

Walter Rothholz

Die politische Dimension des Seelischen bei Platon

I. Einleitung

Der vorliegende Beitrag ist gedacht als Remedium für die geistige Richtungslosigkeit, in welcher einige Hochschulen heutzutage stecken, und da erschien mir Platon der passende Arzt für diese Erkrankung zu sein. Natürlich kann nicht der ganze Platon hier dargestellt werden, sondern lediglich der politische Platon, Platon der Begründer der politischen Wissenschaft (episteme politike) und der Begründer der Philosophie, und auch hier kann ich mich nur beschränken auf einige wesentliche Punkte, die ich allesamt aus dem Dialog Gorgias entnehme, dem „Staat“ in Kleinformat: Gegenstand dieses Dialogs ist die Rhetorik und die Gerechtigkeit, bzw. die damit verbundenen Komplexe von Macht und dem Guten bzw. dem, was gut und nützlich ist, und dem, was gut sein soll.

Platon ist kein Idealist, wie sehr oft in der polnischen Literatur aber auch anderswo dargestellt wird. Dieses Problem geht zurück auf eine Verfälschung und Verschiebung seiner Ideen ins Irreale. Das sind die typischen, dogmatischen Folgen von Missverständnissen, die durch spätere ontologische Gegenentwürfe zur christlichen Metaphysik und durch eine entsprechende Ersetzung der christlichen Metaphysik durch religiöse Ersatzlösungen auf Massenbasis eingetreten sind – auch Säkularisierung genannt.¹ Es ist ja bekannt, dass die gesamte christ-

| 5

¹ Säkularisierung bedeutet nicht Verschwinden der Religion, sondern den Ersatz des Christentums durch andere religiöse Erscheinungsformen – auch Zivilreligion genannt. Die gegenwärtigen Zivilreligionen

liche Metaphysik bei Platon vorweggenommen ist. Insofern ist es kein Wunder, dass der berühmte englische Philosoph Alfred Norton Whitehead meinte, die Geistesgeschichte der westlichen Zivilisation sei im Wesentlichen eine Fußnote zu Platon. Aber darum geht es heute nicht.

Also, wer Platon studiert, der lernt, eine Sachlage bis zu seinem Fixpunkt hin zu durchleuchten. Derjenige, der das tut, wird dabei selbst zum Metaphysiker. Er wird zurückgeführt auf die prädogmatische Klarheit des Denkens und der Erfahrung. Denken und Erfahrung ist bei Platon noch im Gleichgewicht – später verschiebt sich das zu Gunsten des Denkens. Platon ist immer dramatisch, schon bereits in der Darstellung der Rolle des Sokrates. Wie alle klassische Theorie und Philosophie, hebt sie mit der Sprache des Common sense an, die jeder versteht. Schon dadurch überwindet Platon die Dekonstruktionen der Sozialwissenschaft, die nur Macht und Verteilung sieht, nicht aber Vertrauen und Glauben. Daher ist Platon besonders geeignet für Gesellschaften, die aus dem Ambiente der politischen Theologie des Sozialismus herausgesprungen sind und das ABC der politischen Kommunikation wieder lernen müssen: Jemand, der fragt: Warum soll ich das Wahre glauben oder das Gute wollen? – eine typische Frage im Liberalismus, die zeigt, dass der so Fragende das Wesen der Vernunft nicht verstanden hat: Er versteht nicht, dass wir unsere Wünsche und Überzeugungen nur dann rechtfertigen können, wenn wir sie auf das Wahre und Gute gründen. Das Wahre und Gute jedoch darf in der öffentlichen Sphäre des modernen Liberalismus keine Rolle spielen, denn sie könnten auf einer Wahrheit beruhen, die die negative Freiheit des anderen tangiert.

In diesem Zusammenhang ist es vielleicht sinnvoll, auf das grundsätzliche Problem der Einführung von neuen Erfahrungen in die Gesellschaft kurz einzugehen. Denn die Gesellschaft Athens hat nicht auf die Philosophie gewartet, sondern seit sehr langer Zeit in einem Kosmos von Göttern, Natur und Menschen gelebt, in dem die Unterscheidung von Diesseits und Jenseits keine entscheidende Rolle spielte.

6 | Die Philosophie Platon-Sokrates' gehört typologisch zur sog. Achsenzeit, dem Durchbruch des Monotheismus bzw. der strikten Trennung von Immanenz und Transzendenz. Dieser Durchbruch geschah nicht nur in der westlichen Zivilisation, sondern auch in Indien und China ungefähr zeitgleich zwischen 800 v. Chr. bis

sind entweder dezidiert antichristlich oder strukturell vom Christentum abhängig, also reaktionär, d.h. man hat das die früheren Institutionen tragende Bewusstsein auf die modernen Institutionen übertragen: Einstmals sakrale Bestände werden profanisiert, dafür aber profanisierte Bestände sakralisiert. Vergl. Jose Casanova, *Sekularyzacja przemyślana na nowo: globalna perspektywa porównawcza*, in: „Teologia polityczna“ 5/2009–2010.

500 n. Chr. Dieser Durchbruch betraf in der westlichen Welt Moses und die Propheten und in Hellas das Auftreten der Philosophen. Das wird seit längeren in der Literatur reflektiert.² Folgende Punkte sind hier wichtig:

1. Wenn die mythische Primärerfahrung des Kosmos durch eine Transzendenzerfahrung erschüttert wird, muss die bis dahin anhand kosmologischer Symbole interpretierte Seinsverfassung durch neue Symbole interpretiert werden. Das wird bei Platons Kritik an der mythischen Theologie sichtbar (*Politeia*, 374 a ff).
2. Die Transzendenzerfahrung ist eine Bewegung der Seele, die in einem Akt des Transzendierens kulminiert, in welchem sich Gott und Mensch als Personen gegenüber stehen.
3. Die Bewegung des Göttlichen in ein Innerhalb und in ein Jenseits der Seele führt zu einer Entgöttlichung (Entdivinisierung) des Kosmos, der vorher voller Götter war. Der Kosmos wird zur Welt mit dem Index „immanent“ und zum Göttlichen mit dem Index „transzendent“.
4. Das göttliche Sein ist grundsätzlich transzendent. Um diese Situation zum Ausdruck zu bringen schuf Platon das Symbol *methexis* (Teilnahme) bzw. im christlichen Mittelalter ausgedrückt durch die *participatio*. Aus der Konzentration auf das göttliche Sein im Jenseits erwachsen entsprechende Ordnungsprobleme des Menschen in Geschichte und Gesellschaft, die dieses Verhältnis von Gott und Mensch reflektieren.
5. Der durch die Transzendenzerfahrung geordnete Mensch wird damit zum Ordnungsmodell der Existenz: In Platons *Politeia* wird daraus das sog. anthropologische Prinzip der Politik, nämlich, dass die Ordnung der Gesellschaft der Ordnung des „großgeschriebenen Menschen“ entspreche. Weil aber der Mensch erst dann ein Modell für eine gesellschaftliche Ordnung sein kann, wenn er durch die Transzendenzerfahrung geordnet ist, muss das sog. anthropologische Prinzip durch eine göttliche Seinsverfassung ergänzt werden, das in der Bewegung der Seele erfahren wird. Um diesem Problem Ausdruck zu geben, prägte Platon den Terminus „theologie“ (teologia: das Reden von den Göttern), um zwischen wahren und falschen Typen der Theologie unterscheiden zu können. Der Mensch kann erst dann zum Paradigma der Gesellschaft werden, wenn er „theomorph“ geworden ist. Dieser Theomorphismus ist der höchste

² Jan Assmann, *The price of Monotheism*, Stanford: Cal. Univ. Press 2009; Eric Voegelin, *The ecumenic Age* (=Order and History IV, Baton Rouge Louisiana Univ. Press 1974; Szmuel Noah Eisenstadt, *Die großen Revolutionen und die Kulturen der Moderne*, Wiesbaden: VS 2006; Arnason, Johan Páll (Ed.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden 2005.

