuwenden. Und zusammenfassend heißt es, dies Athen sei „*die Schule von Griechenland*“, sozusagen ein beispielgebendes Leuchtfeuer. Und für diese Stadt und ihre Lebensart, ihre Werte seien die Soldaten gefallen.

Frei und gleich sind die Athener. Die individuelle, persönliche Freiheit zeichnet sich einmal dadurch aus, dass nicht ein Einzelner wie der Tyrann oder eine bestimmte Schicht, die Aristokratie, herrsche, sondern alle zugleich oder abwechselnd an der Herrschaft beteiligt sind. Es handelt sich also weniger um Herrschaft von Menschen über Menschen, sondern um die kollektive Selbstbestimmung von Freien und Gleichen. Diese Freiheit zeige sich aber auch in der gesellschaftlichen, der privaten und persönlichen Sphäre. Jeder dürfe im Rahmen der Gesetze machen, was er wolle, ohne Bestrafung oder auch nur Argwohn der Nachbarn fürchten zu müssen. Diese Toleranz herrsche auch gegenüber Fremden; von ihren Gütern und Einflüssen profitiere die wirtschaftlich und kulturell blühende Staat.

Auch für Aristoteles war Freiheit die Essenz der Demokratie. Der aus Abdera stammende Denke war selbst einer jener, die von der Weltoffenheit und Gastfreundschaft der Athener profitierte. Er lebte dort in eine Zeit, als nach der Niederlage gegen Sparta im Peloponnesischen Krieg die Macht Athens im Niedergang begriffen war, aber die Demokratie nach mehreren Zwischenspielen wiederhergestellt wurde. Seine Zeit war aber dann später stark geprägt durch die Eroberungszüge der Makedonierkönige Philipp und Alexander dem Großen, die Athen die Selbständigkeit und später auch die Demokratie kosten sollten. Bei seiner Aufzählung der Staatsformen und ihrer Charakteristika beschreibt er die Demokratie gleichsam als Staatsverfassung der Freiheit und Gleichheit:

„Grundlage der demokratischen Staatsform ist die Freiheit. Man pflegt nämlich zu behaupten, daß die Menschen nur in dieser Staatsform an der Freiheit teilhaben, und erklärt, daß danach jede Demokratie strebe. Zur Freiheit gehört aber erstens, daß man abwechselnd regiert und regiert wird. [...] Dies also ist das eine Zeichen der Demokratie, das alle Demokraten als Wesenszug dieser Verfassung angeben. Ein anderes ist, daß man leben kann, wie man will. Sie sagen, eben dies sei die Leistung der Demokratie; denn nicht zu leben, wie man wolle, sei charakteristisch für Sklaven. [...] Von da her kommt denn, daß man sich nicht regieren läßt, am besten von überhaupt niemandem, oder dann doch nur abwechselungsweise. Auch dies trägt also zur Freiheit im Sinne der Gleichheit bei. (Politik VI, 2, 1317a)

Von diesem beiden berühmten Zitaten ausgehend können zwei Momente von Freiheit in der Demokratie festgemacht werden – das individuelle der Selbstentfaltung und das kollektive der demokratischen Partizipation aller an der Herrschaft, statt der dauerhaften Scheidung in Herrscher und Beherrschte, damit Unfreie.: Man kann leben, wie man will; weder Gesetz noch gesellschaftlicher Druck nehmen hier wesentliche Einschränkungen vor. Man will sich – so Aristoteles – am liebsten von niemanden regieren, wenn dann aber nur abwechselungsweise (sozusagen Rotation in Permanenz). Das heißt es darf keine Person oder Personengruppe geben, die dauerhaft Herrschaft ausübt. Vielmehr müssen alle abwechselnd an der Herrschaft beteiligt werden.

