Platons Ideenlehre und ihre theologische Modifikation durch Augustinus[1]

Jürgen H. Franz (Mai 2005)

Zusammenfassung

Die Arbeit expliziert das historisch-philosophische Umfeld (Abs. 1) der Ideenlehre Platons (427-347 v. Chr.) und entfaltet ihre Grundgedanken (Abs. 2). Es wird gezeigt, in welcher Weise Augustinus (354-430) diese Lehre theologisch modifiziert, um die Rationalität der christlichen Lehre zu erweisen (Abs. 3). Die Arbeit schließt mit einem Fazit (Abs. 4).

1 Einleitung: Historisch-philosophisches Umfeld der Ideenlehre

Die Wurzeln der Ideenlehre (engl. theory of forms) liegen im Übergang vom Mythos zur Vernunft (logos) im 6. bis 4. Jhd. v. Chr.. So waren u.a. die milesischen Naturphilosophen Thales, Anaximander und Anaximenes bestrebt, die immanenten Gesetze der Natur und das allen Dingen Gemeinsame und Ursprüngliche (arché) allein mittels der Vernunft zu entdecken. Während für sie dieses Allgemeine noch materieller Natur war, gaben die Pythagoräer ihm die Form von Zahlen. Immaterielle Zahlen wurden zum Schlüssel zur Erklärung der materiellen Welt: *Zahlen sind Dinge* und *Dinge sind Zahlen*[2]. Platons Lehre wurde hier bereits vorbereitet. Zu ihrem Umfeld gehört auch die Sophistik, die Philosophie nur als Instrument der Praxis, besonders der politischen, betrachtete. Die Sophisten leugneten jede Regelmäßigkeit und Theorie und ersetzten das Streben nach Wahrheit durch Sprachgewandtheit (Rhetorik). Alles was ist, so ihre Behauptung, gründet auf Konvention und ist folglich relativ, kulturvariant, subjektiv und willkürlich. Auch für Werte und Moral galt Protagoras Wort: *Aller Dinge Maß ist der Mensch*. Großen Einfluss auf Platon hatte Sokrates (470-399 v. Chr.). Er lehnte die unkritische, reflexionslose Lehrmeinung der Sophisten ab, deckte ihr Scheinwissen auf (siehe z.B. Platons Dialoge Protagoras, Gorgias und Hippias) und war von der Existenz objektiver ethischer Ideen überzeugt. *In allen ethischen Fragen*, so Aristoteles (384-322 v. Chr.), *suchte er nach dem Allgemeinen* und bereitete so den Unterbau der Ideenlehre und mittelalterlichen Universaliendiskussion.

2 Ideenlehre

Platon trennt die mannigfaltigen Dinge unserer Welt und ihr Wesen, die Dinge an sich, die er *Ideen* nennt. Während Einzeldinge dem Werden unterliegen und damit bedingt, veränderlich und vergänglich sind, sind Ideen unbedingt (anhypotheton), unveränderlich und ewig. Ideen sind geprägt durch Einheit, Dinge durch Vielheit. Aber nicht nur materielle, sondern vor allem ethische und ästhetische Dinge haben nach Platon ihre Idee (idea, eidos), wie *das Schöne an sich und das Gute und Gerechte und Fromme an sich* (Phaidon).

2.1 Ideen als Seinsgrund

Platons Ideen sind keine Allgemeinbegriffe, die erst durch Abstraktion aus den Dingen gewonnen werden. Sie existieren vielmehr bereits vor allen Dingen (ontologisches Apriori). Denn nur

[1] Die Zitate dieser Arbeit habe ich aus meiner Erinnerung wiedergegeben. Sie stammen den augustinischen Schriften Confessiones und De civitate dei und den platonischen Dialogen.

