

Abschiedsvorlesung vom 11. Februar 2004

### **Wozu (noch) Antike?**

Herr Dekan,  
liebe Kolleginnen und Kollegen,  
liebe Kommilitoninnen und Kommilitonen,  
liebe Freunde,  
meine Damen und Herren,

dass die Geisteswissenschaften in der gegenwärtigen Diskussion um Lehre und Forschung an unseren Hochschulen keinen leichten Stand haben, werden Sie alle wissen und das zum Teil auch aus leidvollen eigenen Erfahrungen. Wenn von den Innovationen, die der Standort Deutschland braucht, die Rede ist, dann sind vor allem die anwendungsorientierten und technikbezogenen Naturwissenschaften gemeint, die Fächer der geisteswissenschaftlichen Fakultäten jedenfalls nicht. Natürlich braucht die Gesellschaft auch gut ausgebildete Juristen und Lehrer sowie Leute mit guten Kenntnissen fremder Länder, Kenntnissen von deren Geschichte, von deren Wirtschaftssystemen und deren Sprachen. Ohne das Fundament einer, wie man sagen könnte, allgemeinen kulturellen Infrastruktur würden auch jene Innovationen, von denen unsere Politiker reden, nur von geringem Nutzen sein.

Aber es scheint auch klar zu sein, dass bei einer solchen, auf den gesellschaftlichen Nutzen bezogenen Betrachtung gerade jene Disziplinen einen schweren Stand haben, die sich mit vergangenen Kulturen und Sprachen beschäftigen, und dazu gehört auch das Studium der europäischen, der griechischen und römischen Antike. Ich möchte die provokative Frage im Titel meines Vortrags zum Anlass nehmen, über den Nutzen eines Studiums antiker Kultur und Literatur und insbesondere, weil das mein Fach ist, antiker Philosophie etwas zu sagen. Das ist eine Frage, die von denen, die sich in ihren unterschiedlichen Disziplinen mit der Antike befassen, eher selten gestellt wird. Man ist auf der eigenen Baustelle mit einem bestimmten Aspekt der Antike befasst und stellt sich dann nicht die Frage nach dem Sinn und Nutzen einer Beschäftigung mit der europäischen Antike überhaupt. Den Freunden der Antike (die ja auch an unserer Universität durchaus zahlreich vertreten sind) geht es so, wie es Platon von den Mathematikern sagt: Sie prüfen ihre ersten Voraussetzungen nicht. Und zu den ersten Voraussetzungen, die von denen, die sich mit der Antike befassen, fraglos gemacht werden, gehört die vom Wert der Antike für unser Selbstverständnis. Aber diese Voraussetzung wird ja keineswegs allgemein geteilt.

Nun dürfen Sie nicht erwarten, dass ich für Sie eine Zauberformel dabei habe, eine Art Sesam-Öffne-Dich, das die Panzerschränke der Finanzminister für die mit der Antike befassten Fächer aufschließen würde. Was ich Ihnen vortragen möchte, sind eher Argumente allgemeinerer Art, die es aber verdienen, in die Diskussion der Öffentlichkeit, in den gesellschaftlichen Diskurs, wie man heutzutage sagt, stärker eingebracht zu werden, als es im allgemeinen der Fall ist.

Mein Vortrag wird etwas über eine Stunde in Anspruch nehmen, was mir angesichts der Tatsache, dass es das letzte Mal ist, in dem ich in Ausübung meines Amtes vor einem Erlanger akademischen Publikum rede, vielleicht nachgesehen werden kann. Die Vorlesung, die ich immer mittwochs hier gehalten habe, dauerte zwei Stunden, mit einer Pause dazwischen.

Warum also verdient die Antike und speziell auch die Philosophie dieser Zeit noch unsere Aufmerksamkeit? Warum sollte man sie nicht einfach einigen Spezialisten überlassen, so wie wir ja auch das Studium außereuropäischer Sprachen und Kulturen im allgemeinen bei einigen dafür ausgebildeten Spezialisten gut aufgehoben finden? Warum soll die Kultur und die Welt der griechisch(-römischen) Antike hier eine Vorzugsbehandlung verdienen, eine Kultur und eine Welt, die doch, wenn man sich etwa die technischen Fortschritte unserer inzwischen global gewordenen und durch technische Errungenschaften bestimmten Welt vor Augen führt, himmelweit von der unseren entfernt zu sein scheint. Eine Welt, in der jede Art von Transport, von der Nutzung von Segelschiffen einmal abgesehen, durch menschliche oder tierische Muskelkraft bewerkstelligt werden musste. Eine Welt, in der jede Form schriftlicher Mitteilung noch von Hand geschrieben werden musste. Eine Welt, in der so gut wie jede Form von Kommunikation, die nicht unmittelbar mündlich erfolgte, auf den Transport von Briefen angewiesen war. Eine Welt, in der es keine Maschinen gab, wenn man von der relativ spät (in der Zeit des Hellenismus) erfolgten Erfindung der Wassermühle absieht; die Windmühle ist ja erst im Mittelalter erfunden worden.

Warum sollen wir, die wir in einer Welt technischer Errungenschaften leben, in einer Welt, in der Maschinen Arbeit übernommen haben, die nun nicht mehr von Menschen geleistet werden muss, in einer Welt mit Eisenbahnen, Autos und Flugzeugen, mit Druckerpresse, mit Rundfunk und Fernsehen, mit Computer, Handy und Internet, in einer Welt, in der die globalen Distanzen, gemessen an der Schwierigkeit, sie zu überwinden, so kurz geworden sind, wie es früher die Distanzen innerhalb eines Landes waren, warum sollen wir der Antike und der Beschäftigung mit der Antike einen anderen Stellenwert einräumen als den eines interessanten Museums? Sollten nicht auch Philosophen sich eher und in allererster Linie mit den in den letzten Jahrhunderten und Jahrzehnten entstandenen neuen technischen Möglichkeiten und ihren Auswirkungen auf das Leben der Menschen beschäftigen (Stichwort: Technikfolgenabschätzung) und die Beschäftigung mit den Philosophen und allgemein den historischen, den literarischen und künstlerischen Werken der Antike einigen gut ausgebildeten, sagen wir es etwas hart, „Museumsleuten“ überlassen. Das sich immer wieder einmal meldende Interesse der Öffentlichkeit an der Antike wird dann durch entsprechende Kinoproduktionen, zumal wenn unter fachkundiger Beratung der erwähnten „Museumsleute“ entstanden, doch ganz ausreichend bedient. Die sorgen dann schon dafür, dass in diesen Filmen die Soldaten immer die richtigen Sandalen anhaben.

Gegen eine solche banausische Sicht melden, zu Recht, als erste die Kunst- und die Literaturhistoriker Protest an. Schließlich ist die Antike, der wir technisch weit überlegen sind, für uns doch in ganz anderer Weise bedeutsam, nämlich durch ihre künstlerischen und literarischen Schöpfungen, auf Gebieten also, in denen die Vorstellung eines kumulativen Fortschritts wie bei technischen Errungenschaften doch offenbar ganz fehl am Platze ist. Sind nicht die Skulpturen und Tempel, die Tragödien und Epen der Griechen auch für uns noch „klassisch“, und d. h. doch immer auch vorbildlich? Denn das verbindet sich ja doch jedenfalls mit dem Begriff des Klassischen, dass es maßstabgebend für nachfolgende Epochen ist.