Die demokratische Ordnung im Athen des 5. Jahrhunderts

Und wie diese Minimierung von Herrschaft und die Rotation hinsichtlich der Macht praktisch aussah in Athen, also die Praxis der Freiheit als Partizipation, wollen wir uns jetzt ein bisschen genauer ansehen. Dazu erst etwas über die Verfassungsentwicklung in Athen: Nach dem Ende der Phase der Tyrannenherrschaft um 510 führte Kleisthenes ab 507 Reformen durch. Die neue Ordnung wurde als Isonomie bezeichnet – von „isos“ „gleich“ und „nomos“ Gesetz bzw. Ordnung. Die Privilegien des Adels wurden eingeschränkt, breite Schichten sollten sich an der Staatsführung beteiligen. Die Unterabteilungen der Polis wurden neu eingeteilt mit dem Ziel, dass erstens in den Bezirken eine Selbstverwaltung entstand, an der alle beteiligt waren, und zweitens Kontakt und Zusammenhalt gestärkt wurden, damit die Bürger mehr Verantwortung für die polis übernehmen. Ausgangspunkt des schrittweise einsetzenden Verfassungsprozesses hin zur Demokratie war eine Ordnung, die auf 5 Pfeilern ruhte:

1. die Volksversammlung, an der alle erwachsenen männlichen Vollbürger teilnehmen konnte und in der über Gesetze und Krieg und Frieden entschieden wurde;
2. den Rat der 500, in dem die Mittelschichten vertreten waren, 50 aus je einer der 10 Unterabteilungen
3. der Areopag, der Adelsrat
4. die aus dem Areopag hervorgehenden neun Archonten, eine Art Regierung;
5. schließlich die Beamten, die

Lange Zeit war diese Mischverfassung trotz der theoretisch höchsten Kompetenz der Volksversammlung praktisch eine Adelherrschaft unter Mitsprache der Mittelschichten und mit einer Kontrollmöglichkeit durch das ganze Volk. Doch allmählich verschoben sich die Gewichte in Richtung Volk und damit zur Demokratie.

Und dieser Wandel vollzog sich gerade nach den Erfolgen in den Kriegen gegen die Perser: Also in eine Zeit, in der die Solidarität der ganzen polis gefragt war, in der alle – ob Adliger oder einfacher Mann ihr Leben riskierten. Und in einer Zeit, in der Athen immens an Macht und Einfluss gewann.

Man muss die Unterschiede zu unserer heutigen Form der Demokratie hervorheben:

1. Es handelte sich in Athen um eine direkte Demokratie, die das Repräsentationsprinzip nicht kannte. Alle wichtigen Entscheidungen wurden von der ganzen Volksversammlung getroffen; die Ämter wurden per Los vergeben – außer wenigen Ausnahmen wie dem des Strategen (also des Feldherrn) und des Baumeisters –.
2. Der demokratische Souverän war deutlich homogener als wir es aus der heutigen heterogenen Massengesellschaft kennen. Viele Gruppen wurden ausgeschlossen: Die Frauen, die Sklaven, die „Metöken“ (also die ansässigen Griechen ohne Bürgerrecht, gleichsam die „Gastarbeiter“), sodass etwa nur eine Achtel der Einwohner (maximal 30-50.000 erwachsene Männer) zum Staatsvolk gehörten.

3. Den strengen Zugangsbedingungen, der Exklusivität der athenischen Demokratie auf der einen Seite entsprach eine immense Egalität (zumindest dem Anspruch nach) bei denen, die dazugehörten, auf der anderen Seite:

Jeder sollte einmal in ein Amt konnten können, unabhängig von der Qualifikation; wer zu sehr herausragte, zu mächtig zu werden drohte, wurde dem „Ostrakismos“ unterzogen. Auf Deutsch heißt Ostrakismos Scherbengericht, da Namen von der Volksversammlung auf Tonscherben geritzt wurden – und der, der hier bei dieser Abstimmung am häufigsten genannt wurde, musste ins Exil gehen, da er drohte zu mächtig zu werden.

Die athenische Demokratie war gekennzeichnet durch Exklusivität, Homogenität, Überschaubarkeit und Vertrautheit sowie eine immense innere Aktivierung. Fast jeder hatte irgendwann irgendeine politische Funktion inne, ein ganz großer Teil seiner Zeit verbrachte der Athener mit politischen Betätigungen und Diskussionen – und gerade dies wurde als würdigste Aufgabe angesehen. Ab 400 wurde sogar der Besuch der Volksversammlung bezahlt, damit sich auch Arme es leisten können, Zeit für Politik aufzubringen, statt für Lebensunterhalt zu arbeiten. Den strengen Zugangsbedingungen, die Exklusivität der athenischen Demokratie auf der einen Seite entsprach also eine immense Egalität (zumindest dem Anspruch nach) bei denen, die dazugehörten.