[2] Aristoteles: Metaphysik

weil es Ideen als Urbilder gibt, z.B. das *Urschöne* (Phaidon), gibt es auch Einzeldinge, die nur unvollständige Abbilder, Erscheinungen oder Nachahmungen (mimesis) sind. Ideen bilden eine von der materiellen Dingwelt abgetrennte eigene Realität (Ideenwelt) ohne Verkörperung oder Personifizierung. Damit sind sie objektiv und immateriell; das *wahre Sein* und *wahrhaft Wirkliche* (Phaidon). Sein Schüler Aristoteles kritisiert diese strikte Trennung (chorismos) beider Welten, da abgetrennte Ideen niemals die Bewegungsursache von Sinnendingen sein könnten, sondern nur Ideen, die sich in den Dingen selbst fänden. Mir ist dieser Vorwurf nur bedingt treffend, da Platon keine räumliche Trennung behauptet. Vielmehr interpretiert er, wenn auch nicht konsequent, beide Welten rein logisch, ontologisch und erkenntnistheoretisch als *das Sichtbare und Denkbare* (Staat). Doch welche Verbindung besteht zwischen Idee und Ding und damit zwischen Parmenides Welt des Seins und Heraklits Welt des Wandels? Platon beschreibt sie als Teilhabe (methexis)[3]. *Wenn nämlich außer dem An-sich-Schönen noch irgendetwas anderes schön ist, so ist es* [...] *aus keinem anderen Grund schön, als weil es an jenem Schönen teilhat. Und so in allen anderen Fällen* (Phaidon). Folglich ist eine Handlung nur dann gerecht, wenn sie teilhat (partizipiert) an der Idee des Gerechten. Diese Konzeption ist problematisch, denn sie nötigt zu einer Vervielfachung oder Zerteilung der Idee, was aber beides ihrer wesenhaften Einheit widerspricht. Platon selbst hat dieses Problem im Parmenides (Tag- und Segeltuchmetapher) in philosophischer Selbstkritik erörtert aber nicht gelöst. Ungelöst bleibt auch das Problem, dass für jedes Verhältnis von Ding und Idee notwendig wieder ein Musterbild (ein *dritter Mensch*) anzunehmen ist, was in einen regressus in infinitum mündet. Nicht nur problematisch, sondern gar widersprüchlich, ist die Selbstprädikation, die jede Idee als Einzelfall ihrer selbst betrachtet. Aber: Die Idee des Menschen ist selbst kein Mensch (vgl. Russels Antinomie). All diese Probleme gründen letztlich darauf, dass Platons Ideen keine Begriffe, sondern eigenständige *Wesenheiten* (Phaidon) und als solche nur qualitativ aber nicht quantitativ bestimmbar sind.

2.2 Ideen als Erkenntnisgrund

Nach Platon kann nur derjenige die Einzeldinge begreifen, der die Ideen erkannt hat. Ideen sind ergo der Erkenntnisgrund aller Dinge (erkenntnistheoretisches Apriori). Platon trennt in seinem Liniengleichnis (Staat) Wissen (episteme) und Meinen (doxa), also geistige Erkenntnis und sinnliche Erfahrung. Wissen ist stets allgemein, begründet und nur von demjenigen möglich, was sich immer gleich verhält. Folglich kann es Wissen nur von Ideen geben. Einzeldinge sind dagegen bloß sinnlich wahrnehmbar, was aber nur zu einem subjektiven Fürwahrhalten oder Meinen führt. Für das Wissen der Ideen ist die sinnliche Wahrnehmung (aisthesis) nicht nur entbehrlich, sondern gar ein Hindernis (s. u.). Wie kann der Mensch die Ideen erkennen? Nach Platon kann man *jene sich immer gleichbleibenden Dinge nicht anders als mit dem überlegenen Verstand erfassen, da sie unsinnlich und nicht sichtbar sind* (Phaidon). Dieses Denken ist auf die Seele zu richten, denn nur sie ist, so beweist Platon, gleich den Ideen ewig und unveränderlich. Sie allein hat vor ihrem Eintritt in den sterblichen Körper, also vor aller irdischen Erfahrung (apriori), die ewigen Ideen und notwendigen Wahrheiten schauen können. Folglich müssen wir sie anleiten, sich an die vorgeburtlich geschauten Ideen[4] zu erinnern (Menon). Um dieseWiedererinnerung (anamnêsis) zu ermöglichen, muss die Seele ihren Blick umkehren und geleitet vom *Licht der Wahrheit* (Staat) aufsteigen von der Wahrnehmung der Sinnendinge außer ihr, zur Erkenntnis der ewigen Ideen in ihr. Ideenkonzeption und systematischer Aufstieg

