

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Plädoyer für Plato

Von Jörg BAUR (München)

Daß Platos Einsichten fähig seien, uns Einsicht zu vermitteln, dürfte im allgemeinen nur deshalb nicht bestritten werden, weil diese Aussage als so abwegig gilt, daß sich selbst die Bestreitung erübrigt. Die Selbstverständlichkeit der Ignoranz, partiell auch der Aversion (Popper), ist so dicht, daß daran auch gewichtige Vöten (etwa C. F. von Weizsäcker, Die Einheit der Natur) wenig ändern. Von Metaphysik und Spekulation will ein Zeitalter kritischer Rationalität unbehelligt bleiben. Sieht man freilich genauer zu, dann verliert solch abwehrender Gestus die Unschuld selbstgewisser Progressivität und enthüllt sich als Abwehrreflex jener grassierenden Sophistik, die, obwohl sie nur in der Finsternis des Nichtigen (Sophistes 254 a) gedeihen kann, den Ehrentitel der Aufklärung usurpiert.

Die „Gigantomachie“, der Streit um das Wesen des Wirklichen (Sophistes 246 a), wird von denen als entschieden behauptet, „die alles vom Himmel und aus dem Unsichtbaren auf die Erde ziehen“, die „behaupten, das allein *sei*, woran man sich stoßen und was man betasten könne“ (ebd., Übers. Schleiermacher), denen „Körper und Sein identisch (*tauton*) ist“ (ebd. 246 b). Aber ist nicht eben dies Einsicht der Wissenschaft, gegen die Platos jenseitige Ideenwelt einfach nicht mehr aufkommt? Ist die eine, die gegenständliche Welt der belebten und unbelebten Dinge nicht Werk der Natur „kraft einer von selbst (*automatēs*) überlegungslos wirkenden Ursache“? (Sophistes 265 c)

Daß sich die Einwände als von Plato selbst artikulierte Position formulieren lassen, sollte zu denken geben. Was aber gibt sich hier dem Denken? Eben der Einsatz der sogenannten Metaphysik. Was meint das?

Platos Auseinandersetzung mit den rationalistischen und materialistischen Tendenzen der Sophistik bringt folgende Einsicht an den Tag: Wer auf empirisch verifizierbar Endlichem als einzig Wirklichem insistiert, eben der zerstört die Wirklichkeit dieses Endlichen, denn als bloß Empirisches ist das Sein der Welt *apeiria*, Chaos (Parmenides, 3. Hypothese). Wieso? Platos Antwort begründet sich anthropologisch, ethisch und ontologisch. Anthropologisch: die nur registrierende Erhebung psycho-physischer Kräfte des Menschen läßt die unausweichliche Frage nach der Zuordnung dieser Potenzen unbeantwortet, verfehlt die als Gerechtigkeit prädierte Einheit des Menschen (Politeia 443 e), realisiert Ungerechtigkeit, d. h. macht Selbstübereinstimmung unmöglich. (Vergrößernde Nutzenwendung: aus diesem ebenso einfachen wie fundamentalen Grund ist die momentane Hausse der antiphilosophisch konzipierten sog. Humanwissenschaften Pädagogik, Psychologie, Soziologie nur Signal einer Verblendung, in der Blinde von Blinden geleitet werden!) Ethisch: Aus unmittelbarem Lebenswillen läßt sich in Wahrheit nicht leben, denn die Lust muß unausweichlich in sich selbst die Differenz guter und schlechter Lust setzen und damit, wenn sie ihr eigenes Wesen nur bedenkt, sich selbst auf das Gute hin transzendieren (Gorgias 499 c). Mit all dem setzt Plato den anthropologischen und ethischen Phänomenen keinen Überbau auf, sondern denkt kritisch dem nach, was ist. Insofern sind schon Anthropologie und Ethik ontologisch begründet.

Wird das ontologische Thema noch als solches benannt, dann spricht es folgende Erfahrung aus: An Welt als wirklicher läßt sich nur dann festhalten, wenn sie an einem

Vermögen festgemacht werden kann, das mit ihrer Phänomenalität nicht identisch ist. Das unbestreitbare Innerwerden von Unbeständigkeit und Bedürftigkeit nimmt dem Faktischen die mit Wirklichkeit gemeinte Stabilität. Bestand von Welt ist nur zu denken als Partizipation an nicht endlicher Stabilität, an Sein, das dieses nicht nur hat, sondern ist. Alles Endliche *ist* darum gar nicht im strengen Sinne, denn es ist nicht rein identisch. Dann aber, so folgert Plato, ist es auch nicht aus sich. Es ist vielmehr angewiesen auf reine Identität, auf die Idee.