Ausdruck des Menschen und führt zur Entdeckung von Geschichte (so z.B. der Exodus aus Ägypten).

6. Wo immer eine Transzendenzerfahrung sich ereignet, die stark genug ist, die kosmische Primärerfahrung aufzulösen, zeigt sich, dass solche Ereignisse die Ordnungsbeziehungen von Mensch und Gesellschaft zum ewigen Sein beeinflussen.

Die vorhergehende Punkte haben versucht, die Probleme rudimentär darzustellen, die apropos einer Transzendenzerfahrung auftreten. Dabei wurden diese Ereignisse isoliert behandelt, als gäbe es keinen sozialen Kontext, in denen sie auftauchten – eine jähe Begegnung zwischen Gott und Mensch innerhalb einer intakten kosmologischen Gesellschaft. Außerdem wurden sie so behandelt, als wären sie stets voll aktualisiert bis zu dem Punkt, an dem Gott und Mensch sich begegnen. Wir wissen aber, dass solche Erfahrungen sich meistens in sozialen komplexen Beziehungen ereignen und selten voll aktualisiert werden, wie die Entwicklung jeweils verschiedener Theologien zeigt, die typologisch sehr verschieden auftreten.

Wenn eine vollaktualisierte Transzendenzerfahrung aufträte, wäre sie höchstwahrscheinlich innerhalb einer intakten kosmologischen Gesellschaftsordnung kommunizierbar, d.h. sie würde keine Antwort hervorrufen. Daher verbinden sich Transzendenzerfahrungen mit den verschiedensten mythisch-politischen Konzeptionen und bilden komplizierte Mischzustände, in denen es nicht einfach ist zu erkennen, welche Konzeption überwiegt.³

Unter den erfolgreichen Fällen von Transzendenzerfahrung – das sei lediglich erwähnt – verdient der israelitische Fall die größte Aufmerksamkeit, weil er einer hochaktualisierten Transzendenzerfahrung innerhalb einer intakten kosmologischen Erfahrung am nächsten kommt.⁴

Im griechischen Fall schließlich entsteht der Transzendenzdurchbruch durch Erfahrung des Auseinanderfallens von Macht und Geist. Die Kritik Hesiods (7. Jhr v. Chr.) sowie die Kritik an den inneren Missständen in Athen, die die Reformen Solons nötig machten, offenbarten die Kluft zwischen einer gerechten Ordnung und den persönlichen Machtgelüsten, die ein bestimmtes dichotomisches Vokabular entstehen ließ wie z.B. die pleonexia (mehr haben wollen) und sog. „unsichtbare Maß“ Solons (596 v. Chr.) für falsches bzw. für richtiges Verhalten. Andererseits muss man beim griechischen Fall die großartige Entfaltung des po-

8 |

³ Einer der bekanntesten Fälle in diesem Zusammenhang sind die sog. ökumenischen Imperien. Vgl. Hierzu. Peter Weber-Schäfer, *Imperium und Ökumene*, München 1968.

⁴ Jan Assmann, *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Frankfurt a.M. 7 2011; Eric Voegelin, *Israel and Revelation*, Baton Rouge 1956 (= Order and History I).

lytheistischen Mythos beachten: Die Götter des Homerischen Epos waren die Götter Griechenlands geworden. Polytheismus ist nur dann möglich, wenn Sein im Lichte der Primärerfahrung des Kosmos interpretiert wird. Andererseits ist Homers Konzeption der von den Göttern zum Handeln angetriebenen Seele der Keim für den späteren Theomorphismus eines Äschylos und Platons, also der Mensch, der die *homoiosis theou* in seiner Seele verwirklicht. Aber gerade dies machte den dauernden Angriff auf den polytheistischen Mythos notwendig, um zu einer Selbstklärung vorzustoßen. Der Angriff auf den Mythos als „unwahr“ und die Etablierung einer transzendenten Wahrheit ist das Dauerthema der griechischen Geistesgeschichte – von Homer über Heraklit und Parmenides bis Platon. Das darf nicht als eine Frage der Ästhetik missverstanden werden.

In diesem Zusammenhang setzt durch die Rationalisierung des Machtstrebens durch die Sophisten der Gegensatz zwischen ihnen und den Philosophen schon eine ganze Generation vor Platon ein. Dieser erste Ausbruch – repräsentiert durch Parmenides, Heraklit und Xenophanes – etablierte die transzendente Wahrheit in einem Gegensatz zu Mythos, Volk und Polis, während Sokrates und Platon die sophistische Emanzipation im Visier ihrer Intentionen hatten. Man kann also Antagonismen zwischen transzendenter und mythischer Konzeption beobachten; sie entwickeln sich stufenweise und wurden komplexer – wie bereits erwähnt – als ein Dauerproblem der griechischen Geschichte angesehen, das dann strukturell in die europäische Kultur eingegangen ist. Hier ist es wichtig, auf den Gegensatz zwischen Philosophie und Machtstreben hinzuweisen – eine Feindschaft, die von tödlichem Ernst ist. Die Sophisten bedrohten die Philosophen durch Gerichtsverfahren mit tödlichem Ausgang. Das Frappierende daran war, dass die Sophisten wie Philosophen beide die Ablösung vom kosmologischen Hintergrund akzeptierten, also eigentlich Brüder im Geiste waren: Platon war sich dieses Problems bewusst und riet daher dazu, grundsätzlich den alten Volksmythos zu respektieren.

II. Die Spannung von Politik und Gesetz

Was ich hier andeute, ist kaum etwas Neues. Wir besitzen im Westen eine langlebige Tradition der freien wissenschaftlichen Untersuchung innerhalb einer Kultur der rechtlichen und sozialen Praxis.

Platon porträtiert Sokrates als engagierten Athener Bürger, der unter athenischen Gesetzen lebt und stirbt. Aber dieser Sokrates ist auch ein Philosoph, der seinem *daimon* (*daimonios aner*) folgt und die Werte und Praxis der politischen Ordnung einer freien Untersuchung unterwirft. Das Problem, das Sokrates

für Platon repräsentiert – und das ist bis heute so geblieben – besteht darin, die Beziehung zwischen dem Bürger und dem Philosophen zu untersuchen, bzw. zu leben unter dem Gesetz, zugleich aber eine freie Untersuchung der moralischen, politischen und wissenschaftlichen Grundlagen der gesellschaftlichen Autorität durchzuführen. Dazu finden wir bei Platon drei Antworten, wie man innerhalb der Politie leben könnte.

Die erste Antwort ist zunächst pessimistisch: Bürgerschaft unter dem Gesetz einerseits und Philosophie andererseits sind inkompatibel. Die Polis tötet den Philosophen – trotz seiner Bemühungen, sich dem Gesetz zu unterwerfen und die philosophischen Erkenntnisse mit den Mitbürgern zu teilen. Das ist das Schicksal Sokrates' und das aller in ihre heimatliche Stadt zurückkehrenden Philosophen, wie Platon das im Mythos von der Höhle darstellt (*Politeia* 517 a ff).

Politische Autorität, auch nicht eine demokratische, kann eine freie, philosophische Untersuchung nicht tolerieren, wenn sie sich nicht darauf einlässt, nicht nur die Vorschriften des Gesetzes zu befördern – wie Sokrates es tat –, sondern auch den Geist der legalen Autorität als einer Kultur des Glaubens an die Tugenden der politischen Ordnung der Polis – mit anderen Worten, das auch heute, nach dem Zusammenbruch des Christentums, so wesentliche Problem der sog. Zivilreligion. Wie wir wissen, wurde Sokrates angeklagt, weil er angeblich nicht an die Götter der Stadt glaubte.