[3] Statt *Teilhabe* finden sich im Phaidon noch die Begriffe *Gemeinschaft* (koinonia) und *Gegenwart* (parusia)

[4] Vgl. Descartes´ *angeborene Ideen*

(dialektische Methode) gehören untrennbar zusammen. Denn es ist die Dialektik, die begründet *zum Anfang selbst vordringt*, den *Wesensbegriff eines jeden Dinges erfaßt* (Staat) und damit in Opposition zur sophistischen Rhetorik steht. Aber erst durch das *Herabsteigen in die Wohnstätten der anderen* wo es noch kein Wissen der Ideen gibt, findet die dialektische Methode gemäß dem Höhlengleichnis (Staat) ihren Abschluss: Denn auch die Seelen der anderen sind *nach der richtigen Seite* (Phaidon) zu wenden, und zwar durch philosophische Bildung, für Platon eine Staatsaufgabe. Auch wenn die anamnêsis uns ein apriorisches Wissen der Ideen ermöglicht, so wird doch de facto unser sinnlicher Körper uns immerzu daran hindern. Was bleibt ist eine Disjunktion: *entweder ist es überhaupt unmöglich ein Wissen zu erlangen oder erst nach unserem Tod* (Phaidon). Erst Kant wird durch seine *Kritik der reinen Vernunft* die Bedingungen der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis systematisch erörtern.

2.3 Die Idee des Guten

Platons Ideen sind als objektive Kriterien für den praktischen Lebensvollzug von großer Relevanz. Denn nur der kann wahrhaft gerecht handeln, der vom *Schatten der Gerechtigkeit* zur Erkenntnis der *Gerechtigkeit an sich* (Staat) aufgestiegen ist. Von besonderer Relevanz ist die Erkenntnis der Idee des Guten, weil sie *das höchste Wissen darstellt*, *das eigentliche Ziel des Denkbaren* (Staat) ist und daher den obersten Rang in Platons logisch-deduktiv geordneter Ideenhierarchie einnimmt In der Wissenschaft erscheint sie als Wahrheit, in der Politik und Ethik als Gerechtigkeit und in der Kunst als Schönheit. Als *Urheberin alles Rechten und Guten* wirkt sie in der Gestaltung und Erhaltung des Weltganzen als auch im menschlichen Handeln. Sie verhilft *uns zu Wahrheit und Vernunft* [...], *so dass also diese Idee erkannt haben muss, wer einsichtig handeln will, sei es in persönlichen oder in öffentlichen Angelegenheiten* (Staat). Hieraus wird deutlich, dass Platons Lehre nicht nur Ontologie (Abs. 3.1) und Erkenntnislehre (Abs. 3.2) ist, sondern vor allem eine ethische Konzeption mit Normativität. Diese knüpft ein Leben in Glückseligkeit (eudaimonia) notwendig an die reflexive Erkenntnis der Idee des Guten. *Denn durch den Besitz des Guten* [...] *sind die Glücklichen glücklich* (Symposium).

3 Modifikation der Ideenlehre durch Augustinus

Augustinus ist im Vgl. zu anderen Patristikern (z.B. Ambrosius, Tertullian) nicht nur christlicher Denker, sondern auch Philosoph. Seine Theologie ist damit kein vernunftfeindlicher Fideismus, auch wenn er Glaubenswahrheiten als erstrangig und hiermit als heuristische Grundlage der Philosophie ansieht. Er ist überzeugt, dass die christliche Lehre, gemäß der heiligen Schrift[5], der Vernunft grundsätzlich zugänglich ist. Es ist daher die Aufgabe der christlichen Philosophie, die Rationalität der christlichen Lehre zu erweisen und das bloß autoritativ Geglaubte mit philosophischer Einsicht zu verbinden. Doch dies kommt einem Zirkel (petitio principii) gleich. Denn die letzten Gründe der christlichen Philosophie wurzeln nun im Glauben, dessen Rationalität die Vernunft aber erst beweisen soll: *Intellige ut credas, crede ut intelligas*.
Eine genaue Analyse der Wirkung Platons auf das Denken Augustins ist nicht trivial. Denn die Dialoge Platons sind Augustinus nur in Auszügen (Timaios, Phaidon) und überwiegend nur durch Kommentare und Zitate (insb. durch Cicero, Plotin und Porhyrios), nicht aber als Originale bekannt. Seine Schriften zeigen, dass er nicht strikt zwischen Platonismus und Neuplatonismus trennt, vermutlich sogar die Unterschiede nicht kennt. Platons Einfluss ist also in erster