Diese Reflexion auf Erfahrung, die sich mit der Wirklichkeit denkend vermittelt, ist der Einsatz der „Metaphysik“ Platos – und seiner Theologie! In ihr spricht sich das Denken des Notwendigen aus. Denn an den Phänomenen läßt sich nur *festhalten*, wenn diese *festgemacht* werden können an ihrer göttlichen *aitia* (Sophistes 265 c, Nomoi X). Darum muß alles darangesetzt werden, den Gott *festzustellen*, d. h. als eindeutige Positivität auszusagen.

Wo vorkritische Religiosität sich dieser Vermittlung von Gott und Welt entzieht und in ethischem und dogmatischem Fundamentalismus, der das Fundamentale ungedacht läßt, auf der Tradition als solcher beharrt, muß er, gerade weil der Kampf gegen die sophistischen Kurzschlüsse geht, so hart angefahren werden wie der antimodernistische Euthyphron durch Sokrates: „nimm deine Vernunft zusammen und sage mir endlich die Wahrheit“ (15 d)!

Wie kommt Plato selbst dieser Aufforderung nach? Durch die *typoi peri theologias* (Politeia 379 a ff.). In ihnen wird der festzustellende Gott präzisiert: 1. Er ist *agathos* (379 b). 2. Er ist darum nicht Ursache allen Geschehens, sondern nur Grund des Guten (379 c); der Mensch soll sich deshalb von ihm alles Guten versehen – erstaunliche Übereinstimmung von Euthyphron 15 a mit Luthers klassischen Sätzen im Großen Katechismus! Die Funktion dieses zweiten *typos* ist unschwer erkennbar. Dieses Kriterium, das übrigens in der lutherischen Polemik gegen den Gott des doppelten Dekretes faktisch aufgenommen wurde, soll das an erlittener Negativität aufbrechende Theodizeeproblem auffangen. 3. Der Gott ist mit sich selbst völlig einig (*haplous* 380 d), er ist Inbegriff von Vollkommenheit (*arista echei* 381 b). 4. Demzufolge kann er sich nicht verändern (*alloioun* 381 c). 5. Er ist vielmehr verlässlich (*alēthes ergō kai logō* 382 c) und täuscht nicht (*oute allows exapatā* ebd.).

Was besagt das? Der Gott trägt das menschliche Weltverhältnis, er übernimmt die fundamentale Aufgabe der Sicherung, die das Endliche aus sich selbst nicht leisten kann. Beim späten Nietzsche lautet es dann so: „Abseits von einer religiösen Sanktion und Verbürgung unserer Sinne und Vernünftigkeit – woher sollten wir ein Recht auf Vertrauen gegen das Dasein haben?“ (Schlechte III, 498) Am Beginn des neuzeitlichen Denkens kann Descartes die Schreckensvision des Deus deceptor, den täuschenden Gottes, nur bannen durch die Vergewisserung des Realitätsgewichtes der Gottesidee. In den Reflexionen der Dialektik Schleiermachers, die den Grund des Wissens und Wollens als notwendig aussagen, und in der Fortbildung der Wissenschaftslehre Fichtes nach 1800 geht es um diese Aufgabe, die Plato ursprünglich ausdrücklich gemacht hat: im Gott ein Sein zu erreichen, das ist, weil es ist und – bruchlos – was es ist. Ungeachtet seiner Differenzen zum Lehrer kommt Aristoteles auf die nämliche Übereinstimmung: erst und allein im Gott ist Wirklichkeit feststellbar. Darum ist die *prōtē philosophia* zugleich *theologia* (Metaphysik XII, 1026 a 16).

Dieser enge Zusammenhang von Ontologie und Theologie bindet die Rede vom Gott und das Verstehen von Welt aneinander. Das besagt zum einen: Die Entscheidung über die Rede von Gott hängt an der Entscheidung über das Verstehen von Welt. Platos Philosophieren sieht sich selbst in diesen „Streit um die Wirklichkeit“ (Ebeling), in diese