Freiheit war nicht nur Kennzeichen der institutionellen Ordnung, sondern auch ein Lebensgefühl. Einerseits im Sinne der Perikleischen Grabrede, also als eine offene, tolerante Atmosphäre, in der jeder ohne größere Einschränkungen seiner Lebensart nachgehen konnte. Dazu gehörte beispielsweise Redefreiheit besonders in politischen Angelegenheiten und sogar die Freiheit Vereine zu bilden, sogar solche, die als Horte aristokratischen Lebens galten oder sich die Verletzung von Normen und religiöse Tabus zum Ziel machten. Andererseits war Freiheit aber auch ein Lebensgefühl im Sinne der Eröffnung neuer Horizonte von Möglichkeiten: Das Selbstbewusstsein Athens und der Athener stieg: in künstlerischer, geistiger, politischer und militärischer Sicht. Nicht schien unmöglich: Den Freien und Gleichen, verbunden in der gemeinsamen Polis und ihrer freiheitlichen Ordnung schienen sich ungeahnte Möglichkeiten zu eröffnen. Neues durfte gedacht werden, die Sophisten und Philosophen wie Sokrates waren Beispiele; kaum Erträumtes erreicht werden.

Der Diskurs um Wahrheit und Vernunft – Sophistik, Sokrates und Platon

In diesem 5. vorchristlichen Jahrhundert vollzog sich nun in engem Zusammenhang mit den beiden erstgenannten Entwicklungen – Sieg in den Perserkriegen und Erfindung der Demokratie – eine geistige Revolution: Große Theaterstücke wie die Tragödien eines Euripides (oder der älteren Sophokles und Aischylos) entstanden, eloquente, brillante Weisheitslehrer – die Sophisten –, strömten nach Athen, mit Sokrates und seinem Schüler Platon wurde die Geburtsstunde der abendländischen Philosophie eingeläutet.

Die Philosophie entstand aus dem, was die Griechen „logos“ nannten, ein vieldeutiger Begriff, der Wort, Sprache, Argument, Vernunft bedeuten könnte. Sprachlicher Diskurs und Rationalität waren also für die Griechen eng verbunden. Und hier findet sich ein Band zwischen Demokratie und Philosophie – aber auch Sophistik.

Sehen wir uns nämlich die Realität der Demokratie an. Da nicht jeder wirklich mit-herrschen konnte, entwickelt sich natürlich bald eine demokratische Elite. Was aber darüber entschied, ob man zu den Mächtigen zählte, war nun weniger adlige Herkunft oder wirtschaftliche Macht als die Gabe, zu überzeugen, zu überreden, als brillanter Redner oder auch – negativ gesehen – Demagoge das Volk auf seine Seite zu ziehen. Das Wort, die Sprache, das Argument, vielleicht gar die Vernunft zählte, für all das hatten die Griechen das Wort *logos* – man könnte mit einem Kunstwort die Demokratie auch als Logokratie bezeichnen.

Und die Frage war nun, ob im Kampf der *logoi* nun nur die machtgetriebene demagogische Überredungskunst oder die philosophisch, wirklich nur der gemeinsamen Wahrheit verpflichtete Überzeugung zählte? Macht oder Wahrheit? Mehrheit oder Vernunft! Sophisten und machtgeile Politiker oder Sokrates und Platon.

Sophisten waren in ihrer Zeit bezahlte Weisheits- und Rhetoriklehrer. Sie wirkten als Vermittler politisch-praktischer Fähigkeiten, Lehrer der argumentativen, logischen und rhetorischen Künste, welche nötig waren, um in Geschäften, vor Gericht und vor der Volksversammlung zu bestehen – zu bestehen durch überzeugende Rede. Reden und Argumente war nun statt Herkunft und Herkommen für die Macht entscheidend – und Macht in Athen zu erlangen war attraktiv.

Außerdem wurde durch die Vielheit der Stimmen und Meinungen in der Demokratie das Alte in Frage gestellt (die Traditionen und Konventionen der aristokratischen Eliten). Demokratie als Meinungspluralismus konnte dazu führen, dass man die Relativität der Meinungen erkannte.

Dieser tendenzielle Relativismus wurde aber auch durch eine geografische Horizonterweiterung gefördert; die mächtiger gewordenen, andere Städte in ihren Einflussbereich bringenden Athener kamen herum, lernten fremde Völker und Sitten kennen.

