

Der Ursprung der Gottlosigkeit

Barbarić, Damir

Source / Izvornik: **Platon und das Goettliche, 2010, 30 - 41**

Book chapter / Poglavlje u knjizi

Publication status / Verzija rada: **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:822974>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-12-23**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Der Ursprung der Gottlosigkeit

Die allgemein angenommene Ansicht, dass „[b]ei Platon in der Tat Philosophie und Religion in gewisser Weise zusammen[fallen]“¹, wird gerade in seinem letzten Werk *Nomoi* und vor allem in seinem zehnten Buch in einem hohen Mass bestätigt. Dort zeigt sich Platon „auf der Suche nach einem Begriff von Natur, der kosmische und politische und deshalb auch ethische Gesetze umfassen würde. Für ihn ist die Natur die Seele. Um zu dieser Gleichsetzung zu gelangen, behauptet Platon den Vorrang der Seele vor dem Körper, vor allem aber hält er es für gesichert, dass es dieselbe Seele ist, die sowohl den Menschen als auch den Kosmos belebt.“² Von diesem Grund her hofft er, die traditionelle griechische Religiosität wieder lebendig machen zu können. Die Kluft zwischen der attischen Aufklärung und der alten, auf der überlieferten Religion beruhenden Sittlichkeit, die zur Zeit Platons bedrohlich groß geworden ist, will er rückgängig machen. Dabei lässt er sich von der Einsicht leiten, dass die Religion die höchste, alles umgreifende Sphäre des menschlichen Lebens ist. Weit entfernt davon, dem Bereich des innerlichen, bloß subjektiven Glaubens des Einzelnen zu gehören, die „Religion ist für ihn ein Name für den geistigen Zustand, der alle Sphären des menschlichen Denkens und Fühlens durchdringt. Daraus folgt, dass für ihn die Verwirrung der politischen Begriffe zu verstehen ist als Ausdruck der religiösen Verwirrung, der Ungläubigkeit oder der Fehlgläubigkeit“³.

Solche und ähnliche Erklärungen sind zweifellos richtig. An ihrer Richtigkeit büßen sie nichts ein, wenn in dem damit eröffneten Horizont die Schwierigkeiten grundsätzlicher Art auftauchen, wie die folgende etwa: Wenn es Platon im *Nomoi X* um die Wiederbelebung der Religion geht, warum kommt dort gar kein Wort vom höchsten göttlichen Prinzip vor, etwa vom Demiurg des *Timaios*, vom „königlichen“ Nous des *Philebos*, oder – wenn man so weit gehen will – von der Idee des Guten der *Politeia*? Es ist auffällig, dass Platon in seinem letzten Werk auf eine wesentlich andere Weise verfährt als sonst. Zunächst geht es ihm dort nur darum, den letztüberzeugenden Beweis für die Ursprünglichkeit der Seele als solcher zu geben. Bei der näheren Bestimmung wird in diesem Zusammenhang der Nachdruck nur auf

¹ Erler, Michael: Platon (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Überweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe hrsg. von Helmut Holzhey, Die Philosophie der Antike, hrsg. von Hellmut Flashar, Band 2/2), Basel 2007, S. 473.

² Brisson, Luc: Vernunft, Natur und Gesetz im zehnten Buch von Platons Gesetzen. In: Havlíček, Aleš/Karčík, Filip: *The Republic and the Laws of Plato. Proceedings of the First Symposium Platonicum Pragense*, Prague 1998, S. 198.

³ Kuhn, Helmut: Einleitung. In: Platon: *Nomoi X*. Mit einer Einleitung von Helmut Kuhn. Übersetzt und kommentiert von Peter M. Steiner, Berlin 1992, S. 3.

ihre Anfänglichkeit, Unableitbarkeit und Mächtigkeit gelegt; von ihrer Göttlichkeit ist unmittelbar noch nicht die Rede. Erst nachträglich soll auch die Göttlichkeit einer den gesamten Himmel leitenden Seele, sowie vieler einzelnen, die Himmelskörper auf eine nicht endgültig geklärte Weise leitenden Seelen, glaubenswürdig gemacht werden. Nicht zu Unrecht hat man die Linie der in *Nomoi* dargelegten Theologie, die über die pseudo-platonische *Epinomis* und nachplatonische Akademie auf die Geisteswelt des Hellenismus und insbesondere auf die Philosophie von Stoa weiter gewirkt hat, als eine kosmische Theologie bzw. Naturtheologie bestimmt.

