

Der Glaube im Denken

Eine Philosophie- geschichte

Herausgegeben von
Martin Breul und Aaron Langenfeld





© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: Trinity College Library, Dublin –

© Zach Plank / unsplash

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-39384-6

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82971-0

Inhalt

Einleitung	11
<i>Martin Breul / Aaron Langenfeld</i>	
Der Pionier des grenzenlosen Denkens.	
Platon	15
<i>Thomas Schärtl</i>	
Der Philosoph.	
Aristoteles	28
<i>Tobias Kläden</i>	
Eine Metaphysik absoluter Einheit und des absoluten Geistes und ihre Bedeutung für die christliche Theologie.	
Plotin	37
<i>Markus Enders</i>	
Die Synthesis von platonischer Philosophie und christlicher Religion.	
Augustinus	45
<i>Aaron Looney</i>	
Giganten der Islamischen Erkenntnissuche.	
Ibn Sīnā, al-Ġazālī und Ibn Rušd	54
<i>Darius Asghar-Zadeh</i>	
Die rationale Rekonstruktion des Glaubens.	
Anselm von Canterbury	66
<i>Stephan Ernst</i>	
Rationale Gotteserkenntnis oder praktische Gottesliebe?	
Moses Maimonides und Chasdai Crescas	77
<i>Frederek Musall</i>	
Primat der wissenschaftlichen Vernunft.	
Thomas von Aquin	89
<i>Andreas Speer</i>	

Mystische Aufbrüche an der Schwelle zur neuzeitlichen Moderne.	
Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus	98
<i>Saskia Wendel</i>	
Von den Debatten des Spätmittelalters in die Frühe Neuzeit.	
Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham	109
<i>Stefan Seit</i>	
Der Gnadenstreit.	
Luis de Molina	116
<i>Johannes Grössl</i>	
Die britische Aufklärung.	
Thomas Hobbes, John Locke und David Hume	123
<i>Christian Hengstermann</i>	
Anti-Skeptische Wende zum denkenden Subjekt.	
René Descartes	133
<i>Klaus Müller</i>	
Das nachmetaphysische Denken.	
Blaise Pascal	142
<i>Isabella Guanzini</i>	
Die Freiheit zu philosophieren.	
Baruch (Benedictus) de Spinoza	149
<i>Fana Schiefen</i>	
Warum selbst Leid die Harmonie der Welt nicht zerstören kann.	
Gottfried Wilhelm Leibniz über die Theodizee	157
<i>Andreas Koritensky</i>	
Von Gott und Welt, die es nicht gibt.	
Immanuel Kant	163
<i>Bernhard Nitsche / Florian Baab</i>	

Gott als Sinngrund des Ichs. Johann Gottlieb Fichte	175
<i>Benedikt Rediker</i>	
Religion als Gefühl und unmittelbares Selbstbewusstsein. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher	184
<i>Cornelia Richter</i>	
Religion als Ende aller Projektionen? Georg Wilhelm Friedrich Hegel	191
<i>Jakob Deibl</i>	
Die ästhetische Konzeption von Religion. Friedrich Hölderlin	202
<i>Thomas Hanke</i>	
Denker der Freiheit. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling	209
<i>Christian Brouwer</i>	
Religionskritik im Zeichen der Entfremdung des Menschen. Ludwig Feuerbach und Karl Marx	216
<i>Gregor Maria Hoff</i>	
Das Christentum als Denkprojekt. Søren Kierkegaard	225
<i>Heiko Schulz</i>	
Philosophie als Werkzeugkasten. Amerikanischer Pragmatismus (Pierce, James, Dewey)	233
<i>Anne-Kathrin Fischbach</i>	
Überwindung der Metaphysik und des Christentums. Friedrich Nietzsche	245
<i>Jürgen Werbick</i>	
„Zurück zu den Sachen selbst!“ Edmund Husserl	255
<i>Enrico Grube</i>	

Eine philosophische Kulturtheorie über den Menschen, der Bedeutung bringt.	
Ernst Cassirer	262
<i>Caroline Helmus</i>	
Endlichkeit und die Frage nach dem Sinn des Seins.	
Martin Heidegger	269
<i>Thomas P. Fössel</i>	
Der religiöse Denker als Seiltänzer.	
Ludwig Wittgenstein	278
<i>Klaus von Stosch</i>	
Denken am Abgrund des Daseins.	
Die französische Existenzphilosophie	285
<i>Aaron Langenfeld</i>	
Brücken bauen in Philosophie und Glaube – christliche Existenz in pluraler Welt.	
Edith Stein	298
<i>Tonke Dennebaum</i>	
Drei Denker der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule.	
Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und Walter Benjamin	304
<i>Edmund Arens</i>	
Der Philosoph der Anderheit.	
Emmanuel Levinas	313
<i>Erwin Dirscherl</i>	
Politische Phänomenologie und der Sinn menschlichen Handelns.	
Hannah Arendt	321
<i>Julian Tappen</i>	
Vermittelte Zugänge zu Selbst und Welt.	
Paul Ricœur	328
<i>Veronika Hoffmann</i>	

Autonome Freiheit und die Frage nach Gott. Transzental- und Bewusstseinsphilosophie im 20. Jahrhundert	334
<i>Magnus Lerch</i>	
Drei Namen für ein neues Verständnis von Sprache. Hilary Putnam, Donald Davidson und Robert B. Brandom .	347
<i>Martin Dürnberger</i>	
Selbstsorge und Sorge um die Anderen. Michel Foucault	359
<i>Karlheinz Ruhstorfer</i>	
Das Verhältnis von Glauben und Wissen in postsäkularen Gesellschaften. Jürgen Habermas	365
<i>Martin Breul</i>	
Selbstreflexion auf die eigene Positionalität. Pierre Bourdieu	372
<i>Ansgar Kreutzer</i>	
Von der Ent sicherung des Denkens zur postkolonialen Theologie. Jacques Derrida und die Dekonstruktion	378
<i>Anne Weber</i>	
Die Moderne als ein Konzept mit Tiefenschärfe. Charles Taylor	385
<i>Annette Langner-Pitschmann</i>	
Analytische Religionsphilosophie. Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Eleonore Stump . . .	394
<i>Godehard Brüntrup</i>	
Eine Philosophie der Befreiung. Enrique Dussel	404
<i>Jan Niklas Collet</i>	