Der Pluralismus und Relativismus, welcher aufgrund von Demokratie und geografischer Horizonterweiterung aufkam (durch das Kennenlernen verschiedener Sitten, Werte und „Wahrheiten“), hat geistesgeschichtlich die sog. Nomos-Physis-Debatte zur Folge. Man stellte sich die Frage: Was ist nur qua Konvention (*nomos* heißt Gesetz, Satzung, Konvention) so und was von Natur (*physis*) aus? Eine radikale These besagte nun, dass nichts von Natur aus gelte, sondern alles nur auf menschlichen Konventionen beruhe.

In dieser Situation strömten nun die Sophisten in das mächtiger werdende Athen, um den Jünglingen Rhetorik zu lehren, damit sie in der neuen Demokratie vorwärts kamen. Sie waren gleichzeitig Vertreter der allgemeinen Relativität der Meinungen und Anschauungen. Für sie geht es nicht um die eine wahre Anschauung, sondern um die erfolgreichere im pluralistischen Wettkampf der Meinungen, nur um die überzeugendere, nicht um die einzig wahre Argumentation oder Aussage.

Sophisten waren also Argumentations- und Rhetoriklehrer mit partiellen philosophischen Anspruch – und der prominenteste und wohl erste wichtige unter ihnen war der hochberühmte Protagoras. Protagoras ist wohl 490 oder 480 in Thrakien geboren und hat lange Zeit in Athen gelebt. Er kannte Euripides und war mit Perikles befreundet. Im Auftrag Athens soll er der Kolonialstadt Thuroi (in Süditalien) Gesetze gegeben haben. Er starb wohl 430 – einer Überlieferung folgend auf der Flucht bzw. in Exil, da er wegen Blasphemie in Athen verfolgt wurde (sozusagen als erster Märtyrer der Philosophie noch vor Sokrates). Protagoras soll Platon zufolge gesagt haben: „*Diese Kenntnis (die ich lehre) aber ist die Klugheit in seinen eigenen Angelegenheiten, wie er sein Hauswesen am besten verwalten, und dann auch in den Angelegenheiten des Staates, wie er am geschicktesten sein wird, diese sowohl zu führen als auch darüber zu reden*“.

Seine Sicht der Politik in Zeiten der entstehenden Demokratie ist an dem ihm zugeschriebenen sog. Kulturentstehungsmythos ersichtlich: Da die Menschen bei der Vergabe körperlicher Kräfte und Hilfsmittel an die Lebewesen leer ausgingen, gab Prometheus ihnen die „technai“, die (praktischen) Wissenschaften, die Kunstfertigkeiten, die notwendig waren, um ihr Überleben zu sichern. Da ihnen aber die „politische“ bzw. „bürgerliche“ Fähigkeit bzw. Tüchtigkeit oder Tugend (griechisch: areté) fehlten, konnten sie sich nicht gemeinsam gegen die wilden Tiere behaupten. Deshalb gab ihnen Zeus durch Hermes auch jene – aber nicht wie bei den Wissenschaften an einzelne Experten, sondern sie wurde allen Bürgern gegeben, damit ein Zusammenleben möglich war.

Dieser Mythos stellt gleichsam die Legitimation des Sophisten Protagoras dar: Die staatsbürgerlich-politischen Fähigkeiten, die nötig sind, um auf dem Marktplatz öffentlicher Diskussionen (z.B. auf der Volksversammlung in der athenischen Demokratie) zu bestehen, sind potentiell jedem gegeben, müssen durch Lehre nur geweckt werden. Protagoras wollte also jedem – der zahlte – die politische Tugend, welche eben auch Durchsetzungsfähigkeit heißt, vermitteln. Es war dies aber auch die Legitimation der Demokratie, in der alle, ob reich oder arm, gebildet oder ungebildet, mitreden, mitregieren dürfen.

Diese Auffassung stand im Gegensatz zu dem von Platon in seiner Schrift Politeia (Der Staat) formuliertes Gleichnis vom Staatsschiff: Ein Schiff werde untergehen, wenn jeder, auch der einfache Maat, Steuermann sein will. Dem gegenüber zielte Platon auf einen idealen Staat, in dem nur die Weisen, die Philosophen herrschen dürfen.