Aber halten wir uns mit solchen Bezeichnungen wie ‚Theologie‘, ‚Religion‘, ‚Natur‘, ‚Welt‘ wirklich in der Nähe dessen auf, was von Platon beansprucht und gedacht wurde? Denn ihm geht es weder nur abstrakt um ‚die Götter‘ noch um irgendwelche diese Götter begrifflich bestimmende und damit gewissermaßen in Griff nehmende Lehre, aber auch nicht um den empfindungsmäßigen Glaube, der sich innerlich mit ihnen versöhnt und sogar einig fühlen soll. Schlicht ausgesprochen zielt sein ganzes Suchen in erster Linie nur danach, „das wahre Wesen der Götter“ (ϑεῶν τῆ ὀψία~, Leg. 891e8 f.) zu erkennen, und zwar unter den Bedingungen des für den Menschen Möglichen.

Es wurde wiederholt darauf aufmerksam gemacht, dass es nicht ganz angemessen ist, und auch nicht fruchtbar sein kann, die betreffende Überlegungen Platons vom späten Begriff der ‚Theologie‘ her verstehen zu wollen, was freilich in einem noch höheren Maß für die sogen. Vorsokratiker gilt.⁴ Der Begriff ‚Theologie‘ im maßgeblichen und verpflichtenden Sinne der Wissenschaft und Lehre hat seine geschichtliche Herkunft in der *ἱστορικῆ ἐπιστήμῃ* des Aristoteles. Das bei Platon sowieso selten vorkommende Wort *ἱστορία* wird – trotz der unübersehbaren Ansätze zur späteren Entwicklung im zweiten Buch der *Politeia* – in Regel als Bezeichnung für die mythische Erzählung über die Götter gebraucht.⁵

Soll von ‚Religion‘, die übrigens schon durch ihren lateinischen Namen von einer schwerwiegenden und weitreichenden Umdeutung ihrer griechischen Herkunft zeugt, nicht dasselbe gelten? Oder von ‚Natur‘? Dass in solchem Bedenken nicht nur eine sich dem Historizismus gefährlich nähernde hyperkritische Pedanterie liegt, kann wohl eine einfache Überlegung zeigen. Fast einstimmig wird das Hauptanliegen von *Nomoi X* in der Abweisung der Ansichten deren erkannt, die an die Götter nicht ‚glauben‘. Gegen solchen soll die Existenz der Götter bewiesen werden, womit diese Ungläubigen zum einzig richtigen und

⁴ Vgl. Gadamer, Hans-Georg: Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen. In: ders., Gesammelte Werke 6: Griechische Philosophie II, Tübingen 1985, 154-170.

⁵ Goldschmidt, Victor: *Theologia*. In: ders.: *Questions platoniciennes*, Paris 1949, S. 141-172, s. insb. S. 147.

wahrem Glauben zu bringen sind. Auch wenn ein solches Verständnis von Platons Absicht naheliegend scheinen möchte, vor allem aufgrund der Wendung $\epsilon\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\eta\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ $\epsilon\iota\eta\iota$, Leg. 885b4 f., macht schon die gleich daran anknüpfende zusätzliche Bestimmung $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ darauf aufmerksam, dass es hier um etwas wesentlich anderes als um ‚Glauben‘ in dem uns gewöhnlichen Sinne handelt. Die gebotene Vorsicht kann noch gesteigert werden, wenn in Betracht gezogen wird, dass das Verhältnis zu den Götter, das von uns üblicherweise fraglos und selbstverständlich als ‚Gläuben‘ an die sie verstanden wird, bei Platon, wie auch sonst bei den klassischen Griechen, seinen Ausdruck zunächst in der formelhaften Phrase $\epsilon\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\nu\omicron\mu\iota\zeta\epsilon\iota\sigma\iota$ findet. Das Verb $\nu\omicron\mu\iota\zeta\epsilon\iota\sigma\iota$ heißt zunächst, und zwar vor allem in seiner älteren medialen Verwendung, soviel wie ‚gelten‘ bzw. ‚verbindlich sein‘, wie z. B. im Heraklits Fragment 14 (DK): $\tau\alpha$ $\nu\omicron\mu\iota\zeta\omicron\mu\epsilon\sigma\iota$ $\kappa\alpha\tau\prime$ $\alpha\eta\eta\rho\omega\pi\omicron\upsilon$ $\mu\upsilon\sigma\theta\eta\rho\iota\alpha$. Wenn wir also die Wendung $\epsilon\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$ $\nu\omicron\mu\iota\zeta\epsilon\iota\sigma\iota$ im Sinne vom Glauben als dem subjektiven ‚Meinen‘ und ‚Schätzen‘ verstehen, befinden wir uns, wenn auch unbewußt, auf den letzten Abzweigungen einer Laufbahn, die nicht erst in der breiten Strömung der stark naturalisierenden Sophistik zur Zeit Platons, sondern schon früher, in der Historiographie Herodots etwa, oder in der Medizin der Hippokratischen Schriften, mit der vielseitigen Ionischen $\iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\alpha$ als ihrer gemeinsamen Herkunft. An sich wäre diese Umdeutung kein großes Problem, wenn Platons Absicht in *Nomoi X* nicht die wäre, gerade diesen Wissensweg als eine Sackgasse zu entlarven, und den philosophischen Blick auf den dadurch verdeckten und verlassenen wahren Ursprung wieder freizumachen. Daher gilt es von unserer Seite Platon damit entgegen zu kommen, dass man mindestens vorläufig von der geläufigen Vorstellungen Abstand nimmt und in erster Linie und möglichst unmittelbar auf das von ihm selbst wirklich Gesagte achtet.