Das „Schwache Denken“ als Ontologie dessen, was geschieht. Gianni Vattimo und Giorgio Agamben	411
<i>Gianluca De Candia</i>	
Intelligente Emotionen. Martha Nussbaum	420
<i>Jochen Schmidt</i>	
Eine Philosophie der Freiheit. Judith Butler	427
<i>Anna Maria Riedl</i>	
Verzeichnis der zitierten Literatur	434
Abbildungsverzeichnis	439
Zu den Autorinnen und Autoren	443

Einleitung

Theologie und Philosophie sind seit jeher in besonderer Weise miteinander verbunden. Seit seinen Anfängen steht der christliche Glaube in einem steten Gespräch mit den philosophischen Entwürfen der jeweiligen Zeit und gebraucht die entsprechende philosophische Sprache, um zentrale Glaubensüberzeugungen auf den Begriff zu bringen. Daher gilt aus christlich-theologischer Sicht (zumal für die katholisch-theologische Sicht), dass der Glaube nicht im Widerspruch zur Vernunft stehen kann. Das, was geglaubt wird, kann philosophischen Begriffen und Analysen nicht prinzipiell unzugänglich sein. Dieser positiven Dynamik entspricht zugleich eine negative, insofern die reflexive Durchdringung des Glaubens immer auch (produktive) Kritik beinhaltet. Auch in diesem Sinne gehören also Theologie und Philosophie aus theologischer Sicht unmittelbar zusammen. Anselm von Canterbury (um 1033–1109) hat im elften Jahrhundert dieses Zueinander von Denken und Glauben auf die Kurzformel *fides quarens intellectum* – der christliche Glaube ist ein Glaube, der nach Einsicht sucht – gebracht. Zudem lassen sich auch umgekehrt zentrale philosophische Begriffe der Gegenwart häufig nur dann in ihrer Tiefe begreifen, wenn sie in ihrem christlich-philosophischen Entdeckungszusammenhang verstanden werden. Es kann daher nicht überraschen, dass der Dialog zwischen Philosophie und Theologie auf eine reichhaltige, ja schon fast ausufernde Geschichte zurückblickt.

In diesem Buch möchten wir eine Schneise durch das Dickicht dieser Geschichte schlagen. Es bietet eine Einführung in das Denken bedeutender Philosophinnen und Philosophen der Geschichte und legt einen besonderen Fokus auf die Frage, welche Rolle die Religion in ihren Überlegungen spielt. Dabei zeigt sich, dass die Auseinandersetzung mit der Vernunft – oder in den Augen mancher auch: der Unvernunft – des Glaubens für nahezu alle großen Denkerinnen und Denker aus der Geschichte der Philosophie zentral für die Entwicklung ihrer eigenen Ansätze, Theorien und Modelle war bzw. ist. Zugleich stellen die einzelnen Beiträge einen Bezug zur theologischen Rezeption her. Das Buch verfolgt also ein doppeltes Ziel:

Zum einen sollen spezifische theologische Konzepte in den Denkhorizonten ihrer jeweiligen Zeit und ihrer jeweiligen Kontexte fassbar gemacht werden; andererseits soll aber auch die Möglichkeit vermittelt werden, das eigene theologische Denken in einer produktiven Auseinandersetzung mit verschiedenen philosophischen Ansätzen profilieren zu können.

Es versteht sich von selbst, dass dieses Buch – obwohl es nicht gerade wenige Seiten hat – nur eine erste, knappe und ausschnittshafte Einführung sein kann. Dennoch sind wir davon überzeugt, dass die Vorstellung der einzelnen Ansätze eine allgemein verständliche und gut lesbare Einführung in den Kern der jeweiligen Philosophie bietet. In diesem Sinn richtet sie sich nicht nur an ein akademisches, sondern an ein philosophisch interessiertes Publikum, das eine verständliche Wegbeschreibung entlang der wichtigsten Stationen der Geschichte der Philosophie sucht. Das Werk stellt dabei eine grundlegend überarbeitete und durch eine Vielzahl von Artikeln erweiterte Fassung des 2017 bei utb (Schöningh) erschienenen Studienbuches *Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung in das Theologiestudium* dar. Mit dieser Neufassung legen wir ein Handbuch vor, das in der Verschiedenheit philosophischen Verstehens der Religion die Möglichkeiten eines positiven Zueinanders von Glaube und Vernunft neu zu entdecken versucht.

Um diesem Anspruch einerseits, den philosophischen Ansätzen aber in ihrem Selbststand andererseits gerecht zu werden, folgen alle Artikel einer ähnlichen Struktur. Alle Autorinnen und Autoren haben für das Verfassen ihres Beitrags drei Leitfragen erhalten:

- (1) Welche Relevanz hat das dargestellte philosophische Denken für die Theologie?
- (2) Was sind die wichtigsten und originellen Erkenntnisse des Philosophen/der Philosophin oder der Strömung?
- (3) Welche Literatur empfiehlt sich zur vertieften Auseinandersetzung mit dem philosophischen Denkansatz?

In den Artikeln fließen die Aspekte von (1) und (2) oft ineinander über, während (3) als eigenständiges, kommentiertes Literaturverzeichnis zur weiteren, vertiefenden Lektüre an jeden Beitrag angefügt ist. In den Texten waren ausschließlich (und nur in geringem Umfang) Primärzitate gestattet. Referenzen auf Sekundärtexte sind

einerseits wegen der besseren Lesbarkeit, andererseits aber auch um der Zugänglichkeit willen ausgeschlossen worden.