[5] ... seine Werke durch Nachdenken wahrnehmen (Römer 1, 19f).

Linie ein indirekter. Die aufgeführten Beispiele (Abs. 4.1 bis 4.5) sind daher nicht als Beweis, sondern als Beleg für die Wirkung Platons auf das augustinische Denken zu werten. Augustinus hat die Ideenlehre Platons.

3.1 Gott - Schöpfer vs. Werkmeister

Augustinus verknüpft christliches und antikes Denken. Beeinflusst durch den Platonismus und Neuplatonismus, besonders durch die *Libri Platonicorum*[6], trennt er intelligible und sensible Welt und deutet Gott als immaterielles geistiges Wesen. Dies ermöglicht ihm eine adäquatere Darstellung der Omnipräsenz und Trinität Gottes, vor allem gegenüber dem Manichäismus, der einen materiellen, räumlichen Gott annimmt. Augustinus identifiziert Gott oder *es selbst* (id ipsum) mit der neuplatonischen Idee des Einen selbst. Die antike Überzeugung ex nihilio nihil fit (aus Nichts entsteht nichts) kann er aber als bekehrter Christ (387) nicht akzeptieren. Denn für ihn ist Gott kein *Bildner (Demiurg)*, *Baumeister* oder *Werkmeister*, der das *Reich des Sichtbaren*, das *kein Maß und keine Regel* hatte, *übernahm* (also nicht selbst erschuf), und mittels *Muster* (gemeint sind die Ideen) aus der *Unordnung zur Ordnung* führte (Timaios)[7]. Auch das neuplatonische Überfließen (Emanation) aus dem Einen (hen) in absteigender Seinsfolge widerspricht seiner christlichen Gottesvorstellung. Die Problematik der Schöpfung aus dem Nichts (creatio ex nihilio), zwingt ihn, Gott nicht nur als Idee oder absolutes Prinzip der Welt zu identifizieren, sondern als ihr Schöpfer. Hier zeigt sich aus christlicher Sicht die Grenze der Vernunft gegenüber dem Glauben.

3.2 Ideen als Gedanken Gottes

Auch den unteren, weniger umfassenden platonischen Ideen gibt der christliche Platoniker Augustinus eine genuin theologische Deutung. Er interpretiert sie als ewige Gedanken Gottes, die durch Offenbarung in Ideale in Raum und Zeit inkarnieren. Folglich besteht zwischen den Gedanken Gottes und der Sinnenwelt eine ähnliche Urbild-Abbild-Relation wie zwischen platonischer Idee- und Dingwelt. Der Mensch ist Abbild Gottes und alles Seiende eine Spur Gottes. Augustinus gibt hierdurch der Ideenlehre eine christliche und dem Christentum eine platonische Gestalt. Man könnte an dieser Stelle annehmen, dass auch zwischen Augustins civitas dei und civitas terrena eine Urbild-Abbild-Relation im Sinne von Form und Geformten besteht. Dies ist aber falsch. Denn die civitas dei ist kein ursächlicher Anfang, sondern als himmlische Gottesstadt (civitas caelestis) ein eschatologisches (endzeitliches) Ideal.[8]