In diesem Fall könnte z. B. die anscheinend banale Tatsache vom Belang werden, dass das Verbum $\nu\omicron\mu\iota\zeta\epsilon\iota\sigma\iota$ mit dem Namen $\nu\omicron\mu\omicron$ zusammenhängt, was wieder darauf hinweisen könnte, dass das Gelten-Lassen der Götter und die Bereitschaft, sie als die Herrschenden zu achten, die Bedingung für Geltung des Gesetztes ist. Mögen die Menschen auch so geschickt die Verhältnisse ihres Zusammenlebens gesetzlich ordnen und gestalten, bleibt das doch innerlich leer und unbeständig, wenn der tragende Bezug zum Göttlichen und zu den Götter im Grund der Gesetzgebung fehlt. Auch in dieser Hinsicht zeigt sich Platon in *Nomoi X* der sogen. archaischen Grundstellung verpflichtet, wie sie etwa im Heraklits Fragment 114 (DK) zum Ausdruck kommt, nach dem alle menschliche Gesetze sich von einem göttlichen nähren,

oder auch im Pindars Fragment 169, wo der Gesetz als der König der Sterblichen sowie der Unsterblichen angesprochen wird.⁶

Es greift zu kurz, als Platons Gegner nur die zeitgenössischen „Dichter, Rhetoren, Seher und Priester“ (Leg. 885d6-7) zu erkennen, obwohl einige seiner Äußerungen ebendas naheliegend machen. Denn sie sind alle nur die Vertreter einer einheitlichen sophistischen Strömung, mit deren rätselhaften Wesen sich Platon zeit seines Lebens unermüdlich auseinandersetzte.⁷ Am Ende seines Schaffens scheint er dieses Wesen einem umfassenderen Ursprung gehörend und mit der ursprünglich aus Ionien stammenden ‚Wissenschaft‘ (ἱστορίη) zusammenhängend erkannt zu haben. Das Scheinwissen der alles von Grund aus verfälschenden Sophistik und der auf der Wahrheit nicht fussenden Rhetorik sowie der unter ihrem Einfluß stehenden Dichtung, aber nicht weniger auch das angeblich methodisch gesicherte empirische Wissen von Historiker, Ethnologen, philosophierenden Ärzte und Naturforscher aller Art, zeigte sich dem späten Platon als einer gemeinsamen Herkunft entstammend. Nicht zuletzt rechnete er dazu auch die mechanische Physik des Empedokles und Anaxagoras, wie auch die relativistischen Erkenntnis- und Sprachtheorien von Protagoras, Antiphon, Kritias, Thrasymach und Kallikles.⁸ Als den größten, gewissermaßen hinter all dem stehenden Gegener ist, wie es oft vermutet wurde, Demokrit anzunehmen, der im Platons Werk bezeichnenderweise nirgendwo beim Namen erwähnt wird. Will man den gemeinsamen Nenner dieser breiten und weit verzweigten Strömung als die „materialistische philosophische κοινή“ bestimmen⁹, so ist dabei zu beachten, dass auch die Bezeichnungen ‚materialistisch‘ bzw. ‚Materialismus‘ erst nachplatonisch sind und insofern nicht ohne weiteres geeignet, das Wesen dieser philosophischen Position angemessen zu benennen.¹⁰ Wie wenig durch solche Bestimmung gewonnen ist, leuchtet nicht zuletzt daraus ein, dass die mechanische Kosmogonie, die vom Standpunkt Platons als zur Göttlosigkeit führend auszulegen ist, in manchen wesentlichen Zügen die erstaunliche Verwandtschaft mit den Grundsätze der modernen Evolutionstheorie aufweist.¹¹

⁶ Dazu: Gigante, Marcello, NOMOS BASILEUS, Napoli 1993.

⁷ Vgl. Erler: Platon. S. 449: „Denn ein wesentliches Anliegen des Werkes [sc. der Nomoi, B.D.] besteht darin, die zeitgenössische Säkularisierung der Natur durch die Sophisten rückgängig zu machen ...“.