Die zweite Antwort ist optimistischer: Die Stadt kann wiedererstehen durch die Verkörperung der Wahrheit der philosophischen Erfahrungen. Kann das Gesetz reformiert werden, dann lässt sich von einer Koinzidenz von philosophischer Einsicht und politischer Autorität sprechen, was dann die Herrschaft des Philosophenkönigs bedeuten würde. Sie wäre eventuell möglich, ist aber extrem unwahrscheinlich (*Politeia* 540 d). Falls sie möglich ist, dann wird der Philosoph sie auch durchführen – wenn auch unter der Gefahr, getötet zu werden (7. Brief 328 a ff).

Die ersten beiden, wenn auch gegensätzlich, sind die Antworten Platons, die dritte Antwort jedoch – die des Sokrates: Philosophie wird in der Gesellschaft betrieben, aber nicht als politische Aktivität. Sokrates fordert keinerlei Art politischer Herrschaft. In der Tat formuliert er explizit in der Apologie, dass er sich von allen politischen Ratschlägen zurückgehalten habe und suggeriert hier, dass ein philosophisches Programm, um als Lebensform zu überleben, sich jeder politischen Betätigung zu enthalten habe. Nach dem Urteil gegen ihn weist er darauf hin, dass das Ergebnis keineswegs unvermeidlich gewesen wäre – einige Stimmen hätten ausgereicht, um die Entscheidung zu ändern. D.h. Philosophie mag riskant sein, muss aber nicht immer tödlich enden.

Wenn wir nun die platonischen Ambitionen beiseitelassen, finden wir hier ein Modell freier philosophischer Untersuchung innerhalb eines Lebens, das einge-

bettet bleibt im Gesetz. Der Dialog setzt temporär den Glauben an die Normen und Aktivitäten der politischen Ordnung außer Kraft und unterwirft sie einer kritischen Überprüfung. Dieser Prozess beginnt immer abrupt in der tagtäglichen Welt der Erfahrung, er beginnt mit einer Begegnung, die die weitere Richtung, die sie nimmt, anzeigt. Es ist in der Natur des Diskurses eingebaut, dass jeder diskursive Akt zugleich Gegenstand eines weiteren Diskurses sein kann. Jede Begegnung gibt die Möglichkeit für eine selbst-transzendierende, kritische Anwendung des Sprechens, wobei der Gegenstand des Gesprächs immer das normale Gespräch des jeweils Sprechenden bleibt.

Die sokratische Frage, mit der ein Dialog beginnt – z.B. mit der Frage, ob eine Handlung gerecht sei –, zielt darauf ab, einen Schock, der sich als Sprachlosigkeit äußert, zu erzeugen. Der Gesprächspartner kann keinen Grund für seine normale Haltung bzw. Praxis abgeben. Dieser Schock schafft zwischen Untersuchung und Praxis, Subjekt und Objekt eine Distanz. Gesellschaftliche Praxis ist während der Untersuchung aufgehoben.

Da der Dialog in einem Raum verläuft, in dem die Praxis vorübergehend suspendiert ist, ist das Ziel nicht eine Reform. Sokrates will bis zur Erschöpfung seiner eigenen und der seiner Gesprächspartner diskutieren. Indem hier die Anschauung und Haltung aufgehoben ist, entdecken wir hier eine Form von Praxis, die die Aktivität der Philosophie selber ist. Diese Art von Praxis beruht auf der Fähigkeit, jeden Kontext zu transzendieren und dadurch die Voraussetzungen unserer Überzeugungen und Haltungen offen zu legen. Platon benutzt hierfür bestimmte Metaphern, so z.B. „der Aufstieg aus der Höhle zum Licht“ oder „die Wiedererinnerung an die Zeit vor der Geburt“ etc.

Am Ende des Gesprächs können die Gesprächspartner auf die Idee kommen, dass ihre bisherigen Ansichten nicht sehr fundiert sind. Die Gesprächspartner erscheinen jedoch nicht mit einem neuen Set moralischer und politischer Werte. Würden sie den Versuch unternehmen, die philosophische Einsicht direkt in politische Praxis zu übertragen, würden sie sofort feststellen, dass die neuen Werte für irgendjemanden anderen außerhalb des Diskurses nicht akzeptabel wären (das alte Problem von Theorie und Praxis): Sokrates ist zwar in Athen, aber Athen ist nicht in ihm.

Der Sokratische Dialog ist ohne Ende und daher ohne ein politisches Resultat. Es handelt sich hier nicht um eine progressive Realisierung einer Wahrheit, sondern um einen kritischen Modus des Daseins in dieser Welt. Letztlich handelt es sich hier um eine Rekonstruktion der politischen Ordnung auf der Basis einer philosophisch geoffenbarten Wahrheit oder um eine revolutionäre Wahrheit von außen, die diese bestimmte Haltung gegenüber der täglichen Praxis hervorbringt.

Der erste Schritt zu einer neuen Disziplin des Gesetzes ist die Einklammerung jeglicher Wahrheitsansprüche in Bezug auf das Gesetz. Das ist die Äquivalenz

des Schocks, den die erste Frage des Sokrates auslöst. Sie offenbart immer Ignoranz. Indem man aber Ignoranz anerkennt („Ich weiß, dass ich nichts weiß“), zieht sich der Gesprächspartner für eine Zeitlang von der Abhängigkeit von Normen und Praktiken zurück und erlaubt es der Untersuchung, unter ihren eigenen Prämissen fortzusetzen. Die selbstgesteuerte Untersuchung wird zu einem neuen Modell der Freiheit, seinen Verstand und Willen zu benutzen. Diese Konzeption sokratischen Diskurses verbindet unser frühestes, aber nichtsdestoweniger machtvollstes Modell mit der modernen kritischen Analyse, die mit Kant anhebt.

Das war nun ein kurzer Abriss der esoterischen Probleme. Auf der exoterischen Seite – *ad usum delphini*, wie die Scholastiker sich ausdrückten – haben wir es mit Problemen des Politischen zu tun, die eine erst allmählich wiederzugewinnende Breite aufweisen. Nun soll im Folgenden die Problematik des Gegensatzes von Sophistik und Philosophie in einem kurzen Problemabriss aus dem Gorgias dargestellt werden.

III. Der Gegensatz von Sophistik und Philosophie

Um die Breite des Politischen darzustellen, lassen sich zwei Seiten dieses Dialogs verdeutlichen: Erstens, die Bestimmung des Gegenstandes „über die Redekunst“, also das richtige Sprechen, und zweitens, die Frage, „wie man leben soll“. In diesem Zusammenhang wird klar, dass sich der Dialog nicht nur mit Fragen der Dialektik und Rhetorik befasst, sondern auch mit der Frage, wie man leben soll. (Gorgias, 523a–527b) Daher ist es sinnvoll, zuerst den Mythos am Schluss des Dialogs zu lesen. Wie bereits weiter oben erwähnt, respektiert Platon die alten Mythen der Bürger. Platon bedient sich des Mythos immer dann, wenn die Diskursivität an eine Grenze gestoßen ist bzw. wenn es notwendig wird, das Verständnis und die Kommunikation emotional zu unterstützen. Philosophie hat keine Massenwirkung, sie verfügt über keine „*theologia civilis*“, d.h. über eine vereinfachte Darstellung komplizierter existentieller Zusammenhänge.⁵

Der Mythos ist eingeteilt in den eigentlichen Mythos und in ein sog. Logion (Rede, Überlegung), wobei man hier hinzufügen muss: *theologion* (Platon ist, wie weiter oben bereits erwähnt, der Erfinder des Wortes Theologie, „das Reden von den Göttern“). Der Mythos erzählt zunächst einmal von der „Verbesserung“ des Totengerichts innerhalb der Göttergeneration mit dem Zweck der Erzielung größerer Objektivität eines gerechten Urteils. Damit leistet Platon einen wichti-

⁵ Diese Zusammenhänge werden erst im Christentum virulent.

gen Beitrag zur Realisierung des Guten und Gerechten und vor allem Wahren: Denn Platon trennt das Gerechte vom ungerechten Handeln der Machthaber als das Wesentliche vom Unwesentlichen ab: Ein gerechtes Urteil ist von Reichtum und Machtposition zu trennen. Hier sehen wir, dass Platon-Sokrates dem Mythos, den er für wahr hält, nicht naiv gegenübertritt. Ein solcher Mythos wird von Platon nicht als Lüge oder Täuschung angesehen, die meisten politischen Mythen aber tun das.