So richtig dieser Gedanke ist, dieser Hinweis auf das Klassische der klassischen Antike, er kann aber doch, so scheint mir, den Anspruch, der auch akademischen Beschäftigung mit der Antike, und insbesondere mit der griechischen Antike, einen herausragenden Platz einzuräumen, letzten Endes nicht wirklich begründen. Die Unmittelbarkeit, mit der uns gerade Werke der bildenden Kunst aus dieser Zeit ansprechen, ihre Gleichzeitigkeit, ist eben nichts, was sie vor bedeutenden Werken anderer Epochen auszeichnet. Sind nicht die Skulpturen eines Donatello oder eines Michelangelo durchaus

denen des Parthenonfrieses an die Seite zu stellen? Sind nicht die großen Dramen Shakespeares, King Lear, Hamlet oder Der Sturm den Tragödien des Sophokles ebenbürtig? Kommt die epische Kraft Dantes in seiner Divina Commedia nicht der der homerischen Gedichte gleich? Ich denke, auf dem Gebiet der Kunst und der Literatur ist die querelle des anciens et des modernes wohl nicht einfach zugunsten der Alten entschieden worden.

Der Charakter des Klassischen, den man der griechischen und römischen Antike in ihren literarischen und künstlerischen Schöpfungen zusprechen kann, scheint mir für sich genommen noch nicht ausreichend, um wirklich den Anspruch einer nicht bloß auf Spezialisten beschränkten Befassung mit der Antike zu rechtfertigen. Dafür ist, etwas salopp gesagt, die Konkurrenz zu groß. Und das gilt natürlich erst recht, wenn man den Blick auch etwas weniger eurozentrisch auf andere, nicht-europäische Kulturen, etwa im Fernen Osten, richtet.

Was der Epoche der griechischen Antike in Wirklichkeit ihre in der Tat weltgeschichtliche Bedeutung gibt und sie, wie ich meine, zu Recht zu einem Gegenstand immer erneuter Beschäftigung werden lässt, ist ein anderer Umstand. Der Umstand nämlich, dass in dieser Zeit zum ersten Mal in der Geschichte ein ganz neuer Typ der Beschäftigung mit der Welt im Ganzen auftritt: die Grundlegung, oder auch, wenn man so will, die Erfindung zweckfreier Wissenschaft, also dessen, was die Griechen mit dem Begriff der philosophia umschreiben, nämlich eine Erkenntnisbemühung, die an der Erkenntnis um der Erkenntnis willen interessiert ist, nicht um eines bestimmten Nutzens willen, und die zugleich diese Erkenntnisse am Leitfaden der Idee des Beweisens ordnen will.

Es sind nicht in erster Linie ihre Schöpfungen auf dem Gebiet der Kunst, der Architektur und der Literatur, die den Griechen der vorchristlichen Jahrhunderte ihre weltgeschichtliche Bedeutung geben, sondern es ist eine neue Art des Fragens, mit der sie den Phänomenen der natürlichen und der sozialen Welt gegenüber treten. Es sind Fragen, die sich mit den Erklärungen des Mythos, mit den Erklärungen der Religion nicht zufrieden geben, sondern die überprüfbare und im Zweifelsfall auch widerlegbare Antworten verlangen. Und die Antworten verlangen, die mit einer Begründung, einem Beweisversuch, versehen sind. Mit diesen Fragen meldet zum ersten Mal die menschliche Vernunft ihren Anspruch auf Autonomie gegenüber den Instanzen der Tradition, der Religion und der politischen Autoritäten an. Darum sind auch nicht die Ergebnisse der griechischen Wissenschaft, die, gerade was die Naturwissenschaften angeht, ohnehin längst überholt sind, das an der griechischen Wissenschaft für uns Wesentliche und Wertvolle, sondern die von den Griechen zum ersten Mal praktizierte Art des Fragens, mit der überhaupt eine freie Wissenschaft möglich wurde.

Um aber die Bedeutung zu verstehen, die die griechische Antike als Wiege der Wissenschaft auch noch für uns Heutige hat, ist zunächst eine Reflexion auf die Umstände notwendig, die für die Entstehung der Wissenschaft bei den Griechen verantwortlich waren. Warum kommt es überhaupt zur „Erfindung“ der Wissenschaft bei den Griechen? Gelegentlich wird das mit einer besonderen Begabung der Griechen erklärt, so etwa bei dem Historiker Bengtson, der die Griechen das „begabteste unter den Völkern des Altertums“ nennt. Aber dieser, aus der Individualpsychologie geborgte Vergleich ist zur Erklärung hier wenig geeignet, will er doch das zu erklärende Faktum durch einen dann nicht weiter hinterfragbaren Umstand erklären und blendet damit historische Umstände als Ursachen aus. Nein, die Entstehung der Wissenschaft bei den Griechen ist einem Zusammentreffen glücklicher Umstände geschuldet, die in ihrer Kombination in der bisherigen Geschichte tatsächlich einmalig waren.

Zu diesen glücklichen Umständen zählt natürlich ein vergleichsweise mildes Klima und ein Stand der technischen Entwicklung, der zumindest einen Teil der Gesellschaft von der Fron des Kampfes um das bloße Überleben freistellte; dazu zählt des weiteren das Vorhandensein von Verkehrswegen und Verkehrsmitteln, die eine Kommunikation über große Distanzen hinweg möglich machte, und dazu zählt natürlich vor allem eine einfache und leicht erlernbare Schrift; beides war in Griechenland vorhanden: das Fehlen von großen Straßen, wie sie später die Römer in ihrem Gebiet schufen, wurde durch den entwickelten Schiffsverkehr wettgemacht; und eine einfache Schrift hatten die Griechen aus den nordsemitischen Alphabeten entwickelt. Des weiteren profitierten die Griechen davon, dass sie zu den alten Kulturvölkern des Vorderen Orients, insbesondere zu den Zentren Mesopotamiens Zugang hatten. So konnten sie von Erkenntnissen in der Mathematik, aber auch in der Astronomie, die dort gemacht worden waren, Nutzen ziehen. Wenn Thales, mit dem Aristoteles die Philosophie beginnen lässt, die Sonnenfinsternis vom 28. Mai 585 vorhersagen kann, so war das nur aufgrund einer Kenntnis von Beobachtungen möglich, die in Mesopotamien gemacht worden waren.

Aber für den Schritt, den die Griechen über die Babylonier und über die Ägypter hinaus machten, den Schritt nämlich zu einer autonomen Wissenschaft, waren zwei andere Umstände wohl bedeutsamer, die mit der Religion und mit der politischen Ordnung der damaligen griechischen Welt zu tun haben. Um mit dem zweiten Punkt zu beginnen: Die griechischen Staaten der Jahrhunderte, in denen die griechische Wissenschaft entsteht, waren relativ kleine unabhängige Stadtstaaten, die oft noch untereinander verfehdet waren; die Polis, der Stadtstaat, war das Grundelement der griechischen Politik (und noch unser Wort „Politik“ verweist ja auf diesen Ursprung). Der Grund für diese politische Zersplitterung liegt einfach in der geographischen Zerklüftung des griechischen Festlandes durch Gebirge und in der Existenz vieler kleiner Inseln in der Ägäis. Die Folge war eine relative Schwäche dieser Staaten ihren Bürgern gegenüber: Wenn das Gebiet des nächsten Stadtstaates nur einen Tagesmarsch entfernt oder mit einem Schiff auf der nächsten Insel erreichbar ist, dann ist politische Opposition relativ ungefährlich. Bei drohender Verfolgung konnte man sich vergleichsweise leicht dem Zugriff des Staates entziehen. (Auch für Sokrates, den die athenische Demokratie zum Tode verurteilt und hinrichtet, hatten seine Freunde die Flucht nach Theben vorbereitet.)