⁸ Mahieu, Wauthier de: La doctrine des athées au X livre de Lois de Platon. Essai d'analyse. In: Revue belge de Philologie et d'Histoire 41 (1963), S. 5-24; 42 (1964), S. 16-47.

⁹ Muth, Robert: Studien zu Platons ‚Nomoi‘ X, 885b2 – 899d3. In: Wiener Studien. Festschrift für A. Lesky, 69 (1956), S. 140-153. Hier: S. 146.

¹⁰ Die Bemerkung bezieht sich auch an die zusammenfassende Kennzeichnung von Ansichten der Atheisten als „materialistische Ontologie“ bei Bordt, Michael: Platons Theologie, Freiburg/München 2006, S. 196.

¹¹ Vgl. Saunders, Trevor J.: Notes on the Laws of Plato. In: BICS Supplements 28, London 1972, S. 96.

Wie im ganzen Werk – am nachdrücklichsten in der frühen *Apologie des Sokrates* – knüpft Platon auch in *Nomoi X* an die Tradition der delphischen Weisheit um die Beschränktheit des Menschen als eines Sterblichen an und warnt vor der Gefahr seiner Überheblichkeit (υβρι-) nicht nur den Göttern sondern vor allem dem gefügten Ganzen (κοσμο-) gegenüber. Dem zentralen Satz der gesamten *Nomoi*, dass für die Menschen kein Mensch sondern der Gott das Maß ist, entspricht in *Nomoi X* der von Tales übernommene Spruch: „Alles ist voll von Göttern“ (Leg. 899b8). Auch die Bestimmung der Überheblichkeit im Sinne des Wahns, von dem überfallen die junge Leute unter dem Einfluß angeblicher Weisen sich trauen, „die Richter über das Größte“ (Leg. 888b2) zu sein, ist nicht zuletzt als die Anspielung auf Heraklits Fragment 47 (DK) zu nehmen. Die blinde Hochmütigkeit wird sogar als eine stets wiederkehrende „Krankheit“ (Leg. 888b8) bezeichnet, und ihre etwas mildere Formen als etwas, wovon die Menschen immer wieder „betroffen werden“ (παρῆ, Leg. 888c3). Um hervorzuheben, dass diese Auseinandersetzung nicht nur aus den Umstände konkreter zeitgenössischer Situation zu verstehen ist, bezieht sich Platon ausdrücklich auf den das Ganze der *Nomoi* wesentlich bestimmenden endlosen Zeithorizont und kennzeichnet diese seltsame Krankheit als eine solche, die in der unermesslich langen Geschichte immer wieder auftaucht, womit offensichtlich auf die für seine späte Geschichtsauffassung wesentliche Katastrophentheorie angespielt wird. (Leg. 888b6 ff.) Ohne Zweifel soll dadurch die eingebildete Originalität, die den wesentlichen Bestandteil der Überheblichkeit ausmacht, untergraben werden. Noch wichtiger aber scheint Platons darin diskret angedeutete Hinweis auf die auch für ihn in mancher Hinsicht wesentlich neue und erst in seinen späteren Jahren entschieden aufgegriffene Geschichtsauffassung zu sein, insbesondere auf die mytische Erzählung von den zwei entgegengesetzten Weltalter in *Politikos*.

Auch die in *Nomoi X* angegebene Ursache der krankhaften Überheblichkeit kann in ihrem eigensten Sinn nur vor dem Hintergrund des ganzen Werks verstanden werden. Die im Text mehrmals erwähnte Ansicht, diese Ursache bestehe in der Zügellosigkeit der Menschen dem Schmerz und der Lust sowie überhaupt der Begierde gegenüber, wird von Platon nachdrücklich als eine zu kurz greifende erklärt. Die echte, der attischen ‚Aufklärung‘ als solchen zugrunde liegende Ursache ist tiefer verwurzelt und daher schwieriger durchzuschauen; daher sind aber ihre Folgen desto schlimmer und gefährlicher. Denn die Überheblichkeit entspringt nicht bloß der jugendlichen Unerfahrenheit und Leichtsinnigkeit, die mit der natürlichen Schwäche in Hinsicht auf die Beherrschung von Leidenschaften zusammenhängt. Es ist viel wichtiger, dass sie sich auf ein Wissen beruft und sich durch ein