Bedanken wollen wir uns bei den Personen, ohne die dieses Buch nicht in dieser Form hätte realisiert werden können: Ein großer Dank gebührt Dr. Stephan Weber sowie dem Verlag Herder, die dieses Projekt von Anfang an mit großem Engagement unterstützt und ermöglicht haben. Für die vielen Hilfen bei der Manuskripterstellung sowie der Endredaktion danken wir Barbara Brunnert und Anna-Maria Rakus. Ein besonderer Dank gilt schließlich den Beiträgerinnen und Beitragern.

Dortmund – Paderborn,
im Februar 2023

Martin Breul und Aaron Langenfeld

Der Pionier des grenzenlosen Denkens

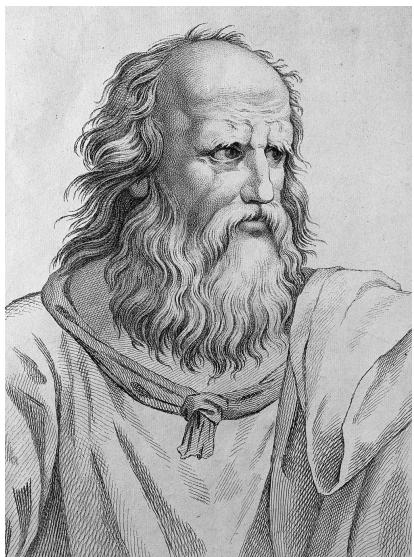
Platon

Thomas Schärtl

Annäherungen

Mit dem Bild der platonischen Philosophie in der Theologie verbindet sich eine Reihe von eigenwilligen Vormeinungen: Platon (427–347 v. Chr.) – Spross einer Athener Adelsfamilie, eigentlich für eine politische Laufbahn vorgesehen, aber von den Irrungen und Wirrungen der Athener Demokratie, der Spartanischen Fremdherrschaft und dem Justizmord an seinem Lehrer Sokrates davon abgebracht, mit eigenen politischen Ambitionen in Syrakus gescheitert und von daher ganz und gar dem Philosophieren verschrieben – gilt als Repräsentant einer Zwei-Welten-Theorie, als Begründer einer identitätsphilosophischen, metaphysischen Konzeption, schlussendlich als Vordenker eines Idealismus, der die Berührung mit der realen Welt zu vermeiden versucht. Viele dieser gängigen Platon-Bilder müssen einer Revision unterzogen werden. Platon war – und das ist die Perspektive dieses Beitrags – ein philosophischer Pionier, der sich viele begriffliche Unterscheidungen des Philosophierens erst erarbeiten musste.

Platon als Pionier des Denkens zu verstehen, der in die Philosophie begriffliche Überlegungen einspeist, wo noch keine belastbaren begrifflichen Differenzierungen vorliegen, ist eine von mehreren, sich nicht zwangsläufig ausschließenden möglichen Lesarten. Wir dürfen in Platon durchaus auch eine zentrale philosophiegeschichtliche Figur erblicken, die im begrifflichen Bemühen, das für Wissenschaft kennzeichnend ist, auch *Weisheit* sucht und die



Antwort auf die Frage nach dem richtigen Leben als Ausweis dieser Weisheit versteht. Und wir können in Platon mit einem gewissen Recht einen Vorläufer mystisch-spiritueller Philosophie sehen, die im Weg der Selbstdisziplinierung, der immer auch ein Weg der intellektuellen Selbstvergewisserung ist, zu einer höheren Einsicht, zu einer Art Aufstieg hin zu einer höheren Schau führt (vgl. das berühmte *Höhlengleichnis* in Rp. 106a–c). Gerade die *optische* Metaphorik, mit der Platon Einsichtsprozesse beschreibt, legt eine Deutungsweise nahe, in der das Intellektuelle ins Ästhetische, ja sogar ins Religiöse hinüberspielt.

Werke

Von Platons Schrifttum sind uns (neben Briefen) vor allem seine Dialoge überliefert, die im Sinne einer relativen Chronologie holzschnittartig in die sog. Früh-, Mittel- und Spätdialoge eingeteilt werden. Den Frühdialogen ist es (eher) eigentümlich, ethisch-praktische Fragen zu thematisieren, um dabei das vermeintliche Expertenwissen – Platon lässt Priester, Handwerker, kurzum: Fachleute aller Art auftreten, die eigentlich wissen müssten, was die Sache ist – als Unwissen, bloßes Meinen zu disqualifizieren. Gegenstand der frühen Dialoge sind Begriffe wie Tapferkeit (*Laches*), Frömmigkeit (*Euthyphron*), Besonnenheit (*Charmides*), Gerechtigkeit oder Freundschaft (*Lysis*); allgemeiner werden auch die Lehrbarkeit oder die Einsicht in die Tugend befragt (wie im *Menon* und im *Protagoras*) und die Frage nach dem Einhalten der Gesetze (*Kriton*) aufgeworfen. Die Frühdialoge enden oft aporetisch, d.h. sie bieten keine direkte Lösung eines philosophischen Problems, zeigen aber entlang des Weges durchaus Elemente zur Lösung eines Problems auf.

Die mittleren Dialoge gelten als die Dialoge der Reifezeit – traditionell wurden sie als jene Dialoge gesehen, in denen sich Platons eigene Lehre entfaltete (wobei dies eine zu einengende Sichtweise wäre): Sie behandeln die großen, existenziell bedeutsamen Themen der Philosophie: das Schöne (*Phaidros*), die Liebe (*Symposion*), das Zusammenleben im Staat und das Gute (*Politeia*), die Eigenart der Sprache (*Kratyllos*) sowie die Frage nach Tod und Unsterblichkeit (*Phaidon*). Die Dialoge *Parmenides* und *Theaitetos* läuten die späte Phase der mittleren Periode ein und deuten bereits an, welche The-

men in der Spätphase überhaupt verhandelt werden: Fragen der Ontologie (*Sophistes*, teilweise *Philebos*), Fragen der Erkenntnistheorie (*Theaitet*) und Fragen der Kosmologie (*Timaios*). In den *Nomoi* geht Platon noch einmal der Eigenart des Staatswesens nach und entwirft eine Utopie, in der die Herrschaft der Gesetze eine zentrale Stellung einnimmt. Dieser utopische Staat soll als Verbindung von Tyrannis und Demokratie verfasst sein (hierin spiegeln sich Platons ureigene Erfahrungen mit Staatsverfassungen) und durch eine starke öffentliche Rolle von Religion konsolidiert werden.