Wichtiger aber noch als diese Schwäche der griechischen Staaten war die Schwäche der griechischen Religion. Schließlich konkurriert der Anspruch der (meisten) Religionen, eine Deutung der Welt und der Rolle des Menschen in ihr zu geben und auf der Grundlage dieser Deutung Ansprüche an die Lebensführung des Menschen zu stellen, mit dem Anspruch einer wissenschaftlichen, nur der Wahrheitsfindung verpflichteten Weltdeutung.

Zum einen war die griechische Religion, die durchaus im alltäglichen und öffentlichen Leben eine zentrale Rolle spielte, keine Religion mit einer Priesterschaft, die von ihrer Rolle als Priester dauerhaft leben konnte. Denn die griechische Religion war eine Brandopfer- und keine Gabenopferreligion. Das in einem Brandopfer geschlachtete Tier wird mit der Gemeinde verzehrt, während Gabenopfer, weil sie aufgehoben werden können, den Lebensunterhalt einer Priesterschaft sichern können. Daher waren die griechischen Priester nur mit den Aufgaben des Ritus (der Brandopfer) betraut, und hatten darüber hinaus kaum weitere Funktionen; sie waren meist (z.B. in Athen) Beamte der Stadtstaaten, häufig auf Zeit gewählt. Eine gewisse Ausnahme bilden lediglich die national-griechischen Heiligtümer in Delphi und Dodona mit eigenen Priesterschaften, die aber auf ihre Lokalitäten begrenzt waren. Es gab keinen Klerus als Stand und daher auch keine Priesterschaft, die, wie in

Ägypten und Babylon oder später in den Königreichen in Westeuropa oder in Byzanz, als Verwaltungskaste direkten politischen Einfluß gehabt hätte.

Weiter war die griechische Religion eine Religion ohne Heilige Schrift, ohne den Anspruch geoffenbarter Wahrheiten. Das hängt einfach damit zusammen, dass sie der Einführung der Schrift im griechischen Kulturkreis vorausging. Offenbarungsreligionen sind ja immer Produkte einer Schriftkultur.

Offenbarungsreligionen beanspruchen, daß ihre Sätze rationaler Kritik überhoben sind. Das ist ja mit dem Titel einer „Heiligen Schrift“ ausgedrückt. Weiter gibt es für die Auslegung dieser Schrift zuständige Personen, die Schriftgelehrten, eine wichtige Funktion meistens eines Teiles einer Priesterschaft. Da die politische Macht der Priester auch an der Aufrechterhaltung dieses Interpretationsmonopols hängt, gibt es in einer Offenbarungsreligion normalerweise eine große Gruppe von Personen, die jedenfalls für bestimmte Bereiche des menschlichen Nachdenkens an abweichenden Ansichten nicht interessiert ist.

All das fällt im antiken Griechenland (und später auch in Rom) weg. Die Gedichte Homers waren weit davon entfernt, den Status einer Heiligen Schrift zu haben: dafür wurden auch die Götter bei weitem zu menschlich dargestellt – mit all den Exzessen und Extravaganzen einer adligen Gesellschaft, obwohl Homer wie Hesiod für ihre Gedichte den Status göttlicher Eingebung beanspruchen: Im ersten Vers der Ilias wird eine Göttin, im ersten Vers der Odyssee die Muse angerufen und damit diesen Gedichten und ihrem Inhalt der Charakter einer Offenbarung gegeben. Und bei Hesiod, dem zweiten epischen Dichter der griechischen Frühzeit, tritt der Name der Musen sowohl in der Theogonie wie in dem Gedicht Werke und Tage jeweils als erstes Wort auf. Aber die Gedichte Homers und Hesiods verstehen sich nicht als Gründungsdokumente einer Religion, wie das Neue Testament der Christen oder der Koran der Muslime, sondern sie erzählen auf dem Hintergrund einer bestehenden Religion bei Homer Geschichten, die von Menschen und von deren Schicksalen handeln; und auch Hesiod, der in seiner Theogonie nicht mit menschlichen Dingen, sondern mit den Verwandtschaftsverhältnissen der Götter selbst befasst ist, erfindet doch keine neuen Götter, sondern will durch genealogische Abhängigkeiten eine gewisse Ordnung in die Vielfalt des bestehenden Götterhimmels bringen.

Schließlich trägt der Polytheismus der griechischen Religion dazu bei, dass die lokalen Priesterschaften auf bestimmte Tempel eines bestimmten Gottes oder einer bestimmten Göttin bezogen sind: Daß die Organisation der Religion ebenso zersplittert ist wie der Götterhimmel selbst. Diese Schwäche der griechischen und später der römischen Religion blieb auch dann noch bestehen, als die zersplitterte Staatenwelt der griechischen Antike durch die Eroberungen der Makedonen und später der Römer zu neuen Großreichen zusammengebracht worden war. Darum blieben die großen Kritiker der Religion in der Antike, Epikur und sein römischer Anhänger Lukrez, auch von staatlicher Seite ganz unbehelligt.

Die griechische Antike war eine Epoche, in der deshalb die Entstehung der Wissenschaft möglich war, weil der ideologische Druck von Seiten der Religion auf Philosophie und Wissenschaft im Vergleich mit allen nachfolgenden Jahrhunderten ungemein gering war. Es hat später nie mehr eine Zeit gegeben, in der Wissenschaftler so unbehelligt von Einflußnahmen der Religionsvertreter ihrem Geschäft nachgehen konnten.

Warum ist das nun für unsere Einstellung zur Antike bedeutsam? Reicht es nicht, dieses Faktum dankbar festzustellen und sich dann eben dem Geschäft wissenschaftlicher Forschung zu widmen, das ja eben durch die antiken Pioniere möglich geworden ist? Nun,

zunächst ist daran zu erinnern, dass die Möglichkeit zu autonomer Wissenschaft, die in der griechischen Antike begründet wurde, in den folgenden Jahrhunderten keineswegs immer wahrgenommen werden konnte. Mit dem Christentum war im vierten Jahrhundert n. Chr. eine Religion zur Staatsreligion des römischen Reiches geworden, die den Bestrebungen der Wissenschaft gegenüber weit weniger tolerant war als die polytheistischen Religionen des Altertums. Das Christentum war eine Offenbarungsreligion mit einer Heiligen Schrift, es war monotheistisch und es verfügte über eine Organisation als Kirche mit einer an diese Kirche gebundenen Priesterschaft, die sich zugleich das Interpretationsmonopol der Heiligen Schriften dieser neuen Religion zusprach.

Solange die christliche Kirche ihren Anspruch auf eine letztgültige Deutung der Welt mit Hilfe staatlicher Macht auch durchsetzen konnte, solange war es um ein Fortkommen der Wissenschaft schlecht bestellt. Nicht umsonst galt die Zeit des Mittelalters für die Renaissance und die Aufklärung als die finsternen Jahrhunderte, the dark ages. Und trotz all der bedeutenden Leistungen auch dieser Zeit etwa auf dem Gebiet der (Bau)Kunst und der Literatur ist das für die Wissenschaft sicher richtig. Dass es dann im Laufe der Neuzeit zu einer, sagen wir, Domestizierung der christlichen Religion kam, dazu, dass ihre Ansprüche nicht mehr mit dem Arm der staatlichen Macht durchgesetzt werden konnten, dafür ist nun, wie ich zeigen möchte, die Kenntnis der Antike und ihre Rolle einmal als Modell, zum anderen aber auch als politische Ideengeberin von entscheidender Bedeutung gewesen. Die durch Luther und andere Reformatoren bewirkte Kirchenspaltung mag dabei eine gewisse Rolle gespielt haben, vielleicht die einer notwendigen Bedingung, aber dass eine Kirchenspaltung für sich genommen noch keineswegs eine hinreichende Bedingung für eine freiere Entwicklung der Wissenschaften darstellt, das zeigt sich ja an dem Schisma, mit dem sich im 11. Jahrhundert die östliche Kirche von Rom löste.