Wissen bekräftigt weiß, und zwar ein solches, das sich als die höchste Weisheit ausgibt. Allen Ausführungen in *Nomoi* liegt die gleichsam umwerfende Einsicht zugrunde, dass das Wissen von etwas nicht zureicht, um das rechte Verhältnis und die angemessene Stellung dazu auszubilden, und dass es trotz dem richtigen Wissen wohl möglich ist, in diesem Verhältnis immer noch von der Begierde hauptsächlich beherrscht und geleitet zu sein. Es ist nicht schwer einzusehen, dass dadurch der alte Sokratische Grundsatz, nach dem das Wissen und die Tugend dasselbe sind, tief erschüttert und vielmehr gebrochen ist. Denn es wird nachgewiesen, dass es nicht nur möglich ist, dass die Geschicktheit und Scharfsinnigkeit des intellektuellen Wissens mit einem zumeist verborgen bleibenden Beherrschtsein durch Lust, Schmerz und Begierde zusammenhängen kann, sondern dass ein solches Wissen sogar zu einer mehr oder weniger absichtlichen Verhüllung desselben Beherrschtseins werden kann. In *Nomoi X* kommt dies in einer mit der klassischen Platonischen Lehre, wie sie gewöhnlich ausgelegt wird, schwer zusammenzubringenden Feststellung zum Ausdruck, dass nämlich die Unbeherrschtheit gegenüber Lust und Schmerz mit einem starken Gedächtnis und scharfem Erkennen wohl zusammenhängen kann (Leg. 908c2 f.).

Daher tut es not, das Wissen selbst von Grund aus anderes zu bestimmen, und zwar so, dass die gleichsam nach außen gerichtete Richtigkeit der Fassung des Wissensgegenstandes durch den tiefer liegenden Einklang dieses Wissens mit Begierde, Wunsch und Willen im Inneren des Wissenden ersetzt wird. Es gilt, das nur verstandsmäßige Wissen als ein bloß scheinbares und falsches Wissen nachzuweisen. Denn in seiner Einseitigkeit und damit auch Oberflächlichkeit ist dieses Wissen in Wahrheit nur eine „schlimme Unwissenheit, die die höchste Einsichtigkeit zu sein scheint“ (‘Αμαqιὰ τι- μάα αλεφη dokouσα einai megisth fronhsi-, Leg. 886b6 f.) Da nach Platons Ansicht, die die bestimmende Grundlage seines letzten Werks macht, nur seltene Menschen, und zwar erst in dem fortgeschrittenen Alter, zur wahren Vernunft kommen, hat es keinen Sinn, die Auseinandersetzung mit den zur Gottlosigkeit verführten Jugendlichen und mit dem scheinbaren Wissen ihrer Verführer auf dem Weg eines philosophischen, d. h. dialektisch darlegenden Verfahrens zu versuchen. Auf diesem Weg ist auf kein wirkliches Gelingen zu hoffen. Denn die philosophische Argumente – die, wie es vor allem aus dem *Theaitet* bekannt ist, ausschließlich nach der Wahrheit gerichtet sind – werden dabei entweder gleich umgedeutet und zur leeren, obwohl die unerfahrene Zuhörerschaft beeindruckenden Gerede verwendet, oder wird jede Belehrung, auch wenn sie anscheinend gelingt und als zugestanden erklärt wird, im Wesentlichen doch

ergebnislos bleiben müssen, da die im Inneren heimlich herrschende Begierde von all dem fast wie ganz unbetroffen bleibt.

Daher muss auch hier wie im ganzen Werk die Auseinandersetzung vorwiegend in der Art und Weise der „Überredung“ (πειρω) geschehen. Bei solchen, die in ihrer jugendlichen Leichtsinnigkeit „nach der Gottlosigkeit begierig sind“ (toi'sin epiqumou'sin aßebeih, Leg. 887a5) gilt es, an ihre Leidenschaften weniger durch die argumentative Darlegung als durch eine milde und sanft belehrende Erzählung zu wirken, indem bei ihnen einerseits die Ehrfurcht und andererseits die Unzufriedenheit mit dem, was von den sophistischen falschen Lehrer angeboten wird, erweckt sein soll (Leg. 887a6 f.). Viel schwieriger ist freileich der belehrende Umgang mit denen, deren Verstand schon soweit verkehrt ist (toi' ouftw thn dianoian diefqarmenoi~, Leg. 888a6), dass sie ganz überzeugt sind, durch das angeblich sichere Wissen selbst das Dasein der Götter leugnen zu können, vielmehr zu müssen. Aber auch wenn es schwer fällt, im Verhältnis zu solchen bei sich selbst den gerechten Zorn zu dämpfen, muß es doch nicht weniger „gewagt werden“ (Leg. 888a3).