Ab 524 a 8 setzt dann das sog. Theo-logion ein: Was ist der Tod? Die Trennung zweier Dinge – der Seele vom Körper? und: Was ist die Seele? – ein bis heute währendes Mysterium. Dann geht es um die richtige Art des Strafens, wobei hier die Politiker und Machthaber sehr, sehr schlecht wegkommen: „Denn schwer ist es..., bei großer Gewalt zum Unrecht tun, dennoch gerecht zu leben (Gorgias, 526a 4 ff). (Sokrates möchte mit möglichst reiner Seele vor seinen Richter treten.) Und noch ein weiteres logion ist hier von Wichtigkeit: „das Ganze wäre vielleicht nichts wert und zu verachten... wenn wir nur irgendwie suchend etwas Besseres und Wahreres finden könnten...“ (Gorgias, 527 a5). Wir sehen hier den antidogmatischen, suchenden Platon.

Was nun die Funktion des Mythos betrifft, so ist in diesem Zusammenhang der Mythos von der Unterwelt (Hölle) auffallend. Wir erinnern uns vielleicht an unsere eigene Kindheit im Kindergarten, wo die Kindergärtnerin den Kindern solche Mythen erzählte. Es wird dabei klar, dass die Sozialisation in hohem Maße auf Mythen beruht – die sog. „wahren Lügen“, wie das im 3. Buch der Politeia genannt wird. Dieser Mythos im Gorgias erinnert stark an entsprechende Dogmen der katholischen Kirche, die wir heute im Katechismus nachlesen können. Platon nennt einen Bericht „vangelion“ („Erzählung, Bericht“) – nicht zu verwechseln mit „euvangelium“. Die Kirchenväter waren überwiegend Neo-Platonisten, die ihren Platon gelesen hatten, und so kam dieser Mythos ins Christentum. Wir sehen hier, wie dieser Mythos grundlegende Ordnungsprobleme anspricht, deren Relevanz bis zum heutigen Tage anhält.

Platons Dialog Gorgias gehört zu den Grundtexten der europäischen Philosophie. Er offenbart ihr Wesen, ihre Leistung und ihre Grenzen. Der Gorgias zeigt a) die Faszination und innere Schwäche der Welt, der die Philosophie entspringt und aus der sie sich ablöst – der Rede- und Streitkultur der attischen Polis des 5. Jahrhunderts vor Christus, und er zeigt b) das Neue einer Denkform, deren Faszination bis heute anhält, und schließlich c) den unauflöselichen Grund von Persönlichkeit, der von der platonischen Wahrheitssuche nicht erfasst werden kann und der ihr doch von Anfang an zugrunde liegt. Daher kann Philosophie nie zum sicheren Besitz der Menschen werden, sondern stellt stets eine neue Herausforderung dar.

Zu a): Der Dialog zwischen dem Sophisten und Redner Gorgias und dem Philosophen Sokrates findet zu einem Zeitpunkt statt, an dem Athen sowohl politisch-militärisch als auch kulturell noch die Führungsrolle unter den Stadtstaaten Griechenlands beanspruchte. Jedoch in der Zeit, als Platon diesen Dialog verfasste, hatte Athen im Gefolge der Niederlagen im Peloponnesischen Krieg (431–404 v. Chr.) viel von seiner Macht und seinem Glanz verloren. Die Erfahrung dieser Niederlagen änderte den Blick auf vieles, was zuvor unhinterfragte Geltung beansprucht hatte. Die Blütezeit Athens konnte als Vorzeit einer Katastrophe wahrgenommen werden. Der Redner und Sophist Gorgias aus Leontinoi (478–378 v. Chr.) hat bei seinen Besuchen in Athen nachweislich großen Einfluss auf Denkweise, Argumentationskultur und Stil der attischen Elite in der Zeit des Peloponnesischen Krieges genommen. Dieser Elite erschien eine Niederlage gegen Sparta undenkbar. Ein solcher Stil hat seinen Platz in einer Lebensform, der es weniger auf den Gehalt als vielmehr auf die äußere Form und Brillanz des Ausdrucks ankommt. Die Freude am Wettstreit der Redner, die Bevorzugung des Kunstfertigen vor dem Schlichten, des Interessanten vor dem Wahren, des Schlagenden vor dem Durchdachten war gleichsam ein Lebenselement attischer Bürgerversammlungen in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Liest man allerdings etwa bei Thukydides oder Xenophon nach, wie die Bürgerschaft Athens sich durch künstlich geschürte Stimmungen und Demagogie zu offensichtlich verkehrten Beschlüssen hinreißen ließ, die schließlich Athen in den Untergang zog, lässt sich verstehen, dass für Platon, der das als junger Mann erlebte, die Fähigkeiten des Redners, wie sie Gorgias besaß, im höchsten Maße fragwürdig erschienen.

Zu b): Dass Gorgias aus Leontinoi auf fast nicht zu überbietende Weise den Logos (Wort, Rede, Argument, Begründung, Sprache) zu führen wusste, setzt Platon als bekannt voraus. Platon schreibt ihm ein dickes Eigenlob zu, dass aber nicht geprahlt war, wenn er sagt, er sei ein vollkommener Redner (Gorgias 449a), der auf jede Frage eine befriedigende Antwort geben könne, da ihn „...seit vielen Jahren niemand mehr etwas Neues gefragt hat...“ (447d, 448 a). Ihm könne in der sprachlichen Auseinandersetzung nichts geschehen.

Dass ihm in der Begegnung mit Sokrates etwas Unerhörtes widerfährt, merkt Gorgias nicht sofort. Womit Sokrates ihn konfrontiert, ist nicht etwa ein neuer Gegenstand, sondern ein neuer Weg des Fragens und Antwortens, auf dem der Redner mit all seiner Kunst nach und nach den Boden unter den Füßen verliert. Dieses Verfahren, durch das auch der beste Redner ausgehebelt wird, ist das dialektische Verfahren im Gegensatz zu rhetorischen Darstellung. Gorgias wird im Dialog daran gehindert, sich und die Macht der Rhetorik vorzuführen, weil er sich in ein Verfahren verwickeln lässt, das ihm unbekannt ist: die Dialektik. Die Macht des Redners, die Zuhörer zu manipulieren, wird durch das Verfahren des

schrittweisen Vorgehens von Argument zu Argument und durch die Prüfung, ob es wirklich verstanden worden ist, gebrochen.

Zu c): Aber das Neue im Gorgias ist mehr als die Einführung eines neuen Verfahrens im Umgang mit dem Logos. Dieses Neue ist ein noch radikalerer Zugang zum Logos, der außergewöhnlich und befremdlich ist, dass sogar Sokrates Mühe hat, die Neuheit dieses Neuen einzuholen. Dieses radikal Neue ist die Frage: Wer bist du? Diese Frage wird mit all den der platonischen Philosophie zustehenden Mitteln durchgespielt. Es ist das Zentrum des Dialogs.