Es sind zwei Philosophen gewesen, die auf dem Gebiet der Staatstheorie die Grundlagen geschaffen haben, auf denen dann schließlich der moderne Rechtsstaat mit seiner Trennung von Staat und Kirche und der damit wieder möglich gewordenen Freiheit wissenschaftlicher Forschung erbaut werden konnte: Thomas Hobbes (1588-1679) und Baruch (oder Benedikt) Spinoza (1632-77). Beide waren Kenner und Bewunderer der griechischen Antike, und beide schöpften für ihre politischen Ideen aus dem Denken der Antike, und zwar der hellenistischen Antike. Der zentrale Gedanke des Thomas Hobbes war der, dass das Recht nicht gottgegeben, sondern menschengemacht ist, dass es auf der Basis eines Vertrages beruht, den die Mitglieder einer staatlichen Assoziation miteinander und zugunsten eines Dritten abschließen, der selber nicht Vertragspartner ist. Das Ziel dieses Vertragsschlusses ist der Schutz der Vertragsschließenden vor äußeren Feinden und voreinander, ihr Interesse am Schutz vor Tötung, Verletzung und Beraubung. Unmittelbare Folge dieser staatsrechtlichen Konstruktion war einmal die Begründung eines Rechtes des einzelnen Individuums gegenüber staatlicher Macht allgemein: Wenn der Zweck dieses Vertragsschlusses der Schutz meines Lebens und die Sicherung meiner körperlichen Unversehrtheit ist, dann kann der staatliche Souverän von mir zwar wohl das Risiko des Lebensverlustes, nicht aber das Opfer des Lebens etwa in einer militärisch aussichtslosen Situation verlangen; dann trete ich nämlich wieder in der Naturzustand mit seinem Recht zurück. Auch das Folterverbot ergibt sich bei Hobbes aus dem Gedanken eines Vertragszweckes.

Die zweite wichtige Folge dieser staatsrechtlichen Konstruktion war die Emanzipation weltlicher Herrschaft von kirchlicher Bevormundung. Der weltliche Herrscher ist bei Hobbes auch das Oberhaupt der (anglikanischen) Kirche, ganz so wie der römische Kaiser als Pontifex maximus die Oberaufsicht über die heidnische Religion inne hatte. Dass diese

Unterordnung der Religion unter die weltliche Macht gegen den Anspruch vor allem der katholischen Kirche und des Papsttums gerichtet war, liegt auf der Hand. Hobbes' Leviathan ist darum in seinem letzten (vierten, meist nicht gelesenen) Buch unter dem Titel des Kingdom of Darkness eine Auseinandersetzung mit der politischen Theorie der katholischen Kirche, wie sie von dem damals führenden und intellektuell brilliantesten katholischen Theologen, von dem Spanier Francisco Suárez (1548-1617), vertreten wurde.

Den so folgenreichen Grundgedanken seiner politischen Theorie, den Gedanken, dass alles menschliche Recht auf einem zweckbezogenen Vertrag beruht, diesen Gedanken hat Thomas Hobbes einem antiken Philosophen entnommen, nämlich Epikur. Hobbes ist ein Freund Gassendis, der Epikur in der ersten Hälfte des 17. Jh.s propagiert und den Hobbes in seinem Pariser Jahrzehnt (1640-1651) kennenlernt. In den sog. Hauptlehren, den Kyriai Doxai Epikurs, eine Sentenzensammlung, die das 10. Buch des Diogenes Laertius beschließt, das Buch, das die Philosophie Epikurs darstellt, finden sich folgende Thesen:

Das von Natur aus Gerechte ist eine Abmachung unter dem Gesichtspunkt des Nützlichen, um zu vermeiden, dass ein Mensch einen anderen schädigt oder von ihm geschädigt wird. (K.D. 31)

Es gibt keine Gerechtigkeit an sich, sondern nur einen Vertrag, den die Menschen in ihren Assoziationen immer wieder an unterschiedlichen Orten abschließen, mit dem Ziel, das Schädigen und das Geschädigtwerden zu vermeiden. (K.D. 33)

Auch wenn Hobbes nicht unmittelbar politisch wirksam geworden ist, wie seine Kritiker und Schüler Locke oder Rousseau, diesen Gedanken, dass das Recht auf einem Vertrag beruht, dessen Ziel die Vermeidung gegenseitiger Schädigung ist, den haben auch sie nie aufgegeben. Dieser Gedanke, der verdankt sich Epikur. Vermutlich geht er weiter zurück auf vorsokratische Philosophen.

Ist Thomas Hobbes der erste Verfechter des liberalen Rechtsstaates, so ist Baruch Spinoza der erste Anwalt der Demokratie und der Meinungsfreiheit. Er hat sein Plädoyer für Meinungsfreiheit, für das Recht, seine Meinung frei äußern zu dürfen, und für die Staatsform der Demokratie am Ende eines Buches vorgebracht, das in seinem Hauptteil eine historisch-kritische Untersuchung des Alten Testaments ist, also einer Heiligen Schrift des Judentums wie der Christenheit: in seinem Tractatus Theologico-Politicus.. Dass auch für Spinoza die griechische Antike eine vorrangige Quelle seines politischen Denkens ist, wird allerdings in dieser Schrift nicht unmittelbar deutlich. Sehr viel klarer wird das aber in seinem philosophischen Hauptwerk, in der Ethik. Denn hier nimmt Spinoza für sein Bild eines vorbildlichen Menschen an der Gestalt des antiken Weisen Maß. Die Ethik schließt mit einer Bemerkung, die deutlich macht, dass der Weise, der unter diesem Titel vorher kaum erwähnt worden ist, gleichwohl der geheime Fluchtpunkt der vorangegangenen Darlegungen war:

Hiermit habe ich Alles erledigt, was ich von der Macht des Geistes über die Affekte und von der Freiheit des Geistes hatte zeigen wollen, woraus erhellt, wieviel der Weise (sapiens) vermag und dem Unwissenden (ignarus) überlegen ist, der bloß von den Lüsten getrieben wird. Denn der Unwissende, abgesehen davon, daß er von äußeren Ursachen auf vielfache Weise beunruhigt wird und nie im Besitz der wahren Seelenruhe (acquiescentia) ist, lebt überdies gleichsam ohne Bewußtsein seiner selbst, Gottes und der Dinge, und sobald er zu leiden aufhört, hört er zugleich auch auf zu sein; der Weise hingegen, sofern er als solcher betrachtet wird, wird kaum in der Seele bewegt, sondern seiner selbst, Gottes und der Dinge

mit einer gewissen ewigen Notwendigkeit sich bewußt, hört er nie auf zu sein, sondern ist immer im Besitze der wahren Seelenruhe. Ethik V, 42 Anmerkung

Spinoza hat in der Ethik vorher kaum (nämlich nur einmal IV 45) vom Weisen gesprochen; er hatte damit diesen, an die Moralphilosophie der Stoa und des Epikureismus anknüpfenden Begriff weitgehend vermieden. Die zitierte Passage zeigt, dass der Weise, auch wenn er kaum erwähnt wurde, Zielpunkt der Darlegungen Spinozas war. Aber von diesem antiken Idealbild eines Menschen ist unter anderen Titeln durchaus die Rede: Im vierten Teil der Ethik, in dem über die menschliche Knechtschaft und der Macht der Affekte gehandelt wird, erscheint er als „der Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt“ (homo qui ex ductu rationis vivit P. IV, Prop. 35, Coroll.). Dieses Leben nach der Leitung der Vernunft ist aber nichts anderes als das tugendhafte Leben.