Ebendamit ist das zentrale Anliegen von *Nomoi X* bezeichnet. Zunächst tut es not, genau festzustellen, worin das Wesen dieser verderblichen Ansichten besteht und worauf sie sich letztlich gründen. Erst dann wird es vielleicht möglich, die entsprechende Widerlegung zu versuchen. Beide Schritte weisen aber auf einen von der gewöhnlichen Denkweise entfernten Bereich des rein Gedanklichen hin. Die Rede derer, die die Götter leugnen, ist in der Tat „erstaunlich“ (qaumaston logon, Leg. 888a3). Kaum ein Wunder, dass sich angesichts dessen die einfache, den überlieferten sittlichen Werte und Ansichten fraglos verpflichtete Menschen, die keine Erfahrung mit der Athenischen ‚Aufklärung‘ haben, ganz verworren und ratlos zeigen. Auch schon der Gedanke von einer gemeinsamen Wurzel der vielfältigen Erscheinungsformen der Gottlosigkeit, von der „Quelle vernunftloser Annahme“ (Leg. 891c7 f.), ist ihnen ganz fremd. Weniger noch sind sie imstande, die angemessene Antwort darauf zu geben, die in einer solchen Widerlegung bestehen soll, die nicht unter der Ebene dessen bleibt, was zu widerlegen und zu überwinden ist. Daher sollen sie, wenn es zu einer solchen Widerlegung kommt, von der „höchst ungewöhnlichen Rede“ (Leg. 891d6, Leg. 891e4 f.) ferngehalten werden und schweigsam in der Sicherheit abwarten, bis der darin mehrfach erfahrene Athener den Weg prüft und ihn auch für sie einigermaßen gangbar macht.

Was ist daraus zu schließen? Wenn früher festgestellt wurde, dass jede wahre Gesetzgebung auf dem Grund des Verhältnisses zu den Götter beruht und von diesem Verhältnis abgeschnitten auch im besten Fall nur die leeren, unbeständigen und innerlich

leblosen Gesetze hervorbringen kann, so ist dem jetzt zuzusetzen, dass der Versuch, das gebrochene Verhältnis zu den Götter wieder herzustellen, aussichtsvoll und versprechend nur unter der Bedingung sein kann, dass dabei die eigentliche Wurzel des betreffenden Übels ergriffen wird. Mögen die Erscheinungsformen der Gottlosigkeit auch so vielfältig sein, ihr letzter Ursprung besteht in einer einzigen Grundannahme, die nicht als eine in erster Linie theologische sondern eher als eine ontologische oder vielleicht genauer meta-ontologische zu bezeichnen ist. Daher muss auch der Versuch der Widerlegung auf einer solchen gleichsam meta-ontologischen Ebene unternommen werden. Auf eine etwas plakative Formel zusammengebracht: Das lebendige Verhältnis zu den Götter ist die Bedingung für die wahre Gesetzgebung, und der wesentliche Wandel in dem hier vorläufig als ‚meta-ontologisch‘ bezeichneten Bereich ist die Bedingung für die Wiederherstellung des lebendigen Verhältnisses zu den Götter. Ob die Götter sind und den Menschen als Wächter und Mitkämpfer beistehen, ob die Gesetze als das lebendige Band kosmischer Gemeinschaft walten – die Entscheidung darüber fällt auf dem Weg einer denkenden Auseinanderlegung der allerersten Prinzipien.

Das geschieht auf dem Leitfaden der Frage nach dem Wesen der Bewegung. Die Erörterung der zehn Bewegungsarten, der vielbesprochene ‚Bewegungskatalog‘ in *Nomoi X*, ist ein der wichtigsten und zumal schwierigsten unter den Texten Platons. Nicht zufällig spricht der Philosoph selbst hier von einem zu überquerenden „gewaltig fließendem Strom“ (ποταμόν [...] ῥέοντα σφοδρά, Leg. 892d8 f.), in Angesicht dessen die damit unerfahrene Menschen vom Schwindel überfallen und daher auch verblendet werden (Leg. 892e7). ‚Fliesen‘ ist – das wissen wir vor allem aus *Kratylos* und *Theaitet* – Platons beliebtes Bild für das reine, haltlose Werden. Den Sinn dieser zentralen Erörterung hinreichend zu fassen, hieße nicht nur *Nomoi X* sondern vielmehr die Stellung Platons zum Göttlichen im Allgemeinen ans Licht des Verständnisses zu rücken. Das kann hier nicht unternommen werden. Statt dessen möchten wir nur Platons Feststellung, dass der Ursprung der Gottlosigkeit in einer verhängnisvollen Täuschung und Verwechslung liegt, etwas eingehender erörtern. Das nämlich, was in Wahrheit das Erste und Ursprünglichste ist, wird von der Leugner der Götter als das Spätere und Abgeleitete erklärt, und das Spätere wird hingegen zum Erstanfänglichen gemacht. (Leg. 891e6 ff.) Um das richtig zu verstehen, ist davon auszugehen, dass hier nach dem gefragt wird, woher alles, was es gibt, kommt, d. h. nach dem Entstehungsgrund und -Ursache von allem. Dieses allererste Entstehen wird mit dem Namen φύσις bezeichnet, in vollem Einklang mit der ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes. Denn mit dem vom