Die Frage an einen Menschen „Wer bist du?“ klingt heute ganz anders als die Frage „Was bist du?“ oder „Womit beschäftigst du dich?“, also z.B. im Sinne von „Was ist dein Beruf?“ Aber „wer bist du?“ scheint auf einen geheimnisvollen, im letzten unaussprechlichen Grund des Individuums zu zielen. Dass es jenseits der Manifestation durch die Worte und Taten des Menschen einen von diesen abgesonderten individuellen Wesengrund gebe, der dem Handelnden und dem Betroffenen nicht durchsichtig ist, ist eine zentrale Entdeckung Sokrates', die er dem Gorgias voraus hat.

Die Abfolge der Dialoge zwischen Sokrates-Gorgias, Sokrates-Polos und Sokrates-Kallikles spiegelt metaphorisch die Verschärfung der politischen und existentiellen Krise Athens im 4. und 5. Jahrhundert vor Christus wider. Die Entstehung der politischen Wissenschaft kann nur auf diesem Hintergrund verstanden werden. Politische Wissenschaft ist Krisenwissenschaft und tritt auf mit dem Anspruch, eine scientia nova zu sein, d.h. sie rückt die alte Gesellschaft, die nicht auf die Philosophie gewartet hat, in die Rolle eines Objekts der Untersuchung.

Das Ganze spielt sich im Hause eines reichen und mächtigen Politikers – Kallikles – ab, der zugleich eine Hauptrolle in diesem Drama einnimmt: Dort treffen sich Sokrates und Gorgias sowie dessen Schüler Polos und noch einige andere nicht weiter genannte Personen. In der Abfolge des Gesprächs zeigt sich die Verrottung der Sittlichkeit, die tief in die Psyche der Gesprächsteilnehmer eingesickert ist. Sokrates will den berühmten Rhetoriker Gorgias kennen lernen, der zur Schule der sog. Sophisten gehört. Gorgias behauptete, der Vorteil der Rhetorik läge darin, dass diese gar nichts von einer Sache verstehen, sondern nur den Anschein erwecken müsste. Die Rhetorik lebt also nicht von der Kraft des Verstehens, sondern von der Kraft der Überredung.

Gleich zu Anfang finden sich die vorhin bereits angedeuteten gesprächslogischen Übereinstimmungen zwischen den Gesprächspartnern: „Wärest Du bereit, Gorgias, so wie wir uns jetzt unterhalten weiterzumachen, teils fragend, teils antwortend, die lange Rede aber auf später verschiebend...“ (Gorgias, 449b) oder: „Ich tue dies (eine sachliche Vermutung äußern) nicht um deinetwillen, sondern wegen des Gesprächs, damit dieses so verläuft, dass es uns möglichst klarmacht,

wovon die Rede ist (Gorgias, 453c). Später: „Zu welchen Menschen aber gehöre ich? Zu denen, die sich gerne widerlegen lassen, wenn ich Falsches sage, die aber auch gerne selbst prüfen und widerlegen, wenn einer etwas Falsches sagt, denen es aber auch nicht weniger lieb ist, geprüft und widerlegt zu werden als zu prüfen und zu widerlegen. Denn dies halte ich für ein größeres Gut, insofern es ein größeres Gut ist, vom größten Übel selbst befreit zu werden als einen anderen zu befreien...“ (Gorgias, 458a). Das Gespräch ist das freie Medium der Befreiung vom Falschen mit dem Ziel der Wahrheitsfindung; die Redekunst als das wichtigste der menschlichen Dinge und Ursache von der Freiheit, über andere zu herrschen. Allerdings widerlegt Sokrates hauptsächlich seine Gesprächspartner: Er selbst „staunt“, „weiß nicht genau“.

Im Dialog wird zur Beweisführung der sog. *elenchos* („Zwickmühle“) der dialektische Prozess der Widerlegung angewandt: Er bildet das Grundgerüst des gesamten Dialogs: Gorgias bestimmt das Objekt der Redekunst mehrmals: „Die Redekunst bezieht sich auf die wichtigsten menschlichen Dinge, Sokrates, und die besten“ (451 d); genauer: „Die Redekunst verfolgt... was, Sokrates, wirklich das größte Gut ist und zugleich Ursache von Freiheit für die Menschen und jedem einzelnen Gelegenheit, in seiner Stadt über andere zu herrschen“ (452d). Noch genauer: „...dass die Redekunst Überzeugung (*peitho*) hervorbringt“ (453 a).

Der Redner, der seine Kunst versteht, ist Herr über den *Logos*, über den er verfügt und den er nach seinen eigenen Interessen so zu handhaben weiß, dass er andere dazu bringt, ihm zu folgen: Selbst der Kranke, vor die Wahl gestellt, den Rezepten eines guten, aber sprachlich unartikulierten Arztes oder den Vorschlägen eines geschickten Redners, der sich ärztliche Kompetenz anmaßt, zu folgen, wird stets dem Redner recht geben. Nach Gorgias besteht die Tugend darin, über andere zu herrschen, d.h. Macht und nicht Gerechtigkeit ist das Wesen der Tugend. Diese These liegt der Argumentation Gorgias' zugrunde, ohne dass er sich ihrer Konsequenzen bewusst wäre. Dem Redner ist Tugend in diesem Sinn deswegen auf besondere Weise eigen, weil er seine Herrschaft nicht, wie der Tyrann, durch die Verfügung über äußere Mittel der Gewaltanwendung sichern muss, sondern weil er die anderen Menschen durch Überredung dazu bringt, dass sie freiwillig das tun, was im Interesse des Redners ist. Soweit stimmt ihm Sokrates zu. Aber: Sokrates zeigt auch, dass jemand, der sich so versteht, sein Tun und damit sich selbst überhaupt nicht versteht. Ein solcher Redner lässt nicht Wissen und Einsicht bei seinen Zuhörern hervorgehen, mit anderen Worten: der Einfluss, den der Redner hat, ist unabhängig davon, ob er lügt oder die Wahrheit sagt.

Vorher sagte Gorgias, dass die Redekunst als Instrument für alle möglichen Überzeugungsunternehmungen in der Polis geeignet und auch ungerechter

Gebrauch möglich sei, der dem Redekunstlehrer aber nicht vorgehalten werden könne. Die Rhetorik ist also wertneutral, würden wir heute sagen, indem es Sache des Ausübenden sei, dass sie gerecht oder ungerecht, zu guten oder ungunen Zwecken eingesetzt werde. Dieses Argument aber ist in den Augen des Sokrates nicht gültig, denn solange eine Unterredung anstatt auf einer vernünftigen Begründung auf bloßer Übernahme der Meinung des Anderen bleibt, bleibt sie im Horizont der Manipulation, und das schwächt die freie Einsicht und Fähigkeit des Angesprochenen. Daher ist der Logos als Mittel gesellschaftlicher Macht im Sinne beliebiger Zwecke nützlich am meisten für den, der Unrecht tun möchte (Gorgias, 481b).

Im *elenchos* zwingt Sokrates Gorgias dazu zuzugeben, dass der Redner nur gerechten Gebrauch von seiner Kunst machen könne. Nach der von Sokrates eingeführten Unterscheidung zwischen Wissen (*episteme*) und Glauben, Rechtem und Falschem, muss Gorgias dann zugeben, dass seine Redekunstschüler das Gerechte vom Ungerechten als Voraussetzung schon vorher unterscheiden können müssen oder diesen Unterschied von ihm später erlernen, d.h. er muss zugeben, dass es eine voraussetzungslose, instrumentelle Verwendung der Redekunst nicht gibt. Gorgias zeigt sich als der konservative Vertreter seines Fachs, der sich nicht im Klaren ist über die sozialen und politischen Folgen seiner Lehren. Die Rhetorik ist deswegen eine Sache ohne Verstand (*alogon pragma*), weil es für die Kunst der Verfügung über den Logos keinen wahren Logos gibt, keine vernünftige Begründung für ihr Dasein und für ihr Wirken. Eine Gemeinschaft ohne diese Kunst ist, so Sokrates, besser dran als eine, in der diese Kunst gebraucht wird und Anerkennung findet.