Ferner ist tugendhaft handeln nichts Anderes, als nach der Leitung der Vernunft handeln (nach L. 24 d. Th.), und wer nach der Leitung der Vernunft handelt, muß notwendig wissen, daß er nach der Leitung der Vernunft handelt (qui ex ductu rationis agit, scire necessario debet se ex ductu rationis agere).

#### IV 56 Beweis

Diese Zusammengehörigkeit von Vernunft (recta ratio) und Tugend (virtus) ist das Charakteristikum des stoischen Weisen. Ein anderer Titel für diesen Menschen, der „von der Vernunft geleitet ist“, ist der des freien Menschen. Daß der freie Mensch nur ein anderer Name für den Menschen ist, der von der Vernunft geleitet wird, das wird von Spinoza im folgenden mehrmals ausdrücklich hervorgehoben (vgl. jeweils den Beginn der Beweise zu Lehrsatz 67 und 68).

Dieses Bild eines nach der Leitung der Vernunft lebenden und sich dessen bewussten und damit freien Menschen steht im Gegensatz zu dem Bild eines Menschen, der nach den Vorschriften einer Offenbarungsreligion lebt. Kein Zufall, dass Spinoza aus seinem Tugendkanon etwa die Demut streicht. Und gegen die augustinische Tradition der Betrachtung des menschlichen Lebens als eines Laufs zum Tode setzt Spinoza die These, dass die Weisheit des freien Menschen „nicht eine Betrachtung des Todes, sondern des Lebens ist“ (IV 67).

Auf dem Hintergrund dieser Rolle des freien, des nach der Leitung der Vernunft und selbstbestimmt lebenden Menschen in der Philosophie Spinozas sieht man nun auch klarer, welchen Einfluss dieses aus der Antike geschöpfte Bild des Menschen für seine politische Theorie haben musste, die er, wie erwähnt, in seinem Tractatus Theologico-Politicus vertritt. Dieses Buch ist, wie schon gesagt, eine Auseinandersetzung mit dem Alten Testament, eine Kritik der biblischen Geschichten mit den Mitteln historisch-philologischer Kritik. Es leistet damit auch die Grundlegung einer historisch-kritischen Bibelwissenschaft; wenig später wird ein französischer abbé, Richard Simon das Neue Testament mit den gleichen kritischen Methoden analysieren, die Spinoza auf das Alte Testament angewandt hat. Geleitet ist diese Auslegung der Bibel von dem Prinzip, dass

„(es) für die Auslegung der Schrift keine andere Norm geben kann als das allen gemeinsame natürliche Licht, also weder eine übernatürliche Erleuchtung noch eine äußere Autorität,“

wie Spinoza am Ende des sechsten Kapitels formuliert. Damit ist klarerweise das Deutungsmonopol einer Priesterschaft oder des Papsttums nicht zu vereinbaren. Mit der

Bibelkritik Spinozas dringt der Geist des Cartesianismus nun auch in die historischen Wissenschaften ein, Disziplinen, die Descartes (dessen Todestag der heutige Tag ist) selber gar nicht für wissenschaftsfähig halten wollte.

Aber Spinoza schließt seine Abhandlung mit einem Kapitel, das überschrieben ist: „Es wird gezeigt, dass es in einem freien Staat jedem erlaubt ist, zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt.“ Am Ende dieses Buches steht die Forderung der Gedankenfreiheit, der Meinungsfreiheit. Für jene Menschen, die nach der Leitung der Vernunft leben, und für die Kommunikation dieser Menschen miteinander, ist die Meinungsfreiheit eine elementare Forderung. Uns Heutigen ist die Meinungsfreiheit etwas Selbstverständliches, aber das war sie zu Zeiten Spinozas keineswegs. Selbst bei Thomas Hobbes hatte der Souverän noch das Recht, über die Meinungen seiner Untertanen zu entscheiden. Hier bei Spinoza ist ihre Quelle.

Welches ist dann dieser freie Staat, den Spinoza durch die Meinungsfreiheit charakterisiert sieht? Es ist die Demokratie. Von der demokratischen Regierung sagt Spinoza, dass sie

„die natürlichste ist und der Freiheit, welche die Natur jedem einzelnen gewährt, am nächsten kommt. Denn bei ihr überträgt niemand sein Recht derart auf einen anderen, dass er selbst fortan nicht mehr zu Rate gezogen wird; vielmehr überträgt er es auf die Mehrheit der gesamten Gesellschaft, von der er selbst ein Teil ist.“ (Tr. P.-Th. hg. v. G. Gawlick, 16. Kap. S. 240).

Mit Thomas Hobbes und Baruch Spinoza stehen wir an den Ursprüngen des modernen Verfassungsstaates; die europäische Aufklärung wird ihre Ideen aufnehmen und sie über die Revolution in England, dann über die Revolution von 1776 in Nordamerika und schließlich über die Große Revolution von 1789 in Frankreich in die Verfassungswirklichkeit der meisten europäischen Staaten einfließen lassen. Die Fundamente des modernen Verfassungs- und Rechtsstaates haben Männer geschaffen, die in der griechischen Antike ein Modell sozialer Organisation vorfanden, das aufgrund naturwüchsiger Bedingungen die Entwicklung eines freien wissenschaftlichen Denkens erstmals möglich machte und begünstigte. Um ein solches Modell unter institutionell zu schaffenden Bedingungen in den Staaten der Neuzeit zu etablieren, nutzten sie wiederum Argumente, wie die Idee des Gesellschaftsvertrages als Grundlage staatlichen Rechtes, die von antiken Philosophen stammen.

Für die moderne, für die Staatstheorie der Neuzeit war die Beschäftigung mit der Antike, mit ihren republikanischen und demokratischen Traditionen eine prominente Geburtshelferin. Darum scheint mir auch etwa Jürgen Habermas Unrecht zu haben mit seiner Behauptung:

„Die Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muss ihre Normativität aus sich selber schöpfen.“  
J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M. 1985, 16

Dieses Urteil scheint mir eine gewaltige Unterschätzung der Bedeutung, die gerade die Antike für die politische Theorie der Moderne gespielt hat.

Dass die griechische Antike eine der Quellen gerade unserer europäischen Verfassungs- und Rechtskultur ist, scheint in der Tat in der Tradition der deutschen Geistesgeschichte weitaus weniger präsent zu sein als etwa in der französischen oder angelsächsischen Tradition. Daher lohnt es sich, das eigens zu betonen und auf die Gründe

kurz einzugehen. Der Grund für dieses Defizit hängt zum einen mit der Schwäche der Aufklärung in Deutschland zusammen. Kant, dessen 200. Todestag sich morgen jährt und der gerne als deutscher Aufklärer apostrophiert wird, Kant handelte sich mit seiner sehr milden Kritik an der Religion den Tadel seines königlichen Vorgesetzten ein. Und als Aufklärer hat Kant ohnehin nicht schulbildend gewirkt.

Der andere Grund dafür, dass die griechische Antike als wichtige Quelle unserer europäischen Verfassungs- und Rechtskultur in der deutschen Geistesgeschichte wenig präsent ist, hängt damit zusammen, dass die Rezeption der Antike in der Weimarer Klassik wesentlich von Gesichtspunkten einer ästhetischen Aneignung der antiken Überlieferung geprägt war: Bildende Kunst, Architektur und die schöne Literatur der Antike standen bei dieser Rezeption im Mittelpunkt. Da galt dann das Interesse eher Platon als den Philosophen der hellenistischen Zeit wie Epikur oder Chrysipp mit ihrem grauslichen Griechisch. Weil die großen deutschen Philologen und Altertumswissenschaftler des 19. Jahrhunderts im Banne der Goethezeit standen, vermittelten auch die akademischen Disziplinen, die sich um das Erbe der Antike kümmerten, diesen Gedanken eines Einflusses der Antike auf das staatstheoretische und politische Denken der Neuzeit nicht oder nur unzulänglich.