Frage man nach den Zusammenhängen der drei Schichten von Dialogen, so ließe sich das folgende, freilich stark vereinfachende Bild präsentieren: Die *frühen* Dialoge eröffnen den Blick auf die primären, d.h. praktisch-ethischen Fragen des Lebens, die das philosophische Denken herausfordern müssen. Die sog. *mittleren* Dialoge versuchen derartige Fragen in einem jeweils weiteren, theoretischen, praktischen und existenziellen Rahmen zu bedenken, weswegen die großen Fragen der Philosophie in den Mittelpunkt rücken. Die *späteren* Dialoge schließlich gehen den theoretischen Überhangfragen nach, die bei der Skizze von Lösungsperspektiven buchstäblich liegen geblieben sind. Aus diesem Grund schieben sich in der Spätphase Fragen der Ontologie, der Erkenntnistheorie und Dialektik sowie der Kosmologie in das Gesichtsfeld.

Rolle und Eigenart der Ideen

Die sog. *Ideen* erfüllen in Platons Denken eine wichtige Aufgabe in semantischer, erkenntnistheoretischer und ontologischer Hinsicht. Schon in den Frühdialogen wird der Platz der Ideenkonzeption sichtbar – wenn auch in einer sozusagen unausgefüllten Weise. Der Dialog *Euthyphron* geht der Frage nach, was Frömmigkeit eigentlich sei. Platon präsentiert vier Definitionsversuche (Euth. 5c–15c), die im Gang des Dialoges als ungenügend oder zirkulär verworfen werden. Platon lässt Sokrates fragen, ob das Fromme in jeder frommen Handlung sich selbst gleiche und ob das Frevelhafte nicht allem Frommen entgegengesetzt sei, sodass es sich selbst gleiche und alles Frevelhafte ein einziges bestimmtes Wesen (*idea*) habe, was seine Frevelhaftigkeit ausmache (Euth. 5d1–5). Eigenschaften (wie z.B. Frevelhaftigkeit) sind sich selbst gleich, sodass wir uns in allen An-

wendungsfällen auf ein und dasselbe Allgemeine beziehen. Dieser Gedanke setzt voraus, dass es nicht nur eine logische, sondern eine ontologische Relation zwischen Individuen und Eigenschaften gibt, die bewirkt, dass verschiedene Individuen ein und dieselbe Eigenschaft haben können. Da es eine ontologische Relation ist, muss das reine Sein dieses Allgemeinen bzw. dieser allgemeinen Eigenschaft eine Art eigener Realität besitzen. Weil Ideen eine Eigenschaft *F idealtypisch* und *standardisiert*, ‚verkörpern‘, gelten sie als *Paradigmen* des Habens einer Eigenschaft. Dies erlaubt für Platon auch eine Art prädikativer Reflexivität (Selbstprädikation). Die Rolle der Ideen wird hier sehr schnell deutlich: Sie sind in *semantischer* Hinsicht der Maßstab für die Benutzung prädikativ verwendbarer Ausdrücke (wie ‚fromm‘, ‚gerecht‘, ‚gleich‘) oder sortaler Terme („Tisch“, „Bett“, „Stuhl“ [Krat. 389a–d; Rp. 596a]), weil sie den Gehalt eines Ausdrucks in idealer Weise verkörpern (Phd. 78d–e, 102b, 103b). Gleichzeitig bilden sie ein *erkenntnistheoretisches Prae* insofern, als wir nur dann *wissen* können, ob ein konkretes *a* die Eigenschaft *F* hat oder was es bedeutet, *F* zu sein, *wenn* wir das Sein dieser Eigenschaft per se kennen. Und sie sind *ontologisch* die Grundlage dafür, dass in den konkreten Dingen die in Rede stehenden Eigenschaften sozusagen realisiert sind. Die konkreten Dinge haben eine bestimmte Eigenschaft, weil sie an der entsprechenden Idee *teilhaben*.

In anderen Dialogen erfahren wir mehr über Ideen – insbesondere, wovon es Ideen gibt. Es gibt Ideen nicht nur für abstrakte Konzepte wie Schönheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, nicht nur – wenn wir etwa den Dialog *Phaidon* heranziehen – für Gleichheit, Größe und Kleinheit (Phd. 100b), sondern auch für Gesundheit und Stärke (Phd. 65b); es gibt die Idee des Warmen und Kalten, des Feuers und Schnees, des Geraden und Ungeraden, der Dreiheit und des Lebens (Phd. 103e–106d). Im Dialog *Phaidon* wird ein Aspekt erwähnt, der ein Interpretationsproblem darstellt: Platon spricht gerade mit Blick auf die Rolle der Seele als Lebensgrund und exemplifiziert am Thema der Größe von der *Idee in den Dingen* (Phd. 102b–d). Eine mögliche Deutung könnte hier einen nicht explizierten Verweis auf Grade der Instantiierung der jeweils von der Idee verkörperten Eigenschaft entdecken: Während die Idee die vollkommene Instantiierung der sie verkörpernden Eigenschaft ist, ist ein konkretes *x* immer nur eine *abgestufte*, also geringere und damit abgeschattete *Weise der Instantiierung* einer bestimmten Eigenschaft. Die Idee

spielt damit die Rolle eines Urbildes (Parm. 132d) und *Standardgegenstandes* (vgl. Rp. 596a–598d), der in Reinform verkörpert, was er darstellt, und der deshalb die Rolle eines Maßstabs hat. Ontologisch erprobt Platon eine Metaphysik, die noch vor der grundlegenden Unterscheidung von Individuum und Universale zu stehen kommen will.