Die Dinge wie das Wissen sind für Protagoras also immer etwas zutiefst menschliches. Und wie die Menschen verschieden sind, ihnen die Welt je verschieden erscheint, so verschieden ist sie auch. Alles Wissen ist so relativ, d.h. in Relation, in Beziehung zu dem Wissenden, dem jeweiligen Menschen als Subjekt des Wissens. Am berühmtesten ist der Satz des Protagoras, dass der Mensch das Maß aller Dinge sei.

Platon und sein Lehrer Sokrates, wie er in den platonischen Dialogen sich darstellt, stellen sich in der Philosophiegeschichte als die schroffe Antithese zu Protagoras: seinem Relativismus, seiner Diesseitigkeit dar. Wenn Sokrates in einer berühmten Wendung sagt: *Ich weiß, dass ich nichts weiß*, reklamiert er damit den Vorsprung des Entlarvers des nur scheinbaren Wissens und wendet sich gegen die Gleichsetzung von Schein und Sein. Doch für die Konservativen war auch Sokrates, der alles Alte hinterfragte, ein Sophist, und als der schlimmste unter ihnen wurde er 423 in der Komödie „Die Wolken“ des Aristophanes karikiert.

Er diskutierte auf öffentlichen Plätzen und Sportstätten zwanglos, besonders mit der Jugend, er fragte Leute auf Straße und Plätze nach scheinbar selbstverständlichen und entlarve ihr Unwissen. Er faszinierte viele und war vielen ein Ärgernis. Im Gegensatz zu den „vorsokratischen“ Naturphilosophen wurden praktisch-ethische Lebensfragen statt vornehmlich kosmologischer Spekulationen in den Vordergrund gestellt. Statt Weisheiten in geheimnisvollen Sprüchen zu verkünden, wurde im Dialog argumentiert. Cicero schrieb später: „*Sokrates holte die Philosophie vom Himmel herunter auf die Straßen und Plätze*“.

Er habe nämlich immer wieder auf öffentlichen Plätzen die Leute kritisch befragt, Diskussionen begonnen, junge Leute meist besserer Herkunft in grundsätzliche Debatten verwickelt, auch angesehene Würdenträger argumentativ mit seinen bohrenden Fragen verunsichert und eine Schar vornehmer Jünglinge als Schüler um sich geschart. Sokrates war wohl jemand, der in einer Zeit, als in Athen vieles im Umbruch war, Aufstieg und Krise sich verband, die revolutionär neue Demokratie durch Sparta und den Adel gefährdet war – der also in dieser Umbruchszeit herumging und mit vornehmen Jünglingen und angesehenen Herrn über das richtige Leben diskutierte und scheinbares Wissen der Hochmütigen entlarvte; der versuchte, nachdem die Tradition in Frage stand, durch den vernünftigen Diskurs wieder ein neues ethisches Fundament zu errichten; der die Yuppies der neuen Zeit, für die nur Macht und Erfolg zählte, an das einfache selbstgenügsame Leben des Weisen und wahren Philosophen erinnerte, sie mahnte, sich mehr um ihre Seele als um Äußerlichkeiten zu sorgen.

Als nach der endgültigen Niederlage Athens im Jahre 404 die sog. 30 Tyrannen, eine spartafreundliche gegen die Demokratie gerichtete Adelspartei, ihr Schreckensregiment führten, soll er sich geweigert haben zu kollaborieren: als sie ihn zum Komplizen machen wollten und aufforderten, einen gewissen Leon von der Insel Salamis zu verhaften, soll er einfach heimgegangen sein. Dennoch hat die wieder an die Macht gekommene Demokratie, speziell ein Meletos, Sokrates angeklagt, wohl weil einige der Adelspartei der 30 Tyrannen zu seinem Schüler- und Freundeskreis zählten. Offiziell waren die Vorwürfe, er habe 1. die Götter der Stadt nicht anerkannt und neue eingeführt und 2. die Jugend verdorben. Er wurde zum Tode verurteilt und statt die leicht mögliche Flucht zu suchen, hat er im Jahre 399 den Schierlingsbecher mit Gift ausgetrunken.