3.3 Erkenntnis durch Vernunft und Illumination

Für Platon ist alles Erkennen ein geistiges Sehen (von theorein = sehen). Das Licht spielt daher als Metapher in seiner Lehre eine besondere Rolle: So wie das Sonnenlicht dem Auge die Wahrnehmung sinnlicher Objekte ermöglicht, so gibt das unsichtbare *Licht der Wahrheit* der Seele die Kraft die Ideen zu erkennen (Sonnengleichnis). Im Höhlengleichnis erlaubt das Licht des Feuers die Schatten der Dinge wahrzunehmen, während die Sonne nun die Wahrheit, die Idee des Guten symbolisiert. Augustinus überträgt Platons *Licht der Wahrheit* auf das Licht

[6] Schriften der Neuplatoniker Plotin (Enneaden) und Porphyrios

[7] Nach Platon kann man diesen uranfänglichen Vorgang nicht mehr wissenschaftlich, sondern nur noch als *Dichtung beschreiben* (Timaios)

[8] Vgl. Platons Staat, der *im Himmel* [...] *als Muster* erscheint (Staat).

Gottes als Inbegriff der Weisheit: *Die Weisheit selbst* [also Gott] *schafft mir Licht* (conf), das *ewige Licht im Inneren* (conf). Jedoch erschließen sich die Gedanken Gottes nicht allzeit der platonischen anamnêsis an immer schon Gewusstes. Nach Augustinus können wir sie nur erkennen, wenn Gott uns durch Erleuchtung (illuminatio) und prädestinierte Gnade (gratia praeveniens) an ihnen teilhaben lässt. Die illuminatio ist damit Bedingung zur Möglichkeit von apriorischer Erkenntnis. Sie ist notwendig, aber nicht hinreichend, denn der Mensch kann sich ihr willentlich verschließen. Indem Gott uns durch Offenbarung erleuchtet, sehen wir alles im göttlichen Licht der Wahrheit, nicht aber Gott selbst. Auch Augustinus verortet die Wahrheitserkenntnis ins Innere des Menschen, was aber rein platonisch, nicht neuzeitlich zu deuten ist.[9] Folglich spielt auch bei ihm die Selbstreflexion als rationales aufklärerisches Moment eine entscheidende Rolle. Die Erkenntnis *Denn wenn ich mich täusche, bin ich - si enim fallor, sum* (civ), eine Antizipation des cartesischen *cogito, ergo sum*, ist dabei nur ein erster Schritt zum stufenweisen Aufstieg (gradibus ascendens) zu Gott.

3.4 Anagogik

Ebenso wie Platon hat auch Augustinus starke Vorbehalte gegen alle Sinnendinge, da sie ihm antworten: *Wir sind nicht Gott*. Daraus folgert er: Es ist *besser, ihn von meinem Inneren her zu suchen* (conf). Der Aufstieg zu Gott erfolgt daher, in Analogie zum Höhlengleichnis, schrittweise (gradatim) von den Sinnendingen *aufwärts zu dem Ersten und Obersten* (Staat). *Und so stieg ich stufenweise auf, von den Körperdingen beginnend: zunächst zu der Seele* [...] *von da weiter zur Denkkraft* [...] *und so erreichte sie* [die Denkkraft] *im Blitz eines erzitternden Blicks*[10] *das Wesen, das wahrhaft ist* (conf). Trotz dieser Nähe zur platonischen Philosophie gibt es in Augustins Lehre vom Hinaufführen zu Gott (Anagogik) einen gewichtigen Unterschied: Sie beinhaltet durch die notwendige illuminatio ein nicht-rationales Moment. Damit liegt es *nicht in unserer Macht* [...], *die Wahrheit vermittels klarer Vernunftmethode zu finden*, sondern wir bedürfen zusätzlich *des Ansehens heiliger Schriften* (conf) als göttliche Hilfe und Erleuchtung. Augustinus bezieht sich hier auf das Schriftwort nisi credideritis, non intelligetis - wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen (Jesaja 7,9). Die Anagogik ist für Augustinus auch ein indirektes Argument für die Existenz Gottes, der, so wie Platons Idee des Guten, zugleich Ausgangs-, Endpunkt und Maß aller Dinge ist. In Gott kommt als *einzig sicheres Glück* (conf), so wie im platonischen Guten an sich, alles Glückstreben zum Stillstand, denn es gibt kein erstrebenswerteres Glück. *Wenn die Weisheit Gott ist* (civ; Prämisse 1) und ein wahrer Philosoph (amor sapientiae) die Weisheit liebt (Prämisse 2), *dann ist* [in syllogistischer Konsequenz] *der wahre Philosoph auch Liebhaber Gottes - verus philosophus est amator dei* (civ). Augustinus sieht diese Konklusion durch Platon belegt (civ), was aber in den platonischen Dialogen nicht nachweisbar ist.