Aber so sehr es vielleicht berechtigt ist, an die zentrale Rolle zu erinnern, die die Antike als Modell wie als Ideenquelle für die europäische Aufklärung und damit für die Grundlagen unserer modernen Verfassungsstaaten und den damit gegebenen Möglichkeiten wissenschaftlicher Forschung eine zentrale Rolle gespielt hat, ist das auch ein hinreichender Grund, sich mit dieser Epoche der europäischen Geschichte immer wieder und ausführlich zu befassen? Sollen wir es hier nicht bei einer dankbaren Erinnerung belassen?

Wir müssen die Frage also noch einmal stellen: Wozu noch Antike? Aber wir sind jetzt für ein Antwort, so hoffe ich, besser gerüstet: Ich möchte drei Gesichtspunkte herausheben:

1. Die Entwicklung eines demokratischen Rechts- und Verfassungsstaates, bei der die Antike in der europäischen Neuzeit ein wichtiger Geburtshelfer war, und die damit verbundenen Errungenschaften wie die Meinungs- und Forschungsfreiheit, ist ja nichts, was ein für allemal erreicht und für immer errungen ist. Im letzten Jahrhundert haben Faschismus und Stalinismus (die ja stets auch ihre intellektuellen Anwälte hatten) vor Augen geführt, wie schnell demokratische und rechtsstaatliche Strukturen zerstört werden können, wie zerbrechlich sie sind. Und die jüngste Vergangenheit zeigt, dass auch die Anmaßungen des religiösen Fundamentalismus dafür durchaus eine reale Gefahr sind. Dabei denke ich nicht nur an einen aggressiven, etwa den wahhabitischen Islam, sondern auch an den christlichen Fundamentalismus in den USA.

In dieser Auseinandersetzung mit den Gegnern geistiger Freiheit kann das Modell einer Gesellschaft, in der Religion eine eher eine zeremonielle, jedenfalls aber nicht eine politisch entscheidende Bedeutung hatte und in der gerade deshalb die Grundlagen einer freien Wissenschaft gelegt werden konnten, eine wichtige Rolle übernehmen. (Wobei das natürlich keine Verklärung der antiken Gesellschaft oder Gesellschaften sein soll; dass dort etwa Menschenrechte unbekannt waren, dass dort eine so grausame Hinrichtungsmethode wie die der Kreuzigung praktiziert wurde, schließt Vorbildlichkeit der Antike in anderer Hinsicht eben nicht aus.) Gerade weil Gesellschaften und Kulturen immer auch mit Bezug auf ihre Vergangenheit sich über sich selbst verständigen, kann hier die Reflexion auf die Antike ein Vehikel der Aufklärung werden.

Europa sieht sich schon heute und wird sich in den kommenden Jahrzehnten mit Sicherheit zu einer Auseinandersetzung mit dem Islam und seinen Ansprüchen genötigt sehen. Auch in der muslimischen Welt ist aber die Philosophie und die Wissenschaft der Griechen rezipiert worden; Aristoteles ist bekanntlich dem lateinischen Mittelalter über zwei arabische Philosophen, Ibn Šina (Avicenna) und Ibn Rušd (Averroes), vermittelt worden. Aber der Islam hat den Durchgang durch eine Aufklärung noch vor sich, und ein Spinoza, der einen Tractatus Theologico-Politicus mit Bezug auf den Koran schreibt, ist noch nicht geboren worden – oder noch nicht zu Wort gekommen. Aber auch in der Auseinandersetzung mit dem Islam kann dieses Modell einer Gesellschaft, in der Gedanken- und Wissenschaftsfreiheit möglich war, eine aufklärende Rolle übernehmen. Und ganz allgemein kann die Erinnerung an diese Epoche und an das, was wir ihr verdanken, Dinge, die wir schnell für selbstverständlich und sicher halten, die aber weder selbstverständlich noch sicher sind, zwar nicht für immer sicher, aber doch sicherer machen.

2. Ein zweiter Grund für die zentrale Bedeutung der Antike hat es mit der Präsenz der Antike in der gesamten ihr folgenden Zeit zu tun. Wir werden die Antike sozusagen gar nicht los. Für diese Präsenz der Antike sorgten allein schon die baulichen Überreste, die in den Gebieten des Mittelmeerraumes immer vorhanden waren; dafür sorgte aber vor allem auch die Zugänglichkeit ihrer Texte, soweit sie überliefert waren, im griechischen Osten wie im lateinischen Westen. Weil das Lateinische bis ins 18. Jh. die lingua franca der europäischen Wissenschaft war (in den Universitäten wurde ja lateinisch gelehrt) und weil damit die lateinische Literatur, die ihrerseits griechisches Gedankengut in sich aufgenommen hatte, immer ein Teil des literarischen Gemeingutes der europäischen Kulturen war, sind diese Kulturen immer bis in die Wolle von antikem Denken gefärbt. Zitate antiker Architektur seit der Renaissance zeigen das auch in unseren Städten; wobei ich mir hier die Anmerkung nicht verkneifen kann, dass in kaum einem anderen Land der Welt diese Zitate antiker Bauelemente (des alten Europa also) so augenfällig sind wie in den USA und deren Regierungsgebäuden.

Aber die Präsenz antiken Gedankengutes findet sich vor allem auch im Christentum und in seiner Theologie. Zwar ist der Ursprung dieser Religion nicht in der im engeren Sinn griechisch-römischen Antike zu suchen, der historische Jesus war ein Jude und kein Grieche und er sprach und las auch wohl nur den Dialekt seiner Umgebung, das Aramäische. Aber das frühe Christentum wurde schon bald von Paulus, einem Griechisch sprechenden Juden, der das römische Bürgerrecht besaß, in die Welt der griechischen Antike hineintransportiert, wohl gegen die Absicht des historischen Jesus und gegen den Widerstand der Gemeinde in Jerusalem. Aber beginnend mit Paulus hat die christliche Religion sich in ihrer Selbstverständigung mit griechischem Gedankengut geradezu vollgesogen. Ohne die Kenntnis dieses Hintergrundes ist aber eine wissenschaftliche, eine rationale Auseinandersetzung mit der christlichen Religion, auch eine wissenschaftlich ernstzunehmende Theologie gar nicht möglich.

Lassen Sie mich das kurz an einem kleinen, aber amüsanten Beispiel exemplarisch vorführen.

„Geschrieben steht: Im Anfang war das Wort“

Das kennen Sie aus Goethe: Faust, Monolog im Studierzimmer. Und viele von Ihnen werden das Zitat im Zitat für den Anfang des Johannesevangeliums halten. Schließlich versichert uns Faust, der hier also Doktor Luther spielt, es dränge ihn, nachdem er den „Grundtext“ aufgeschlagen hat, das „heilige Original“ in sein geliebtes Deutsch zu übertragen. Er hat mit dieser Übersetzung dann gewisse Probleme, statt „Wort“ möchte er lieber „Sinn“ und dann „Kraft“, schließlich „Tat“ übersetzen – zum Glück erscheint dann Mephisto in Gestalt eines Hundes und verhindert durch sein Erscheinen weitere philologische Gewalttaten.