Über die wahren Beweggründe dieses Justizmords kann man nur spekulieren: Sokrates galt vielleicht mit seinem ewigen Rasonnieren und Diskutieren genauso wie die Sophisten als einer der modernen Neuerer. Man versuchte, da man die wahren Schuldigen nicht bestrafen konnten, einen Sündenbock für die Niederlage zu finden. Dass einige der mit Sparta kollaborierenden und am Niedergang mitschuldigen Oligarchen seine Schüler waren, kam hinzu.

Sokrates, wie Platon ihn schilderte (denn selbst schrieb er nichts nieder) suchte einen Mittelweg zwischen unreflektierter Tradition und beliebigen Subjektivismus der Sophistik, wo sich alles auflöste beliebig, subjektiv und relativ wurde. Aber Sokrates stellte sich auch gegen unreflektierte Traditionalisten, die glaubten; als Leute der Erfahrung wüssten genau was Tugenden seien. Diese entlarvte er, genauso wie er die Sophisten mit ihrer Arroganz, Eitelkeit, Selbstgefälligkeit als Scheinwissende bloßstellte.

Seit seinem 20. Lebensjahr galt Platon als Schüler des Sokrates. Der Mensch ist das Maß bei Protagoras, bei Platon ist es Gott (wie er einmal wörtlich in bewusster Entgegensetzung zu Protagoras formuliert), genauer das Absolute der Ideen als objektive Welt der reinen (Allgemein-)Begriffe jenseits der Täuschung der Erscheinungswelt.

Platons hat gerade in Abgrenzung von den Sophisten das Bild des wahren, weltfremden, aber wirklich weisen Philosophen entworfen. In alltäglichen Dingen, vor Gericht und in der Politik sei er ungeschickt, aber wenn es um das Wesen der Dinge, die Wahrheit geht, blamiert er die anderen, sei der einzig freie Mensch, da er nicht von äußerem Erfolg abhängt: Es offenbaren sich zwei ganz verschiedenen Konzepte von Wissen: Die praktische Klugheit und das konkrete anwendbare Können gegenüber dem abstrakten Prinzipienwissen und der theoretischen Weisheit, die sich keinen zweckrationalen Erwägungen unterstellt. Bei Platon wird immer Schein und Sein, Doxa und Episteme, also bloße Meinung und wahrer Wissenschaft, wissenschaftliche Erkenntnis gegenübergestellt. Sophistisches Überreden steht gegen philosophisches Überzeugen. Platon prägte das Bild des Menschen als Gefangenen in einer Höhle, der nur Schatten und Trugbilder sieht. Er muss mit Gewalt herausgerissen werden aus seiner vertrauten Welt in die Höhe der gleißenden Sonne der Wahrheit. Cicero hatte ja gesagt, dass Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde, in die Häuser und auf den Markt (in das tägliche Leben der Menschen) eingeführt habe. Die Sophisten taten das auch schon. Platon brachte die Erd-Fragen aber wieder in den Ideen-Himmel. Demgegenüber wollten die Sophisten, besonders Protagoras radikal diesseitig bleiben.

Protagoras der Sophist und Platon der Philosoph waren die Antipoden in Athen. Als Philosoph ging Platon davon aus, dass zur wahren Ausübung der Freiheit als vernünftige Selbstbestimmung nur die Weisen, die Philosophen befähigt seien. Deshalb hat er in seiner Staatsschrift, der Politeia, die Philosophen zu Herrscher bestimmt und eine strenge Staatsordnung nach Gesetzen der Vernunft, eine Art anti-liberale und anti-demokratische Erziehungsdiktatur entworfen. Freiheit sei kein Wert an sich, insbesondere wenn sie Willkür und Zügellosigkeit bedeute, vielmehr seien nur die Vernünftigen zur Freiheit bestimmt, die Unvernünftigen, die ihren Trieben gehorchten, sollten sich von den Weisen beherrschen lassen. Auch die Gleichheit der Demokratie sei falsch: Denn Gerechtigkeit heiße, jedem das Seine, das ihm Zukommende geben. In der Demokratie hat aber jeder, der Beste und der Schlechteste, der Dümme und der Weiseste gleiche Rechte und Pflichten.