gigantomachia (Sophistes 246 a) verwickelt. Der Einsatz seiner „Metaphysik“ hat die Situation radikaler Entmythisierung realisiert (vgl. die Überlegungen zur Religionskritik in Nomoi X). Sein Denken ist nicht vorkritisch, sondern gegenkritisch. Die in der Endlichkeit verendende Rationalität wird durch ontologische Besinnung ihrer eigenen Unmöglichkeit überführt. Gegen die Erdverhafteten (*autochthōnes* Sophistes 246 a) wird das Prius von *psychē* gegen den Vorrang der *physis* gestellt (Nomoi 891 c ff.). Der Ort für den Gott wird im Denken freigekämpft, indem das ursprünglichere Wesen von *psychē* erwiesen wird. Aus dem Denken von Wirklichkeit wird die Möglichkeit und Notwendigkeit des Gottes gewonnen. Insofern ist die Entscheidung über den Gott abhängig von der Entscheidung über die Welt. Damit wird nicht ein seinshafte Prius von Welt gesetzt, denn der so erschlossene Gott ist es ja eben, der Welt garantiert. Im Zirkel dieser Korrelation gilt: über den Gott läßt sich nicht reden, ohne die Verfassung der Welt zu erhellen und die Welt wird nicht wahrhaft erkannt, ohne den Gott auszusagen. Kein partiell Seiendes, auch und gerade nicht der Mensch (Theaitet 152 a gegen Protagoras), darf als Maß und Grund des Wirklichseins von Wirklichkeit gesetzt werden. Der lebensgefährlichen Verabsolutierung von Partiellem – das 20. Jahrhundert könnte davon einiges wissen – stellt Plato als Heilmittel ein Denken entgegen, das „mit dem Seienden zusammentrifft“ (Sophistes 234 d) und im Abmessen des Gewichtes der Dinge erkennt: *ho theos pantōn metron* (Nomoi 716 c). Dieser Zusammenhang von Gott und Welt wird vom Schlagwort „Pantheismus“ nicht erreicht. Denn im Zirkel der Korrelation ist der Gott „überschießend“. Wiewohl Inbegriff von Wirklichkeit, transzendiert er die Analogie, innerhalb deren er völlige Identität repräsentiert.

Um dieses „Mehr“ und „Darüber“ jenseits identischer Seiendheit zu erreichen – *epekeina tēs ousias* (Politeia 509 b) – kennt das platonische Denken nur noch eine Möglichkeit: die Indifferenz, in der jede ausgesagte Bestimmung in das noch „Ältere“ (ebd.), in die Einheit ununterschiedener Transzendenz überstiegen wird (Parmenides, 1. Hypothese). In der Erfahrung dieses Hen wird der Mensch sprachlos überwältigt. So ist der korrelative Gott das *Mehr* von Welt, ohne aufzuhören, das Mehr von Welt zu sein.

Philosophie aber ist das erhellte Schauen *peri tēs ousias*, auf diesen ganzen Prozeß in Sein und Werden. Sie ist das „ekstatische“ Denken des Ganzen. Von sich her kann sie kein Darüberhinaus setzen, denn das Darüberhinaus der Indifferenz gehört zum Ganzen. Insofern ist sie als Denken des Ganzen selbst das Ganze. Die anfängliche Gleichstellung des Parmenides ist in Kraft: *to gar auto noein estin te kai einai* (Diels, fr. 5). Von daher ist Philosophie die Mühe um das Selbe, um sein Offenbarwerden im Denken. Sie will erlittene Differenz aus der Macht der Identität, dem Gott, auf Identität hin aufheben. In ihr streitet das Denken um einen ewigen Gewinn, um das *ktēma eis aei*. Sie gewinnt ihre Kraft aus dem Schmerz erfahrener Differenz, aus der Verwundung des Lebens, das doch sterben muß und versucht die Beständigkeit als Habe, als *ousia*, zu gewinnen. So ist sie im Grunde Soteriologie.

Der christliche Glaube, der sich nicht dem *logos sophias* (1. Kor 2, 13) verdankt, hat noch immer an solcher „Metaphysik“ und nicht an den Gedankenlosigkeiten des Positivismus den angemessensten Anhalt, um den Widerspruch zu artikulieren, der vom *logos tou staurou* (1 Kor 1, 18) ausgeht. Die „unaussprechliche Gabe“ (2. Kor 9, 15) des Vaters Jesu Christi ist nicht der ewige Gewinn, den die Metaphysik meint; aber die hier aufbrechende Differenz bleibt abstrakte Behauptung, wenn die Theologie das Denken der Metaphysik und das Gewicht der darin eingeschlossenen Erfahrung von Welt ungedacht läßt. Der Anschein des Opportunen ist gewiß nicht das Scheinen der Wahrheit. In dieser Einsicht kommen Plato und das Neue Testament überein.