lateinischen Verbum *nasco* kommenden Namen ‚Natur‘ sind wir von der $\text{f}\text{u}\text{s}\text{i}$ - ebenso weit entfernt wie mit dem schon besprochenen Substantiv ‚Glauben‘ von dem griechischen nomizein . Der Name $\text{f}\text{u}\text{s}\text{i}$ - als *substantivum actionis* vom Verbum $\text{f}\text{u}\text{s}\text{qai}$ bezeichnet nämlich nicht ein begrenztes und in sich geschlossenes Bereich innerhalb des Ganzen von Seiendem. Im Rückgriff auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes im Sinne von ‚Werden‘ und ‚Wachsen‘, dem sich erst in der weiteren geschichtlichen Entwicklung die vorherrschende Bedeutung von ‚Wuchs‘ und dann ‚Wesen‘ anschließt, bestimmt Platon $\text{f}\text{u}\text{s}\text{i}$ - als „das Entstehen im Umkreis vom Ersten“ ($\text{genesin thn peri; ta; prwta}$, Leg. 892c2). Es wäre also keine Übertreibung, wenn man die Behauptung wagt, dass in *Nomoi X* nichts weniger als – um eine wohlbekannte Wendung aus dem *Sophistes* etwas modifizierend zu übernehmen – die Gigantomachie um die so verstandene $\text{f}\text{u}\text{s}\text{i}$ - zum Vorschein gebracht wird.

Der auf die Gottlosigkeit drängende Irrtum liegt nicht in erster Linie darin, dass die körperlichen Elemente Feuer, Wasser, Erde und Luft als $\text{f}\text{u}\text{s}\text{i}$ -, also als das Erste schlechthin genommen, sondern viel mehr darin, dass diese Körper als an sich vollständig unbeseelt und d. h. dem Wesen nach unlebendig (pantel w' ajyucwn , Leg. 889b5) verstanden werden. Obwohl die Götterleugner berechtigterweise nach der $\text{f}\text{u}\text{s}\text{i}$ -, nach dem Entstehen von allem suchen, liegt ihr Fehler darin, dieses Entstehen seines wesentlichen Entstehungs- bzw. Anfangscharakters zu berauben. Die von ihnen in Anspruch genommene $\text{f}\text{u}\text{s}\text{i}$ - ist in Wahrheit kein eigentliches Entstehen, kein Anfang. Sie ist gar nicht lebendig; vielmehr ist sie grundsätzlich, d. h. ihrem Wesen nach, tot. Wenn das Leben – wie es spätestens seit dem *Sophistes* Platons Ansicht ist – unmittelbar mit der Bewegung zusammenhängt, dann besteht die Leblosigkeit der falsch, d. h. nur im Sinne der körperlichen Elemente verstandenen $\text{f}\text{u}\text{s}\text{i}$ - nicht etwa darin, dass diese Körper einfach unbewegt sind, sondern vielmehr darin, dass sie nicht *von selbst* bewegt sind. Das Wesen des Körpers als solchen ist durch die grundsätzliche Unfähigkeit zur Selbstbewegung bestimmt. Daher sind die Götterleugner gezwungen, eine von außen kommende und insofern ‚zufällige‘ – tuch/ heißt in diesem Zusammenhang wie oft bei Platon fast dasselbe wie $\text{ajpo; tou' ajtomatou}$ ¹² – Bewegung anzunehmen, mag sie der „Schlag“ Demokrits (pl hgh\eta Fr. A 47 DK) oder was anderes sein. Eine solche Zufälligkeit aber, da sie immer ohne die erwägende Überlegung und die daraus erfolgende Absicht geschieht, muß auch ‚blind‘ sein, d. h. eine solche, der der Charakter der absichts- und

¹² Vgl. Apelts Anmerkung 18 zu Leg. 888e5 f.: Platon: Gesetze. Übersetzt und erläutert von Otto Appelt, Hamburg 1993, S. 536.

zwecklosen Notwendigkeit zueigen ist. Demnach ist die derart verstandene *fusi-* ihrem Wesen nach von Zufall und Notwendigkeit bestimmt.¹³ Das Leben im Umkreis einer so bestimmten *fusi-* ist ein unaufhörlicher Prozess der von außen bewirkten und daher „dem Zufall nach aus der Notwendigkeit“ (*kata tuchn ejx ajagkh-*, Leg. 889c1 f.) geschehenden Vereinigung und Mischung sowie Trennung und Zerspaltung des Entgegengesetzten, aus der dann die sogen. Qualitäten wie z. B. das Warme und Kalte, Trockene und Feuchte, Weiche und Harte usw. entstehen.