Es ist das *Selbstprädikationsproblem* und es sind die Fragen der Anwendbarkeit des Teilbegriffes, weswegen Platons Ideenkonzept im Dialog *Parmenides* kritisch diskutiert wird. Wird die Idee nicht zerteilt, wenn viele konkrete Instantiierungen an ihr teilhaben sollen (Parm. 132a–e)? Führt es nicht zu einem Kollaps, wenn wir sagen müssen, dass die Idee der Größe selbst groß ist (Parm. 129b, 132a)? Und führt es nicht zu Iterationen, wenn wir Eigenschaften, die wir den Ideen ihrerseits zuzuschreiben haben, wiederum über die Teilnahme an Ideen verdeutlichen wollen (Parm. 132a–133a)? Der zweite, weitaus längere Teil des Dialogs *Parmenides* widmet sich einer Dialektik des Einen und Vielen und analysiert dabei die Umrisse des Teilbegriffes, die nicht weniger als den Entwurf einer Mereologie darstellen. Eine direkte Lösung des Selbstprädikationsproblems verrät uns Platon nicht. Aber die Tatsache, dass er über den Teilbegriff nachdenkt – und zwar in Bezug auf die Frage, ob und welche Eigenschaften das Eine in Hinsicht auf sich selbst (Parm. 137c–142a) und in Hinsicht auf anderes (Parm. 160b–163b) hat –, lässt eine denkbare *Richtung* erkennen. Wir können nämlich unterscheiden zwischen

- (i) etwas ist *F* in Relation zu sich selbst und
- (ii) etwas ist *F* in Relation zu etwas anderem.

Im ersten Fall haben wir den erlaubten Fall und die Deutungsperspektive für die Selbstprädikation der Idee vor uns; im zweiten Fall haben wir die herkömmliche Situation vor uns, in der von einem (konkreten) *x* ein bestimmtes Sosein ausgesagt wird.

Hat Platon seine Ideenkonzeption später grundstürzend reformiert? In der Fachliteratur wird die Ansicht vertreten, dass Platon von einer eher gegenständlichen zu einer eher funktional-begrifflichen Auffassung der Ideen gelangt sei; weniger eine Reform als vielmehr eine Weiterentwicklung der Ideenlehre sei in den Spätdialogen zu erkennen. Schon im *Parmenides* wird die Frage gestellt, ob es für alles und daher auch für Minderwertiges jeweils eine Idee geben müsse (vgl. Parm. 130a–e). Im Dialog *Sophistes* wiederum konfrontiert uns Platon mit fünf Grundbegriffen, deren Verbindung un-

tereinander er einer eingehenden Prüfung unterzieht. Es handelt sich dabei um *Sein, Ruhe, Bewegung, Identität, Verschiedenheit* (Soph. 248a–d). Implizit scheinen zur Tafel dieser Grundbegriffe auch *Vernunft* und *Leben* zu gehören. Im *Sophistes* diskutiert Platon die Frage, ob und wenn ja wie diese Begriffe miteinander verbunden sein können (Soph. 251b–252c); er kommt zu folgendem Ergebnis:

- (i) Bewegung und Ruhe sind getrennt (254d).
- (ii) Bewegung und Ruhe überlappen sich mit Sein, weil beide existieren und weil Sein mit beiden verbunden ist (254d).
- (iii) Ruhe, Bewegung, Identität und Verschiedenheit sind paarweise verschieden (255a).
- (iv) Sein ist von Identität verschieden (denn sonst müssten, wegen der Anteilhabe von Bewegung und Ruhe am Sein, Ruhe und Bewegung identisch sein) (255b–c).
- (v) Sein ist von Verschiedenheit verschieden (ansonsten könnte es nicht gleichzeitig mit Ruhe und Bewegung überlappen) (255c–e).

Die Grundbegriffe und ihre Verbindungsmöglichkeit bilden eine *Grammatik* des Seins. Die Gehaltlichkeit bestimmter Ideen – jener Ideen, von denen noch in den mittleren Dialogen die Rede war – ließe sich als Resultat der Verbindung und als Spezifikation einer bestimmten Verknüpfung der genannten Grundbegriffe rekonstruieren. Kombiniert wird dieses Konzept mit einer (dem *Parmenides* nicht unähnlichen) Karikatur der Ideenlehre, die Ideen als unkörperliche, in sich ruhende und damit inaktive Gegenstände ansieht (Soph. 241–260). Rückendeckung für diese Sicht auf die Weiterentwicklung finden wir auch im Dialog *Philebos* – besonders ausgehend von den Passagen, die das Verhältnis von *Begrenztem* und *Unbegrenztem* betreffen (Phil. 16–20 und 23–30). Wir treffen auf das folgende Konzept, wenn wir den Dialog *Philebos* zugrunde legen: Auf der einen Seite haben wir ein unbegrenztes qualitatives Kontinuum. Identität und Begrenzung dieses Kontinuums resultieren auf der anderen Seite in klaren Referenzpunkten – den Ideen, die die Grundlage für jede Vergleichbarkeit und Darstellung von Gemeinsamkeit bilden. Diese Fixpunkte haben eine jeweils klare Identität. Was qualitativ zwischen diesen Fixpunkten existiert, verdankt seine Identität den genannten Fixpunkten, die Normen des Bezugnehmens darstellen. Diese abgeleitete Identität markiert die Eigenart konkreter, raumzeitlicher Dinge, deren Konstitution in den Fixpunkten, im

Verhältnis dieser Fixpunkte zueinander und im Zueinander von Unbegrenztheit und Identität zu finden ist.

Projekt Wissen

Im Dialog *Menon* konfrontiert uns Platon mit einem Dilemma des Wissensbegriffes (Men. 80d–e):

- (i) Wenn jemand einen Gegenstand x kennt und von ihm weiß, dann kann er ihn nicht mehr erforschen (weil er ihn ja schon kennt).
- (ii) Wenn jemand von einem Gegenstand x gar nichts weiß, kann er ihn ebenfalls nicht erforschen (weil er ja nicht wüsste, in welcher Richtung er in seinem Forschen suchen soll).