3.5 Ideenlehre und Theodizee

Jedes Ding hat gemäß dem Platonismus mehr oder weniger teil an den Ideen. Deshalb handelt ein Mensch umso tugendloser, je weniger er an der Idee des Guten teilhat. Diese Konzeption nutzt Augustinus zur Rechtfertigung Gottes. Je weiter ein Sinnending in der Seinshierarchie (in Analogie zur Ideenhierarchie) vom obersten Sein, also von Gott als das höchste Gut (summum bonum) entfernt ist, um so größer ist metaphysisch sein Potential an Übel. Das Maximum an

[9] Ein Theorie des subjektiven Idealismus im strengen Sinne gibt es bei Augustinus noch nicht.

[10] Auch Platon verwendet solche Metapher, z.B. die *plötzliche Schau* des Schönen im Symposium.

metaphysischem Übel (Leibniz) wird auf der untersten Stufe erreicht, die Augustinus neuplatonisch mit der formlosen Materie (hylê) besetzt. Jedes Übel der Welt ist damit ein partielles Fehlen oder Mangel am Guten (privatio boni). Hieraus folgert er: Es gibt kein eigenständiges Böses und für das Übel ist nicht Gott verantwortlich, sondern allein der Mensch. Dies sagt auch Platon: *aitia helomenou Theos anaitios - die Schuld liegt beim Wählenden; Gott ist unschuldig* (Staat).

4 Fazit

Die aufgeführten Beispiele belegen einen deutlichen Einfluss des Platonismus auf das Denken Augustins. Er hat die Ideenlehre christlich modifiziert um die Rationalität der christlichen Lehre und die Vollendung der Philosophie durch die Theologie zu erweisen. Seine Werke, die Nietzsche später als *verpöbelter Platonismus* degradiert, wurden damit für viele Jahrhunderte zur auctoritas der römisch-katholischen Kirche. Mit ihm beginnt eine Indienstnahme der Philosophie als ancilla theologiae, die aber zugleich ihre Bedeutung aufzeigt und über Petrus Abaelard, Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham schließlich in ihre Selbständigkeit mündet. Der Kirchenvater Augustinus gründet sowohl Platons Ideenlehre als auch seine genuin philosophischen Leistungen, z.B. seine Zeittheorie und memoria-Konzeption[11], vernunftwidrig auf dem Glauben. Seine Arbeit ist damit nicht streng wissenschaftlich, aber auch nicht dogmatisch, denn Zweifel bleiben für ihn legitim. Platons Ideenlehre selbst erfuhr im Laufe der Geschichte noch viele Modifikationen und Interpretationen, bis hin zu Whiteheads Deutung der Ideen als Möglichkeiten im Weltprozess. Durch die immanent menschliche Suche nach Idealen, hat sie, trotz ihrer inhärenten Widersprüche, bis in die Gegenwart des 21. Jhds. kaum an philosophischer Kraft verloren.

Persönlicher Schluss

Als Platonverehrer habe ich alle seine Dialoge mit Freude studiert. Ich möchte daher diese Arbeit gerne mit einem Wort Platons beschließen: *Wer* [...] *mit Lust ans Lernen geht und nicht genug davon haben kann, den werden wir mit Recht weisheitsliebend (Philosoph) nennen* (Staat).

[11] Das Gedächtnis (memoria) beinhaltet, ebenso wie die platonische Seele, ein immanentes apriorisches Wissen (z.B. die Begriffe Gott und Glück) und kann daher, ebenso wie die illuminatio, einen Aufstieg zu Gott ermöglichen. Da Augustinus die memoria-Theorie in seinem Spätwerk "De trinitate" zugunsten der illuminatio-Lehre aufgibt, soll sie in dieser Arbeit nicht weiter erörtert werden.