Das zeigt sich sogleich am weiteren Fortgang des Gesprächs mit Polos – einem Schüler des Gorgias. Dieser springt seinem Lehrer zu Hilfe und behauptet, Gorgias sei aus Scham (*aidos*) verstummt und Sokrates habe ihn auf unfaire Weise in diese Gesprächssituation gebracht. Sokrates ist bereit, mit Polos das Gespräch weiter zu führen. Polos fragt nun Sokrates, was die Kunst der Rede sei. Gar keine, antwortet Sokrates. Sie sei eine Art Erfahrung (*empereia*) im Herstellen von Lust und Gefälligkeit, sei Schmeichelei.

Es folgt der Vergleich zwischen Kochkunst als Nichtkunst und Medizin bezogen auf den Körper einerseits und politischer Kunst als Gesetzgebung und Gerechtigkeit bezogen auf die Seele andererseits. Die Redekunst sei ein Schattengebilde der politischen Kunst. An dieser Stelle drängt Gorgias bezeichnenderweise den Sokrates, sich genauer zu erklären, und nach einer langen Rede sagt Sokrates, dass die Redekunst für die Seele das sei, was die Kochkunst für den Körper sei. Das Problem des „Macht haben mit Verstand“ und „Macht haben ohne Verstand“ wird von Sokrates eingeführt – der sog. Sein-Sollen-Komplex –

Macht: Töten, Verbannen, Vermögen rauben – Der nicht das Gute mit seiner Macht Verfolgende ist nach Sokrates unglücklich und machtlos. Er handelt gegen seine eigentlichen Interessen, ist krank. Allerdings ist noch nicht der Beweis dafür geliefert, dass der entsprechende Machthaber tatsächlich subjektiv unglücklich ist.

Der Tiefpunkt ist erreicht, als Sokrates die Redekunst als therapeutisches Mittel für die Seele mit der Kochkunst als lustfördernd für den Körper vergleicht. Dem Schüler des berühmten Gorgias hilft jetzt nur noch ein Befreiungsschlag, daher lobt Polos emphatisch die Redekunst als Mittel, Macht zu haben (Gorgias, 466b). Machthaben (dynamis) ist ein Begriff, der die Unterscheidung zwischen Faktizität der Macht und ihrer orientierenden Werthaftigkeit nicht impliziert. Hier setzt nun Sokrates mit seiner Widerlegung ein. Er fragt nach Glück und Unglück des Mächtigen, nach guter oder schlechter Zwecksetzung des mit Macht Handelnden. Qualifizierungen des mit Macht handelnden schließen sich an weitere Qualifizierungen: ist das mächtige Handeln schön oder hässlich, nützlich oder unnützlich etc. So wird die Position des Polos aufgeweicht. Schließlich entfaltet Sokrates den elenchos, die widerlegende sittlich getragene Argumentationskette vollständig: Unrecht tun sei schlimmer als Unrecht zu erleiden, am schlimmsten aber sei es, nach unrechtem Handeln ungestraft davonzukommen. Es geht hier also um den gesamten Handlungszusammenhang zwischen denen, die Macht erfahren, und denen, die sie ausüben. Sokrates treibt Polos mit der Frage in die Enge, ob es schlimmer sei, Unrecht zu tun als Unrecht zu erleiden. Und Polos gibt zu, dass es zwar schlimmer sei, Unrecht zu tun als zu erleiden, dass es aber zugleich schändlicher (aischron) sei. D.h. hier wird ein tief liegendes, sadistisches Motiv des Polos freigelegt, dass stärker ist als jede Einsicht in Unrecht. Damit ist die Rhetorik als Instrument, mit dem man das Große klein und das Kleine groß machen kann, ethisch erledigt. Platon zeigt hier, dass, wer die Unterscheidung zwischen Körper und Seele akzeptiert und sich am Nützlichen als dem Guten orientiert, notwendig einen sittlich-moralischen Standpunkt einnimmt. Der Zustand der Psyche macht das Glück des Menschen aus. Deshalb ist Strafe, die vom moralischen Übel befreit, zugleich konstitutiv für das Glück des Menschen.

Die Macht des Logos stört den Menschen auf in seinen grundlosen Überzeugungen. Diese zu erschüttern, ist das Anliegen der Dialektik. Was Sokrates ihr zutraut, bekundet er, als er, nachdem Gorgias bereits widerlegt wurde, an einer späteren Stelle des Dialogs dem ihm heftig widersprechenden Gesprächspartner Polos sagt: er, Polos, werde selber als Zeuge für diese These auftreten, die er jetzt so heftig bekämpft (Gorgias, 474 a). Polos muss zugeben, dass die Einwände, mit denen er den Satz „Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht erleiden“ aushebeln will, gerade diejenigen Implikationen enthalten, die diesen anstößigen Satz begründen.

Höhepunkt aber des Dialogs ist das Gespräch mit Kallikles: Kallikles ist intelligent, aber verdorben. Das Gespräch ist in mehrere Abschnitte eingeteilt. Zunächst einmal geht es im ersten Abschnitt darum, bei den berühmten Politikern wie Miltiades, Kimon und Perikles festzustellen, ob sie das Volk von Athen besser gemacht haben – also um die qualifizierende Prüfung bei großen Rednern, denen es aber an der auf das Gute gerichteten Orientierung ermangelt – auf die Philosophie also. Ich zähle kurz die unzusammenhängenden Gesprächselemente auf:

1. Ähnliches Erleben ist bei den Gesprächspartnern trotz persönlichem Erleben für die Verständigung notwendig.
2. Es bedeute in Disharmonie zu leben, wenn man den elenchos, dass es das Schlimmste sei, Unrecht zu tun und dafür nicht bestraft zu werden, nicht widerlegt, obgleich man wie Kallikles dafür plädiert, die Redekunst zu jedem (nichtqualifizierten) Zweck einzusetzen (Gorgias, 482c).
3. Kallikles entlarvt Gorgias und Polos als „anständige Menschen“, die nicht der Dialektik folgend zugeben, dass Unrecht zu tun und unbestraft davon zu kommen, schändlicher sei als Unrecht leiden, sondern der „Gewohnheit der Menschen“ folgen.
4. Kallikles wirft Sokrates vor, auf zwei Ebenen zu diskutieren: Er nehme die Argumente aus der Ebene des physei dikaion (des von Natur Rechten) und bringe sie auf die Ebene des nomikon dikaion (des nach der Konvention Rechten) vor (Gorgias, 482e). Unrechtleiden werde von den Vielen privilegiert, wobei es allerdings so sei, dass es gerecht ist, dass der Bessere mehr als der Schlechtere und der Fähigere mehr als der weniger Fähige erhalte. Also: Kallikles entpuppt sich als Anhänger des Rechts des Stärkeren und diskreditiert die Philosophie als Beschäftigung von Jugendlichen. Im Ernst und nicht nur ironisch droht er Sokrates mit der Todesstrafe, sollte er beim Philosophieren bleiben (Gorgias, 486 c).