Demokratie und Philosophie sind sozusagen gleich alt. Ihre Ursprünge sind nahe. Doch handelte es sich um Brüder, die sich hassten: Die Rollen von Kain und Abel wechselten. Die Demokratie ermordete Sokrates. Und Platon sein Schüler versuchte geistig der demokratischen Idee ein Ende zu bereiten. Mehrheit stand gegen Wahrheit – so könnte man sagen. Oder: der demokratischen Freiheit und Gleichheit widersprach das elitäre Prinzip der Philosophie, in der nur die Weisen wirklich verstanden, was die Welt im Innersten zusammenhält – und deshalb nur sie und nicht das Volk und seine Verführer zur Herrschaft bestimmt waren.

Andererseits war gerade die Demokratie als gleichberechtigter Streit der Meinungen, in der nicht die angestammten Herrschenden die Wahrheit für sich gepachtet haben, als Atmosphäre geistiger Freiheit und intellektuellen Aufbruchs der beste Nährboden für die Philosophie. Was nämlich beiden gemeinsam war, ist die Herrschaft des Logos – der Wort gewordenen Vernunft, des rationalen Argumentierens, von Diskurs und Dialog statt Herkommen, Geld oder Macht als entscheidende Größen.

Nicht zufällig hat Platons Schüler Aristoteles, der wiederum Lehrer Alexander des Großen war und das wissenschaftliche Denken maßgeblich begründete, den Mensch sowohl als „zoon logon echon“, als das den Logos habende Lebewesen bezeichnet, als auch als „zoon politikon“, als gemeinschaftsbildendes Wesen. Denn die athenische Polis und ihr dialogisch-politischer Marktplatz der Meinungen war jener Ort, an dem das menschliche Wort sich als Stimme der Vernunft Gehör verschaffte und so unsere Vorstellung von Menschsein wesentlich prägte.

Unser Ideal klassischer Schönheit und Kunst kommt aus Athen. Und auch die abendländischen Leitideen von Freiheit, Gleichheit und Demokratie sowie von auf Diskurs und Dialog setzender Rationalität haben sich in Athen erstmals beispielhaft und beispielgebend entfaltet.

Wir sollen aber heute nicht nur, wie in der Ricola-Werbung fragen: „Wer hat’s erfunden“ und diese Werte als exklusiv für Europa oder das Abendland, vielleicht noch das christliche, beanspruchen. Nein, es handelt sich um universell gültige Menschheitswerte, die vielleicht eine bestimmte Gruppe, hier die Griechen, vorbildlich formuliert hat, die ihr jedoch nicht exklusiv gehören. Auch wenn die jungen arabischen Facebook- und Twitter-Revolutionäre vielleicht nicht alle die Geschichte des antiken Athens kennen, stimmen sie jenen hier maßgeblich mit begründeten Werten zu.

Wir sollten uns nicht an den Rechtspopulisten Geert Wilders aus den Niederlanden halten, der warnte:

„Wenn Jerusalem fällt, folgen Athen und Rom. [...] Es ist kein Territorialkonflikt, sondern ein ideologischer; ein Konflikt zwischen dem Rationalismus des Abendlandes und der Barbarei der islamischen Ideologie.“

Eher sollten wir uns an die Mahnungen des pakistanischen Schriftsteller Mohsin Hamid halten, der kürzlich in einem Interview in der *Zeit* paradox formulierte, dass das europäische Projekt am überzeugendsten dort sei, wo es „überhaupt kein europäisches Projekt“ wäre:

„Sondern ein Menschheitsprojekt, bei dem Europa die Führung übernimmt. Es könnte auch in Südasiens oder Ostasiens oder Lateinamerika funktionieren, es könnte in der ganzen Welt funktionieren. Aber den Bürgern in Europa wird es als die Schaffung eines neuen Staates verkauft, als eine Art Vereinigte Staaten von Europa – und dann will man dieses Gebilde irgendwie definieren, etwa in Abgrenzung zum Islam. Damit wird die Pointe des Unternehmens vollkommen verfehlt: Seine Kraft kommt aus dem Appell an eine gemeinsame Humanität und an eine zivilisierte Art, eine gemeinsame Zukunft zu gestalten. Stattdessen ist diese Vorstellung einer muslimischen Flut entstanden, die auf Europa zukommt. Dadurch hat sich eine politische Kultur der Verteidigung des Eigenen herausgebildet – gegen Einwanderer, die eine andere Religion haben oder uns wegnehmen wollen, was uns gehört.“

Vielen Dank für die Aufmerksamkeit!