Das Dilemma ist unausweichlich, wenn wir die in ihm verpackten Voraussetzungen akzeptieren. Aber diese sind durchaus steil. Denn in (i) präsentiert uns Platon ein Konzept des perfekten und erschöpfenden Wissens – als ob ein Wissen um x immer einschlösse, dass wir x in jeder Hinsicht und ohne Abstriche kennen müssten, um zu wissen, was x ist. In (ii) werden wir mit einem Konzept konfrontiert, das neben dem Wissen ein *wahres Annehmen* (oder kluges Vermutzen) nicht kennt oder nicht zulassen kann – oder aber (und das dürfte Platons eigentliche Position sein) das wahre Annehmen schlussendlich auf ein erworbenes Wissen zurückführen muss. Diesem letzten Spielzug dient im *Menon* die Einführung der (erkenntnistheoretisch gewiss eigenartigen) *Anamnesiskonzeption*. Anhand eines Geometriebeispiels und einer bestimmten Frageform (*Elenchus*) versucht Platon alias Sokrates im Dialog darzulegen, dass ein Ungebildeter ein Wissen hat, das er offensichtlich nicht erworben haben kann (Men. 82b–e). Die Anamnesiskonzeption besagt im Kern, dass wir dank einer *Wiedererinnerung* an ein in einem früheren, vorgeburtlichen Leben erworbenes begriffliches Repertoire in diesem Leben Urteile treffen können, die den Status von Wissen beanspruchen dürfen (Men. 85e–86c). Zwei Prämissen sind es, die Platon Zuflucht zu dieser Konzeption suchen lassen:

- a. Es ist nicht möglich, in diesem Leben (zumindest in bestimmten Bereichen) ohne vorausgesetzte richtige Annahmen Wissen zu erwerben.

- b. Es gibt aber richtige Annahmen, die sich jedoch nur dadurch erklären lassen, dass wir sie auf Wissen zurückführen.

Im berühmten *Liniengleichnis* der *Politeia* (509d–511e) bietet uns Platon eine ebenso elegante wie extravagante Erläuterung des Unterschieds zwischen Glauben (Vermuten, Annehmen) und Wissen. Das bloße Vermuten gleicht einem Traumzustand, das echte Wissen dagegen dem Wachzustand (Rp. 476c–d). Der Unterschied liegt nicht – wie in erkenntnistheoretischen Entwürfen der Gegenwart gesagt würde – in einem Rechtfertigungs-, Verlässlichkeits-, oder Kompetenzgrad, der über den in Rede stehenden Unterschied bestimmt, sondern im Gegenstandsbereich, auf den wir uns epistemisch beziehen: Echtes *Wissen* (*episteme*) gibt es nur von den Ideen, denen ontologisch das Sein im Vollsinn (*ousia*) eigen ist. Der Bereich des Wissens im Vollsinne ist der Bereich des Denkens bzw. der Vernunft (*noesis*). Darunter liegt der Bereich des Verstandes – auch er ist wissenszuträglich, weil und insofern er sich auf die sog. *mathematika* bezieht. Der Bereich des *Glaubens* wiederum bezieht sich auf andere Gegenstände, nämlich auf die konkreten Dinge unserer Welt – wie Lebewesen und Pflanzen. Sie sind wahrnehmbar und sichtbar und dem Wandel unterworfen. Noch einmal weiter unten liegt der Bereich des bloßen Meinens (*doxa*) oder vagen Vermutens (*eikasia*), der sich auf Schatten- und Spiegelbilder bezieht.

Im Dialog *Theaitet* rollt Platon das Wissensproblem noch einmal auf und setzt sich dabei zunächst mit dem Status der Sinneswahrnehmung (*Theait.* 151d–186e) und der Genese des Fehlurteils (*Theait.* 187a–201c) auseinander. Wie verhalten sich die dort angestellten Überlegungen zu den bisherigen Abgrenzungen zwischen Annehmen und Wissen? Es ist zu vermuten, dass der bis dato umgespielte Wissensbegriff sich vornehmlich auf die Voraussetzungen bezog, die erfüllt sein müssen, damit wir sagen können, wir wüssten, *was x sei*. Davon zu unterscheiden ist aber das Wissen darum, *dass x F ist* oder in irgendeiner Relation zu einem *y* steht. Für das Wissen *was* mögen die Standards des Liniengleichnisses relevant sein, für das Wissen *dass* braucht es eine andere Definition. Platon arbeitet sich an der Frage ab, ob Wissen *dass* ein wahres Annehmen *plus* sei und was zum wahren Annehmen hinzugefügt werden müsse. Als Addendum bietet sich der *Logos* an (*Theait.* 201c–d); offen bleibt aber, was in diesem *Logos* enthalten sein muss: Rechtfertigung (*Theait.* 201d–206b), sprachliche Kompetenz (*Theait.* 206c–e) oder

gar die Angabe der Eigentümlichkeiten des in Rede stehenden Gegenstandes (*Theait.* 208c–210b), was wohl die Erfassung der involvierten Ideen impliziert (Letzteres würde das Wissen-*dass* wieder streng an das Wissen-*was* zurückbinden).

Unsterblichkeit

Platons Philosophie ist in einem sehr buchstäblichen Sinne *Seelsorge*: Die Formung der Seele durch Einsicht und Wissen, welche wiederum ein sittlich gutes Leben ermöglichen, ist stets im Fokus. In der *Politeia* untersucht und unterscheidet Platon drei Seelenvermögen, die uns den Menschen als ein mit Intellekt begabtes, mit Leidenschaft und Streben ausgestattetes und von ganz vitalen Kräften angetriebenes Wesen vorstellen (Rp. 435e–441c). Im *Symposion* legt Platon dar, was die Seele eigentlich befeuert: der *Eros* (Symp. 201d–212b). Dieser Eros richtet sich im Kern auf das eigentlich und *an sich* Schöne und Gute (und daher im ureigentlichsten Sinne Begehrens- und Erstrebenswerte). Dieses Schöne an sich ist in einem radikalen Sinne transzendent (z. B. ewig und unveränderlich), wird aber in je konkreter Schönheit (in körperlicher Schönheit, Kunstschönheit, institutioneller oder sozialer Harmonie) ansichtig.