Sokrates betreibt im Folgenden die qualifizierende Widerlegung des Rechts des Stärkeren auf die gute oder schlechte Zwecksetzung hin, wobei Kallikles seinen Immoralismus bekennt: „Derjenige, der richtig leben will, muss die eigenen Begierden möglichst groß sein lassen und darf sie nicht zügeln, er muss in der Lage sein, den möglichst großen Begierden mit Tapferkeit und Vernunft zu dienen und sie zu erfüllen, worauf immer sich sein Begehren richtet.“ Hier sehen wir die moderne Hobbesische Vernunft vorweggenommen. Sokrates: „Werden also nicht glücklich diejenigen genannt, die nichts brauchen“ – „wer weiß, ob das Leben ein Sterben und das Sterben aber das Leben ist“ (Gorgias, 492 e). Schließlich knickt Kallikles bei der Erwähnung der Begierde der Wüstlinge und Knabenschänder ein: „Oder wirst Du es wagen zu behaupten, dass sie glücklich seien, wenn sie ausgiebig das haben, wonach sie begehren.“ Damit ist Kallikles in der Falle und verbit-

tet sich eine solche moralische Argumentation. Aber zunächst beharrt er darauf, dass gut und angenehm dasselbe sei, Wissen und Tapferkeit aber voneinander und vom Guten verschieden. Sokrates zwingt also den Kallikles, der allmählich verstummt, die Qualifikation nach dem Guten als Maßstab zur Beurteilung von Entscheidungen anzuerkennen: „Um der Güter willen also muss man alles andere und auch das Genussvolle tun, aber nicht das Gute um der genussvollen Dinge willen...“ (Gorgias, 500a).

Kallikles wird gezwungen zuzugeben, dass man alles um eines Guten willen tun muss; dass man als Politiker immer so sprechen muss, um die Bürger besser zu machen, und dass man schließlich die Begierden, die die Menschen besser machen, erfüllen und diejenigen, die ihn schlechter machten, meiden müsse. D.h. er muss zugeben, dass es gute und schlechte Lüste gibt – vom Sexualtrieb bis zum Streben nach Wissen. Ein Urteil über die Vorzugswürdigkeit von Glücksinhalten ist richtig, wenn es mit Urteilsfähigkeit gefällt wird (Erfahrung und Einsichtsfähigkeit). Letztere aber fehlt bei denen, die von Begierden und Machtstreben beherrscht sind. So transzendiert Platon die subjektive Ebene.

Das leitet nun über zur Schlussphase des Dialogs und zur Frage: „...was ist Seele...?“ (Gorgias, 504b) – Geist, Anima, Intellekt... alles, was im Tode den Körper verlässt. Der Körper bleibt leblos zurück. Das wird im Gorgias nur angedeutet.

Bei Kallikles kündigt sich das tyrannische Verstummen an: „Warum sagst Du ihn (den Namen für das, worauf die Seele aus ist) nicht selbst?“ (Gorgias, 504c). Er merkt, dass er einen Fehler gemacht hat, sich auf eine solche Unterredung eingelassen zu haben. Ein gemeinsames Interesse an der Wahrheit ist nicht vorhanden. Es ist also nicht möglich, einen Konsens darüber zu erzielen, was gerecht ist oder nicht. Darauf nun Sokrates: Gesetzlich oder gesetzmäßig ist die Eigenschaft der geordneten Seele, d.h. die Qualifizierung der Seele gegenüber der Begierde.

Die zwingende Gesprächslogik von Sokrates erscheint als Bemerkung zum Leser des Dialogs: „Dieser Mensch (Kallikles) erträgt es nicht, wenn er Nützlich erfährt und wenn ihm das selbst widerfährt, was Thema der Diskussion ist, nämlich, dass er gezügelt wird“ (Gorgias, 505c). D.h. Kallikles versteht nicht, dass im Gespräch immer Zügelung notwendig ist, gerade dann, wenn man sie für unumgänglich hält. Das Gespräch ist dem Abbruch nahe – Gorgias greift ein und rettet die Situation: „Ich möchte nämlich auch selbst von Dir hören, wie Du den Rest zu Ende bringst.“ Sokrates führt nun die zwei Rollen des Dialogs alleine vor.

Es folgt die Andeutung (in Vorwegnahme des Mythos) der „großen Mysterien“ der Seele: „...Es sagen aber die Weisen, dass Himmel und Erde und Götter und Menschen die Gemeinschaft zusammenhält und Freundschaft und Ordnung, Besonnenheit und Gerechtigkeit...“ (Gorgias, 506b) – das ist der Kern der klassischen Metaphysik, der vom Christentum übernommen worden ist. Das Gegenbild

des Philosophen zum Ungerechten ist uns deswegen so geläufig, weil durch die Zeichnung des repräsentativen Leidens Christi in den Evangelien und im NT das emphatische Gegenbild zur weitergallopiierenden Ungerechtigkeit unser Tiefenbild affiziert hat. Sokrates spricht in Vorahnung seiner Verurteilung: „Wenn ich aber mein Ende fände in Folge eines Mangels an schmeichlerischer Rhetorik, weiß ich wohl, dass Du mich den Tod leicht ertragen sähest...“ (Gorgias, 521d).

Zu guter Letzt noch ein bekanntes Bild aus der Psychotherapie: Soll man einen Lohn nehmen für das gut machen eines Bürgers? (Gorgias, 519c ff). Ist das nicht etwa merkwürdig, wenn jemand sagt, er habe jemanden gut gemacht und eben diesen tadelt...“ (weil er nicht zahlte!?). Dann wäre ja ein gutgemachter Mensch ein schlechter...! Das wäre vielleicht für so manchen Therapeuten eine Gelegenheit, sich über Zweck und Sinn einer Therapie ein paar tiefere Gedanken zu machen. Sodann folgt der Mythos.

Kallikles hat also nicht das Recht, allgemeine politische Ratschläge zu erteilen, als Helfershelfer von Tyrannen und Verderbern des Landes, repräsentiert er nicht die Ordnung Athens, die auf Sokrates übergegangen ist.

IV. Schlussbemerkungen

Die antik-klassische Antwort auf die Frage, ob Herrschaft legitim sei, heißt: Sie ist legitim, wenn sie gerecht ist. Was aber ist Gerechtigkeit? Der Charakter des Begriffs der Gerechtigkeit ähnelt dem des Schönen, Guten und Wahren, hat also den Charakter einer Idee: abstrakt subjektiv differenziert, aber im Sprachgebrauch fest etabliert. In der modernen politischen Theorie ist von Gerechtigkeit als Maßstab legitimer Herrschaft nicht mehr die Rede und weil die Frage nach der Gerechtigkeit stets die Gefahr des Bürgerkriegs enthält, weicht sie der Frage nach der Effizienz der Herrschaft aus, d.h. nach der Effizienz der Erzwingung des Friedens.

Das dialektische Verfahren kann in einer zweifachen Weise verstanden werden: als ein Verfahren zur Widerlegung falscher und zur Genese richtiger Aussagen einerseits, als Hinweis auf eine Lebenseinstellung andererseits. So versteht Sokrates sein Vorgehen in beiderlei Sinn: Offenkundig geht es darum, bei der Auseinandersetzung über eine Sache zum richtigen Ergebnis zu gelangen und falsche Positionen zwingend zu widerlegen. Andererseits aber offenbart der Mensch in seinen Argumenten sein Wesen, ihre Unstimmigkeit offenbart Unstimmigkeit des Wesens selber. Gerade diese angestrebte Harmonie zwischen Einsicht, Überzeugung und Lebensführung, das ist es, was denjenigen, die der Auseinandersetzung zwischen Gorgias und Sokrates, später aber auch der zwischen Polos und Sokrates

und dann schließlich Kallikles und Sokrates, folgen, nicht recht klar ist. An verschiedenen Stellen der Auseinandersetzung hat man den Eindruck, als verhielten sich die Hörer wie auf der Agora, dem Feld der politischen Auseinandersetzung in Athen: Sie wollen nur sehen, wer sich durchsetzt – auch wenn ihnen selbst dabei nach den Maßstäben der Eitelkeit übel mitgespielt wird. So spricht manches dafür, das Gorgias die Begegnung mit der Dialektik wahrnimmt als ein ihm bisher unbekanntes Diskussionsspiel, als eine Art Theater. Wenn diese Beobachtung zutrifft, hat Gorgias die Frage des Sokrates, wer er sei, nicht eigentlich verstanden. Hätte er sie verstanden, so müsste ihn das auf die Auseinandersetzung mit ihm folgende Gespräch mit Polos und dann vor allem mit Kallikles erschüttern.