Aber Faust übersetzt gar nicht das heilige Original, sondern (genau wie Luther) die lateinische Übersetzung des Hieronymus: „in principio erat verbum“. Der griechische Ausdruck, der hier mit verbum bzw. Wort wiedergegeben wird, lautet: logos. Dieses Wort hat viele Bedeutungen, nur eine Bedeutung hat es nie: die des einzelnen Wortes. Es bedeutet, wenn es Worte umfasst, eine Zusammensetzung aus mehreren Worten, das was die Linguisten „Phrase“ nennen, also etwa das Definieren von etwas, dann auch jeden Satz, eine Rede und ein Argument. Von da erhält es dann die Bedeutung „Vernunft“, nämlich den Namen des Vermögens, mit dem wir Argumente formulieren und verstehen können. Daraus wird dann in der stoischen Philosophie ein Name für die göttliche Weltvernunft. Und es ist dieser stoische Gebrauch, der hier zu Beginn des Johannesevangeliums Pate gestanden hat.

Nun hat Hieronymus, der in der Mitte des 4. Jh.s nach Christus geboren wurde, als Kind nur Latein gesprochen; er musste sein Griechisch später nachlernen. Aber auch er kann über die Bedeutung des griechischen Wortes logos kaum im Unklaren gewesen sein. Vermutlich wollte er mit dieser Übersetzung ganz bewusst den Faden zur heidnischen Philosophie durchschneiden. Ob er es gewollt hat oder nicht, die Wirkung der lateinischen und der deutschen Übersetzung war jedenfalls die einer Verdeckung des heidnisch-philosophischen Hintergrundes dieser theologischen Thesen.

Gerade wegen dieser Gegenwärtigkeit der Antike eignet sie sich so gut als Projektionsfläche für eigene Absichten und Pläne: Mit der von ihr geborgten Autorität lassen sich Ideen, auch solche, die den Werten der demokratischen Rechtskultur des Westens konträr entgegengesetzt sind, so gut verkaufen. So versuchte der italienische Faschismus an die Tradition des Imperium Romanum anzuknüpfen, nicht nur in dem selbstgewählten Namen, der sich ja auf die fasces der antiken römischen Liktoren bezieht. Und noch vor kurzem hat Peter Sloterdijk gemeint, sich auf Platons Politeia berufen zu können, um seine Idee einer eugenischen Züchtung von Menschen annehmbar erscheinen zu lassen.

Gerade wegen dieser Rolle, welche die Berufung auf die Antike auch und gerade bei den Gegnern einer demokratischen Rechtskultur spielt und auch in Zukunft spielen wird, ist die gründliche Beschäftigung mit ihr und eine Kenntnis dessen, was wir der Antike tatsächlich verdanken, wohl unerlässlich.

Lassen Sie mich diesen letzten Gedanken an einem etwas aktuelleren Beispiel vertiefen, nämlich an Leo Strauss und dem Einfluss seiner Schüler in der gegenwärtigen us-amerikanischen Politik. Leo Strauss, ein aus dem faschistischen Deutschland in die USA emigrierter Deutscher jüdischen Glaubens, gewinnt an seiner akademischen Wirkungsstätte in den USA, an der Universität Chicago, eine Reihe von Schülern, die oder deren Schüler dann in den think tanks der us-amerikanischen Politikberatung und dann auch in Regierungsämtern erheblichen Einfluss auf die Politik der USA erhalten. Zu den „Straussianern“ in der derzeitigen US-Regierung zählen etwa Richard Perle, Paul Wolfowitz, Abram Shulsky, Stephen Cambone. Leo Strauss vertritt eine elitäre Ideologie, die Demokratie scheint ihm nur deshalb akzeptabel, weil und insoweit sie eine verkappte Oligarchie ist. Für unsere Fragestellung ist daran nun interessant, dass er sich für diese Auffassung in erster Linie auf Platons Politeia beruft, also auf den großen Dialog Platons, in dem nach einer Definition der Gerechtigkeit gesucht wird. Hier wird Platon zum Zeugen für eine zynische Auffassung von Politik, in welcher der Philosoph, hier Sokrates/Platon, den Vertretern der herrschenden Elite, den „gentlemen“, hier vertreten durch die beiden Platonbrüder Glaukon und Adeimantos, mit denen Sokrates vom zweiten Buch der Politeia an abwechselnd das Gespräch führt, die Aufgabe hat, diesen gentlemen das Geheimnis der Politik als einer Technik der

Machterwerbung und Machterhaltung zu verraten. Strauss und seine Schüler lesen also Platons Staat als einen Text, in dem der Umstand, dass zwei Angehörige der athenischen Oberschicht Gesprächspartner des Sokrates sind, eine zentrale Bedeutung hat. Zusätzlich werden für dieses Unternehmen dann noch einige hermeneutische Prinzipien benötigt, die an mittelalterlichen Philosophen wie Maimonides oder Alfarabi gewonnen sind, die tatsächlich unter Bedingungen der Zensur schreiben, z. B. das Prinzip, das die eigentliche Meinung des Autors nur zwischen den Zeilen seines Textes zu finden ist. Was bei dieser Betrachtung a limine unter den Tisch fällt, ist der Umstand, dass Platon das Gespräch der Politeia in einem Kreis von Personen stattfinden lässt, die gerade von einer Gruppe aus der aristokratischen Oberschicht Athens, von den dreißig Tyrannen, verfolgt und teilweise auch ermordet wurden: Das gilt etwa für Polemarchos, der Sokrates in sein Haus im Piräus einlädt, und der von den Dreißig ermordet wurde Polemarchos ist im ersten Buch auch einer der Diskussionspartner des Sokrates. Das gilt auch für den anwesenden Bruder des Polemarchos, Lysias, der einer Verhaftung und Ermordung durch die Dreißig nur durch Flucht entgehen konnte und der bei der Wiederherstellung der Demokratie eine führende Rolle spielte. Auch der anwesende Nikeratos wird von den Dreißig umgebracht werden. Wir finden hier Sokrates und mit ihm die Platonbrüder also eher in einem Kreis von Personen, die Opfer jener „gentlemen“ waren, die nach der Niederlage Athens im Peloponnesischen Krieg dort die Macht an sich gerissen hatten. Die Hafenstadt Piräus, der Ort des platonischen Staatsgesprächs, ist ohnehin ein Bollwerk der demokratischen Partei Athens.

Aber mir geht es zunächst nicht darum, ob diese Platondeutung richtig ist – wenn sie es wäre, müssen wir Platon kritisieren – sondern darum, dass eine bestimmte elitäre und antidemokratische Ideologie sich den Schein einer Legitimität durch Berufung auf (angebliches) Gedankengut eines antiken Philosophen besorgen will. Diese Tatsache, die Berufung auf die angebliche (Lehre) eines antiken Denkers, um antidemokratischen Thesen den Charakter ehrwürdiger alter Weisheit zu verleihen, sollte hier nur deutlich machen, dass wir auch aus diesem Grund eines möglichen Missbrauchs der antiken Tradition ihre Kenntnis nicht vernachlässigen dürfen.

Um in diesem Punkt nicht missverstanden zu werden. Natürlich lässt sich die rechtsverachtende Politik der gegenwärtigen US-Regierung nicht mit einer besseren Platondeutung bekämpfen. Dazu bedarf es wohl anderer Mittel. Aber das heißt nicht, dass eine angemessenere Platondeutung, immer vorausgesetzt, dass die Strauss'sche nicht angemessen ist, die Entstehung dieser sich mit Platon schmückenden elitären Ideologie hätte verhindern können. Es entbehrt nicht einer gewissen tragischen Ironie, dass Leo Strauss, ein aus Nazi-Deutschland geflohener Jude, jene Art Platondeutung in den USA hoffähig gemacht hat, die im Grunde in die Vorgeschichte des deutschen Faschismus, etwa aus dem Umkreis des Georgekreises, gehört. Ich merke hier zu Strauss im übrigen nur noch an, dass es vielleicht nicht zufällig ist, dass zu seinen ersten Büchern Monographien zu eben jenen Philosophen zählen, zu Spinoza und zu Hobbes, die ich Ihnen oben als die beiden Vermittler antiken Denkens an die europäische Aufklärung vorgestellt habe. Im übrigen Bücher, die durchaus lehrreich sind, aber die doch zeigen, dass hier jemand eine Deutungshoheit über Umschlagpunkte des politischen Denkens der europäischen Neuzeit gewinnen will. Wer sich über diese Tendenz der Strauss'schen Auseinandersetzung mit der europäischen Philosophie näher vertraut machen will, der sei auf den Artikel von Myles Burnyeat „Sphinx without a secret“ verwiesen, zuerst 1985 in der New York Review of Books publiziert und jetzt im ersten Band der Aufsatzsammlung „Plato: Critical Assessments“ von Nicholas D. Smith nachzulesen.