Ein gewisses Echo dieser Überlegungen finden wir auch im Dialog *Phaidon*, der eine Philosophie des Todes (Phd. 61c–69e) und der Unsterblichkeit präsentiert, sich aber auch – in mythologischer Annäherung – mit der Eigenart postmortalen Lebens befasst. Platon offeriert vier (zusammenhängende) Unsterblichkeitsbeweise, von denen der dritte und vierte ein besonderes Licht auf die Eigenart der Seele werfen. Im ersten Beweis (Phd. 70c–72e) rekurriert Platon auf die Wiedergeburtslehre und auf einen Begriff von Werden, der das Werden als Umschlag von einem Zustand in seinen gegenständigen Zustand versteht, sodass es verstehbar wird, wie es einen Zyklus von Tod und Leben geben könne. Im zweiten Beweis zieht Platon die Anamnesiskonzeption (Phd. 74e–76e) heran und versucht auf diese Weise, zumindest die Präexistenz der Seele als notwendig zu denkende zu erweisen (Phd. 72b–78e). Der dritte Beweis argumentiert mit der Verwandtschaft der Seele zu den Ideen (Phd. 78b–80e): Aus der Fähigkeit der Seele, sich mit dem Unveränderlichen zu befassen, lässt sich die Verwandtschaft der Seele mit dem

Unveränderlichen folgern. Daher sei die Seele dem ähnlich, was göttlich ist, unsterblich, nur mit dem Denken erkennbar, eingestaltig, unauflöslich und unveränderlich. Wenn die Seele demgemäß unzerstörbar sei, könne sie auch den Tod eines Menschen überdauern. Der vierte Beweis liefert ein ideen- und prädikationstheoretisches Argument (Phd. 102a–107d). Diese Überlegung setzt eine ebenso interessante wie streitbare *Prädikationstheorie* voraus, die man wie folgt umreißen könnte: Wenn x , das die Eigenschaft F hat, sich ändert und eine konträre Eigenschaft non- F annimmt, so verliert x die Eigenschaft F und die Instantiierung des F -seins in x geht zugrunde oder existiert abgetrennt von x fort. Auf der Basis dieses Grundgedankens ergibt sich der folgende Argumentationsgang:

- (i) Die Seele ist das, was den Körper belebt. Die Seele ist die immaterielle Idee des Lebens im Körper.
- (ii) Der Tod ist eine kontradiktoriale Eigenschaft zu jener Idee, die die Seele darstellt.
- (iii) Die Seele kann daher nicht annehmen, was der Tod ist und darstellt.
- (iv) Entsprechend der genannten Prädikationstheorie ist es nur möglich, dass die Seele entweder flieht oder zu Grunde geht.
- (v) Wenn die Seele nicht zu Grunde gehen kann (weil sie unzerstörbar ist), dann flieht sie den Tod (und stirbt somit nicht).

Obwohl Platon im Dialog *Phaidon* festhält, dass die Seele das führende und leitende Prinzip im Menschen darstellt (94b–95a), kann man bei seiner Konzeption nicht von einem Leib-Seele-Substanzen-dualismus sprechen. Das Verhältnis von Seele und Leib ist eingebettet in eine allgemeinere Dualität, die zwischen Idealität und Konkretion herrscht.

Gottesfragen

Welchen Gottesbegriff hat Platon vertreten oder bearbeitet? Es lassen sich drei Deuteperspektiven voneinander unterscheiden: In *religionsspezifischer* und *religionsoziologischer* Hinsicht vertritt Platon teilweise eine funktionale Religionstheorie und weist dem Polytheismus seiner Zeit seinen Platz zu (etwa in den *Nomoi*), den er an anderer Stelle wegen seiner fragwürdigen Mythologien auch wieder kritisiert. Eine dezidiert *metaphysische* Interpretation wird in der Rolle

Gottes nur die Idee des Guten – von der in der *Politeia* (Rp. 504d–517c) und im *Symposion* ausführlicher die Rede ist – sehen können. Diese Sichtweise wurde insbesondere für die christliche Rezeption Platons leitend. Eine *kosmotheologische* Deutung wiederum wird sich vom *Timaios* angeleitet wissen und sieht Gott bzw. die Götter als eine Art kosmologisch notwendiger Zwischeninstanz, die zwischen den Ideen auf der einen Seite und den konkreten Dingen auf der anderen Seite durch ihr schöpferisches Tätigsein vermittelt. Obwohl der Gebrauch des Ausdrucks ‚Gott‘ bei Platon nicht klar reglementiert ist und er keine Scheu hat, sich auf den Polytheismus seiner Zeit zu beziehen (und sich auch wieder davon zu distanzieren), kann man mit Blick auf den *Timaios*, wo es neben den geschaffenen Göttern auch einen unsterblichen und ungewordenen Gott gibt, von einem ‚schwachen Monotheismus‘ sprechen. Unter dem Stichwort ‚platonischer Theismus‘ wird in der gegenwärtigen Religionsphilosophie eine Position verhandelt, die – analog zum *Timaios* – Gott abstrakten Entitäten (Ideen, Universalien, Propositionen) untergeordnet oder gegenübergestellt denkt.

Ungeschriebene Lehren

In der Platonforschung wurde und wird die Frage aufgeworfen, ob die Dialoge uns das gesamte Bild Platons liefern können: Unter dem Stichwort der ‚ungeschriebenen Lehren‘ wird die These vertreten, dass Platons eigentliche Lehre in den Dialogen selbst nicht (gar nicht oder zumindest nicht vollständig) zu greifen sei. Die Tatsache, dass Platon dem geschriebenen Wort misstraute (z. B. Phdr. 274b–278b), dass die Dialoge in ihrer Eigenart eher bloß zum Philosophieren *einladen* wollten (ohne dabei immer schon eine Lehre zu präsentieren), ja dass die Dialoge an manchen Stellen Lösungsperspektiven versprechen, die sie selbst nicht einlösen können, und dass das Philosophieren eigentlich in der Akademie praktiziert wurde – sodass man hier den Ort eines eigentlichen Lehrgebäudes vermuten könnte –, scheint in eine Richtung zu deuten, die den ungeschriebenen Lehren eine besondere Relevanz verleiht.