Die Folgen solcher Annahme sind tiefgreifend. Damit wird nämlich jeder Handlung, die aus der Freiheit kommt und durch die Absicht bestimmt wird, gleichsam der Boden unter den Füße entzogen. Da ursprünglich nichts durch die überlegte und von der zielstrebigem Absicht geleitete Tat – im Zusammenhang von *Nomoi X* ist ebendas die Bedeutung von *τεχνη* – der Vernunft oder des Gottes entstanden ist, kann alles, was auf diese Weise geschieht, zum etwas nachträgliches und bloß zugekommenes, zu irgendwelchen „Spielereien“ (*paidia- tina-*, Leg. 889d1) und „Schattenbilder“ (*ειδωλῶν*, Leg. 889d2) erklärt werden. Wenn alles ursprünglich durch den blinden Zufall, der in seiner unhintergehbaren Tatsächlichkeit der Notwendigkeit gleich ist, entstanden ist, kann jede kunstvolle, d. h. überlegte und von der vernünftigen Absicht geleitete Handlung nichts anderes sein als ein von der echten Wirklichkeit weit entfernte Schauspiel. Von einer solchen Auslegung ist dann nur noch ein Schritt bis zur wesenhaften Umdeutung der *τεχνη*, in der sie von dem auf die freie Hervorbringung des Guten gerichteten Wissen zum bloßen mechanischen Machen wird. Dementsprechend wird auch die Gesetzgebung als die willkürliche menschliche Setzung bestimmt. Als beliebig gesetzte sind die Gesetze dann auch geeignet, immer wieder anders gesetzt zu werden. In einem weiteren Schritt kann sogar auf dieses wirklickeitsfernes Schauspiel verzichtet werden und dieselbe Gewalttätigkeit, die im Allgemeinen der als Zufall bzw. Notwendigkeit bestimmten *fusi-* zugeschrieben wird, auch im engeren Rahmen der menschlichen Angelegenheiten durchzusetzen wollen: Da es keine Götter gibt und die Gesetze nicht der göttlichen Herkunft sind, so werden die Menschen von nichts verhindert, sich der angeblich eigentlichen Wirklichkeit gewachsen zu zeigen und ein

¹³ Friedländer, Paul: *Platon*, Bd. III, Berlin/New York ³1975, S. 405: „Nun ist das Eigentümliche, dass hier nach der Meinung gewisser kluger Leute die ‚Natur‘ mit dem ‚Zufall‘ und zugleich mit der ‚Notwendigkeit‘ zusammengestellt wird, – es ist also die blinde Willkür-Notwendigkeit wie im *Timaios* (48 A), nicht etwa dass Naturgesetz – während auf die Gegenseite die ‚Techne‘, das zweckvolle Hervorbringen des Künstlers oder Handwerkers tritt.“

solches Leben zu wählen, in dem man „genau der φύσι- nach“ alle Mitmenschen rücksichtslos und durch jede Art von Gewalt zu beherrschen trachtet. (Leg. 890a7 ff.)

Aus dem damit umgeschlossenen Kreis, in dem, sei es verborgen sei es unverhüllt, das unersättliche ‚Mehrhabenwollen‘ (πλεονεξία) der Begierde alle Lebensbahnen führt und bei den Lebewesen die Krankheit, bei den Jahreszeiten und -Läufen die Seuche, in den Städten und Staatsverfassungen die Ungerechtigkeit hervorbringt (Leg. 906c3) gibt es nur einen einzigen Ausweg, nämlich die φύσι- von Grund aus anders zu bestimmen, oder genauer gesagt ihre wahre Bedeutung von der herrschenden Verfälschung und Verderbung zu befreien und wieder zum eigenen Recht zu bringen.

Ebendarin liegt die eigentliche Aufgabe von *Nomoi X*. Nur der verblende und Schwindel erregende denkende Durchgang und Übergang des gewaltigen Flusses der zehnfachen Bewegung kann möglicherweise zur Einsicht bringen, dass das Ursprünglichere und Bessere schlechthin nicht der Körper ist, sondern die Seele, nicht das Zufällig-Notwendige, sondern das Überlegte und Absichtliche, nicht die rücksichtslose Eigenwilligkeit des ständigen ‚Immer-mehr‘, sondern die besonnene Gemessenheit. Es würde sich lohnen, die Anstrengung des Begriffs bei diesem Durchgang auf sich zu nehmen.