Dieser mögliche Missbrauch der Antike wird ja auch dadurch begünstigt, dass es „die Antike“ so vielleicht gar nicht gibt: Es gibt immer unterschiedliche Aspekte der Antike, und jede Gegenwart neigt dazu, sich sozusagen den passenden Aspekt herauszusuchen. Erstaunlicherweise ist für den breiten Publikumsgeschmack gerade das imperiale Rom mit seinen Cäsaren und Feldherrn der am meisten gefragte Aspekt, etwa im Kino. (Oder haben Sie schon einmal eine athenische Volksversammlung im Kino gesehen?) Schon in der Zeit der Antike setzt ja ein Prozess der Umdeutungen ein: so wird die kynisch beeinflusste, sehr radikale Philosophie der frühen Stoa von Panaitios entradikalisiert und dadurch ad usum nobilitatis Romanae bereinigt; und Platon wird von den neupythagoreischen und neuplatonischen Philosophen umgedeutet. Gerade das nötigt aber dazu, das durch solche, sei es antiken, sei es modernen Umdeutungen und Beleuchtungen veränderte Bild der Antike oder einzelner Aspekte an ihr wieder durch Rückgang auf das wirklich historisch Verbürgte zu korrigieren.

3. Ich komme zu meinem dritten und kürzesten Punkt und damit zum Schluss. Und ich kehre damit auch wieder zur Philosophie der Antike im engeren Sinn zurück. Obwohl wir die antiken Philosophen nie unkritisch lesen sollten, ihnen nicht den Status einer gewissermaßen anderen Offenbarung geben sollten, wie das in der Nietzsche-Heidegger-Tradition gelegentlich geschieht, so ist die antike Philosophie unter den historischen Gestalten der Philosophie doch immer noch eine der besten, wenn nicht die beste Schule des philosophischen Denkens. Schon aus diesem Grunde sollte das Studium antiker Philosophen immer einen wichtigen Bestandteil in jedem Studium der Philosophie bilden. Und es ist ja insbesondere nicht so, dass wir bereits genau wüssten, wie bestimmte Lehrstücke etwa der aristotelischen Philosophie zu verstehen sind, etwa die seiner Metaphysik. Auch auf einem vergleichsweise zugänglichen und verstehbaren Gebiet wie dem der formalen Logik sind doch erst im vergangenen Jahrhundert die Mittel gefunden worden, die uns die Subtilität der logischen Schriften des Aristoteles wirklich erschlossen haben.

In der Philosophie der Antike sind daher immer noch Entdeckungen möglich. Das gilt m. E. mehr noch als für Aristoteles für Platon. Seine Philosophie spricht schon deshalb nicht so direkt zu uns, wie das die Schriften des Aristoteles tun, weil alle für ein Publikum bestimmten Schriften Platons (und wir besitzen von ihm alles!) in der Form dialogischer Gespräche zwischen meist historischen Personen abgefasst sind. Das schafft eine Distanz zum Autor, der ja auch nie in den Dialogen selber spricht. Da diese Abschiedsvorlesung auch den Schluss einer Platon-Vorlesung bildet, seien mir dazu noch zwei Worte gestattet.

Eines der Ziele meiner Platon-Vorlesung war es, den Hörern ein Bewusstsein für das mit der Dialogform gegebene hermeneutische Problem zu vermitteln und ihnen zugleich vor Augen zu führen, dass unser Bild der platonischen Philosophie wohl immer noch zu sehr durch die neupythagoreische und die ihr folgende neuplatonische Interpretation Platons bestimmt ist. Es ist diese Interpretation der Spätantike, die aus dem, was bei Platon den Status eines Zitates aus dem Pythagoreismus seiner Zeit hat, dann pythagoreisierende Dogmen, Lehren Platons selber macht: Am überzeugendsten ließ sich das an der sog. Wiedererinnerungslehre im platonischen Menon illustrieren: Hier wird etwas, das für Pythagoras und andere vom Pythagoreismus beeinflusste Philosophen wie Empedokles bezeugt ist, nämlich die These einer Rückerinnerung an Existenzen in früheren Phasen der Seelenwanderung, in ein Gleichnis der mäeutischen Kunst des Sokrates verwandelt. Der Fortschritt, der mit der Aporie, der Erkenntnis des eigenen Nichtwissens nach dem vermeintlichen Wissen erreicht wird, korrespondiert dem Gewährwerden, dass man etwas vergessen hat. Erst von dieser Stufe ist dann der Schritt zum Finden der Lösung, zur

Erkenntnis der gesuchten Wahrheit und parallel zur Erinnerung des Vergessenen möglich.

Auf ähnliche Weise ließ sich zeigen, dass der Gebrauch der Urbild-Abbild-Beziehung bei Platon nicht zur Illustration eines Unterschiedes in der Welt, sondern zur Illustration eines Unterschiedes im Bewusstsein von Welt benutzt wird. Nicht dass die Bewohner der Höhle im platonischen Höhlengleichnis Schattenbilder sehen, war der eigentliche Punkt dieses Gleichnisses, sondern dass sie nicht wissen, dass das, was sie sehen, bloße Schatten sind.

Der Platon, der dabei herauskam, war zwar ein Platon, dem jene so einprägsame, aber auch philosophisch so wenig verständliche Metaphysik (Ideentheorie, Zwei-Welten-Lehre) fehlt, aber es war doch ein Platon, der uns philosophisch sehr viel näher ist und mehr zu sagen hat als der Platon des traditionellen Verständnisses.

Ich hoffe, ich habe damit deutlich machen können, dass Platon, aber auch andere Philosophen der Antike immer noch eine entdeckende Lektüre lohnen. Auch wenn Platon vielleicht nicht, nach dem berühmten und oft zitierten Wort Whiteheads, der Philosoph ist, zu dem die Geschichte der europäischen Philosophie nur noch Fußnoten geliefert hat, er ist eine Figur, die aus dem Schatz unserer Überlieferung nicht wegzudenken ist und zu der wohl immer wieder zurückzukommen sein wird, die aber keineswegs in ihrer philosophischen Aussagen schon wirklich begriffen worden ist.

Die europäische Antike ist, um auf ein Bild zu Anfang meines Vortrages zurückzukommen, nicht einfach etwas, zu dem wir uns so verhalten können wie zu einem Museum. Sie ist es so wenig, wie jene natürliche und geographische Umwelt, in der jeder von uns seine Kindheit und Jugend verbracht hat, von uns wie ein Museum betreten und betrachtet werden könnte. Sie gehört als die Vergangenheit zu unserer Kultur und unserem kulturellen Selbstverständnis wie die Vergangenheit eines Menschen und ihre Orte zum Selbstverständnis dieses Menschen gehören. Und was für den einzelnen Menschen gilt, gilt wohl auch für eine ganze Kultur: Wir wissen nur wirklich, wer wir sind, wenn wir auch wissen, woher wir gekommen sind.

Ich danke für Ihre Aufmerksamkeit.

Theodor Ebert

11. Februar 2004