Starke Hinweise auf das Vorhandensein sog. ungeschriebener Lehren bei Platon kommen von antiken Autoren – besonders von Aristoteles, der sich u. a. auf einen Bericht von einem Vortrag Pla-

tons *Über das Gute* beruft (Aristoteles kommt darauf *en passant* in seiner *Metaphysik* und andernorts zu sprechen). Ausgehend von diesem Bericht ließe sich das folgende ‚Lehrgebäude‘ skizzieren:

- (i) Es gibt zwei letzte Prinzipien, nämlich das Eine und die sog. unbestimmte Zweiheit.
- (ii) Beide Prinzipien wirken zusammen, indem sie das Unbestimmte bestimmen – es handelt sich um ein Erzeugen.
- (iii) Die Ideenzahlen sind das erste Produkt dieses Bestimmungsvorgangs.
- (iv) Dem Einen verdanken die Ideen ihre Gehalte; das Eine verhält sich zu den Ideen wie die Idee zum Einzelding.
- (v) Das Eine wird auch das Gute genannt; das zweite Prinzip dagegen ist die Ursache des Schlechten.
- (vi) Das Eine ist die Finalursache von allem, was ist.
- (vii) Aufstieg zum und Abstieg vom Einen korrespondieren den verschiedenen Wegen philosophischer Erkenntnis.

Diese Konzeption rückt Platons Lehre stark an eine *neuplatonische* Interpretationsperspektive heran bis hin zur Frage, in welch starkem Maß Platon wirklich ein direkter Vorläufer des Neuplatonismus gewesen ist. Andererseits lässt sich geltend machen, dass wir Elemente dieser Konzeption in der *Politeia* im Umkreis zur Reflexion auf die *Idee des Guten* bereits greifen können, sodass die Konzeption der ungeschriebenen Lehre uns nicht einen komplett anderen, sozusagen ungekannten Platon vorstellen wird.

Die Frage wird sich also auf das *Verhältnis* der Dialoge zu den sog. ungeschriebenen Lehren zuspitzen und darauf, ob und in welchem Sinne Platon eine gewissermaßen apodiktische Lehre vertreten hat, die die Dialoge entwertet. Einen gewissen Kompromiss birgt jene Sichtweise, nach der die ungeschriebenen Lehren eine Entwicklung der Spätphilosophie Platons darstellen könnten. Dafür spricht, dass sich in der oben genannten Konzeption Spurenelemente finden, die wir aus den späten mittleren und den Spätdialogen kennen: so etwa die Dialektik von Einem und Vielen (*Parmenides*), das Verhältnis der Ideen zueinander (*Sophistes*), das Verhältnis von Unbegrenztem zu Begrenztem (*Philebos*), die kosmologische Dimension des ontologischen Rahmenkonzepts, die die Frage nach dem Ursprung des Schlechten einschließt (*Timaios*). In dieser Sichtweise blieben aber die Dialoge in ihrer begrifflichen Pionierarbeit und in ihrer wechselweisen Beziehung zueinander als unüberspringbare Manifestationen

platonischen Denkens gewürdigt, ohne dass deswegen die Existenz oder Relevanz der sog. ungeschriebenen Lehren geleugnet werden müsste.

Michael Bordt, Platons Theologie, Freiburg i. Br. 2006.

(Bordt bietet eine punktgenaue und feinporige Darstellung der platonischen Gotteslehre(n) in ihrer Vielschichtigkeit, Einordnungsproblematik und Verzweigtheit. Bordt spricht mit Blick auf Platon auch von einem ‚schwachen Monotheismus‘ und liefert in seinem Buch gute Gründe für die Differenzierung der religionsphilosophischen, metaphysischen und kosmotheistischen Auslegungsperspektiven.)

Ian M. Crombie, An Examination of Plato's Doctrines, Vol. II: Plato on Knowledge and Reality, New York 1967.

(Crombie liefert eine kluge Gesamtschau der Philosophie Platons, die den einzelnen Dialogen genügend Raum lässt. Auch wenn manche Interpretationsperspektiven von neuen abgelöst wurden, eignet er sich immer noch als lesenswerte Gesamt einführung, die Deutungsalternativen aufzeigt.)

Russell M. Dancy, Plato's Introduction of Forms, Cambridge 2004.

(In dieser hervorragenden Monografie geht Dancy der Entwicklung der sog. ‚Ideenlehre‘ nach. Er zeigt die relevanten Andockstellen in den frühen Dialogen und entfaltet die Umrisse der Ideenkonzeption ausgehend von den mittleren Dialogen. Er zeigt dabei auf, dass die sog. Ideenlehre kein fixes Lehrgebäude darstellt, sondern im Fluss ist.)

Franz von Kutschera, Platons Philosophie, 3 Bde., Paderborn 2002.

(Die Platondarstellung des Altmeisters analytischer Philosophie ist sicher nicht umstritten, aber umso spannender, als sie die Lebendigkeit und das Pionierhafte, auch die Leistungskraft der platonischen Philosophie gerade durch die Interpretationsmöglichkeiten, die die formale Logik eröffnet, vor Augen führt.)

Giovanni Reale / Samuel Scolnicov (Hg.), New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good, Sankt Augustin 2002.

(Der Sammelband enthält wertvolle und kontroverse Beiträge zur sog. Mailänder und Tübinger Platon-Deutung, die die Relevanz der ungeschriebenen Lehren für die Platon-Interpretation hervorhebt.)

Kenneth M. Sayre, Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved, Princeton 1983.

(Sayre geht der Frage nach, ob und wie Platon seine Ideenkonzeption in den Spät dialogen verändert. Die wichtigsten Einsichten stammen hierbei aus der Analyse des Dialogs Philebos, der eine begrifflich-funktionale Bestimmung der Ideen in der Spätphase erlaubt.)