Ein letztes Mal wird die Frage, wer Gorgias sei, durch den Auftritt des Kallikles vergegenwärtigt. Besser als Gorgias und Polos hat Kallikles verstanden, worauf Sokrates in Wahrheit aus ist: Keineswegs auf ein Spiel mit Argumenten, sondern auf die Erschütterung der Existenz derer, die ihn hören: „wenn du es ernstlich meinst und das wahr ist, was du sagst, so wäre ja wohl das menschliche Leben unter uns ganz verkehrt und wir täten in allen Dingen das gerade Gegenteil, wie es scheint, von dem, was wir sollten?“ (Gorgias, 481c). Kallikles begreift, das Sokrates ein Revolutionär ist, der die Lebensformen der attischen Elite in ihren Fundamenten in Frage stellt. Er spürt: Die Philosophie will nicht nur die Zustimmung im Austausch der Argumente, sondern sie will das Leben der Philosophierenden selber.

Ohne den Widerstand des Kallikles könnte man meinen: Eine schlüssige Argumentation in ethischen Dingen, also etwa bezüglich der Fragen der Macht, der Wahrheit und Gerechtigkeit, um die es im Gorgias geht, hat idealerweise den gleichen zwingenden Charakter wie die Mathematik. Hier gilt: Wenn jemand nicht zugeben will, dass zwei mal zwei vier ist, so betrifft das nicht die Mathematik, sondern nur die Verfassung des Uneinsichtigen selber. Die Frage aber ist: Verhält es sich bei der philosophischen Auseinandersetzung über ethische Probleme genauso? Bleibt etwa die Wahrheit der Ethik davon unberührt, dass sie, streng allgemein geltend, die individuelle Person nicht erreicht? Und Kallikles entzieht sich nicht, weil er die Argumente nicht versteht, sondern weil er sie allzu gut versteht.

Die Ethik nach Platon bis hin zu Habermas hat immer wieder die Tendenz, sich mit der widerspruchsfreien und kohärenten Begründung einer Norm zu begnügen. Finden sich die Teilnehmer im Allgemeinen, abgesondert von allen Privatbedingungen, zusammen, so werden sie in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft die rechte ethische Orientierung für ihr Leben finden. Platon zeigt aber im Gorgias andeutungsweise, dass die Abstraktion einer solchen Ethik ein Problem ist. Die Allgemeinheit, das Absehen von allem Privaten, der Verzicht auf alle Macht außer der unpersönlichen Macht der Vernunft, sind Wesenszüge jeder Ethik, wenn anders sie philosophische Ethik sein will. Aber wenn ein Kallikles dagegenhält, dann ist die-

ser Riss nicht heilbar. Vernunft und Individualität schließen sich nicht zusammen, wenn diese Individualität nicht bereit ist darauf zu verzichten, Individualität jenseits der Vernunft zu sein. Was bedeutet es, wenn derjenige, der in seiner Vernunft die Begründungen der Ethik nachvollziehen kann, aber dennoch sagt: „Sie erreichen mich nicht“?

D.h. dass die Philosophie in der Seele des Menschen auf eine Macht trifft, die sich ihr anheim geben, aber auch widersetzen kann. Die Philosophie Platon-Sokrates' stieß hier auf eine Tiefe, die die Möglichkeiten der klassischen Philosophie überstieg und erst durch die größere psychologische Tiefe im Christentum überwunden werden konnte. In Schellings Freiheitsschrift z.B. zeigt sich, dass Kallikles gleichermaßen die Figuration des Bösen wie als Offenbarung der menschlichen Freiheit erscheinen kann – nicht so, dass das Böse und die Freiheit eins wären, sondern derart, dass sich die menschliche Freiheit, die sich in der Möglichkeit der Differenz vom Allgemeinen zeigt, in radikalster Weise als das Böse manifestiert. Kallikles zeigt sich in seinem Widerstand gegen die Forderungen der Vernunft als befangen, die das Verfahren des Sokrates ihm zumutet. Aber in seiner Befangenheit liegt durchaus ein Moment des Bösen.

Die Entscheidung, aus der Befangenheit herauszutreten, ist von einer Art religiöser Entscheidung. Voraussetzung dafür ist eine Erfahrung des Individuums von sich selber in seiner Einzigartigkeit und eine soziale Vorstellung von der Einzigartigkeit der Individualität, wie sie vor allem im neutestamentlichen Christentum Ausdruck findet. Die Überzeugung des Glaubens ist von anderer Art nicht nur als die Überredung, die der manipulative Redner bewirkt, sondern auch als Einsicht, die aus dem dialektischen Verfahren resultiert. Das allerdings spricht nicht gegen dieses Verfahren. Denn wenngleich der Glaube in diesem Verfahren weder hergestellt noch bewiesen werden kann, muss er, um nicht zu erstarren, die Kraft erweisen, sich dem Anspruch der Begründung zu stellen.

Walter Rothholz

| 23

Die politische Dimension des Seelischen bei Platon

Schlüsselworte: Dialog, elenchos (Dialektik der Widerlegung), Wissen, Macht, Theologie, Mythos, Politische Wissenschaft, Philosophie, Philosophische Anthropologie.

Keywords: Dialogue, elenchos (dialectics of refutation), knowledge, power, theology, myth, political science, philosophy, philosophical anthropology

Abstract: The dialogue Gorgias is rightly called the “little” State. In the Gorgias Platon-Socrates is for the first time confronted with the political and social reality of a feverish and unguided society, being in political decay. These problems are the basics for Platons great tractate “Politeia” (state).

Decisive for Platon is that he is including the existential dimension of life- which typically has been denied since enlightenment. The drama of the political – exemplified by Socrates- is always equated with the drama of the human soul, which is forced to choose.

The politics of Plato is a result of the so-called “axial age” (Karl Jaspers) and brought with it the radical separation of transcendence and imanence, with all the consequences for the political. This again implied a radical critics of the world of the ancient gods-without however to destroy the myth entirely. This led to a so-called de-divinization of the world. God moves over onto the fringe of kosmos, however still influencing the world by grace and man is pushed into a responsible position: The participation (methexis, participatio) of man in creation is reflected in the political order of society.

In the Gorgias the tension between desire for power and philosophy is consequently analyzed. But society is not freely being pushed into the role of an object of research. This tension and the crises of Athen is exemplified through the whole dialogue. Only in this manner is the growing of political science to be understood: political science is the science of crises, is critical.

At first we are meeting a famous teacher of retorics (Gorgias), who is not conscious about the social consequences of his teaching. He is refuted and must admit the impossibility of a plain instrumental teaching of power. Then his pupil (Polos), representing the young generation, is appearing, who as the living consequence of his teacher, devoid of any moral principle, wants to enjoy the abundance of life with power. In this connection retorics is refuted and the dynamical problem of power introduced. The main figure of the dialogue is however Kallikles- a highly shrewd and intelligent politician, a radical liberal, who in his unbounded satisfaction of his desires the earliest is similar to Locke’s possessive individualism.

This dispute degenerates into a struggle of life and death. By this tension Socrates is developing the problem of good and just .In spite of all threatenings Socrates wins the day on the spiritual-logical level- even if he remains hopeless inferior on the social. Kallikles becomes silent and Socrates ends the dialogue by himself. Spiritual authority is shifting over to Socrates settling up with Athenian politics. The dialogue leads out into the myth of the court of the dead. There the dead soules will finally and justly be judged untouched by power and richdom. The function of Plato’s myth is to explain the ineffabile of human existence.