

Der Platonismus als »eine Art von Medium«?

Das Problem der Vermittlung im *Agathon*

Der moderne Roman erhebt den Anspruch auf Erkenntnis und geht insbesondere der Frage nach, was es heißt ein Individuum zu sein, oder genauer gesagt, zu werden. Im *Agathon* impliziert dieser Anspruch eine bewusste Infragestellung der vorbildlichen Heldenfigur zugunsten der Entwicklung unseres Selbst. Wieland bemerkt, dass die Helden, »welche sich immer in allem gleich bleiben – und darum zu loben sind«, ¹ nicht glaubwürdig sein können, weil es diese Standhaftigkeit stoischer Provenienz im Leben nicht gibt. ² Durch die Veränderungen, Mängel und Schwachheiten, mit denen Wieland seine Titelfigur ausstattet, ist *Agathon* zwar »weniger ein Held, aber destomehr ein Mensch«. ³ Darin besteht die philosophische Tragweite des Romans, der die Geschichte eines Individuums erzählt. Die Erfahrungen und selbst die Fehler und Gebrechen der Titelfigur sollen die Leser zwar nicht erbauen, aber doch belehren. Wieland verwirft den »erbau-lichen Ton einer strengen Sittenlehre«, ⁴ der eine heroische, vollkommene, aber letztendlich lebensfremde Tugend anpreist. Der Erzähler verzichtet auf die Vollkommenheit des Helden, um die moralische Belehrung, die Selbsterkenntnis zu ermöglichen. Da diese Vollkommenheit auf der verschönernden »Erhebung des Natürlichen ins Wunderbare« ⁵ beruht, muss sich der Roman ernüchternd auf die Natur beschränken. Aus dieser belehrenden und dynamischen Froschperspektive, in der Natur und Erfahrung vorrangig sind, kommt der Vermittlung eine entscheidende Funktion zu. Wieland stellt fest, dass wir selten unmittelbar zur klaren Selbsterkenntnis gelangen. Der Roman scheint eine wissenschaftliche Absicht zu verfolgen,

1 Christoph Martin Wieland: Geschichte des Agathon [im Folgenden: GA]. Hg. v. Klaus Manger. Berlin 2010, S. 436.

2 Vgl. hierzu: Ulrike Zeuch: Der Verlust erfahrungsunabhängiger Teleologie in der Anthropologie vor 1800 und die Folgen für die Literatur. In: Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert. Hg. v. Manfred Beetz, Jörn Garber u. Heinz Thoma. Göttingen 2007, S. 120–130, hier S. 127.

3 GA, S. 163.

4 Ebd., S. 160.

5 Ebd., S. 159.

Wieland behauptet nämlich am Ende des neunten Buches: »Und die Erfahrung lehrt, daß wir selten zu einer neuen Entwicklung unsrer Selbst, oder zu einer merklichen Verbesserung unsers vorigen innerlichen Zustandes gelangen, ohne durch eine Art von Medium zu gehen, welches eine falsche Farbe auf uns reflektiert, und unsre wahre Gestalt eine Zeitlang verdunkelt. [...]«. ⁶ Es ist schwer, sich selbst zu erkennen und moralisch zu verbessern, weil wir »durch eine Art von Medium« gehen. Mit dem Primat der Erfahrung in der reflexiven Erkenntnis sehen wir die Welt wie durch ein Prisma. Wieland fügt abschließend hinzu:

Er [Agathon] schien nach und nach ein andächtiger Schwärmer, ein Platonist, ein Republikaner, ein Held, ein Stoiker, ein Wollüstling; und war keines von allen, ob er gleich in verschiedenen Zeiten durch alle diese Klassen ging, und in jeder eine Nüance von derselben bekam. So wird es vielleicht noch eine Zeitlang gehen – Aber von seinem Charakter, von dem was er wirklich war, worin er sich unter allen diesen Gestalten gleich blieb, und was zuletzt, nachdem alles Fremde und Heterogene durch die ganze Folge seiner Umstände davon abgeschieden sein wird, übrig bleiben mag – davon kann dermalen die Rede noch nicht sein. ⁷

In dieser Hinsicht wäre der Platonismus bloß ein Medium, das Agathons Charakter nicht unbedingt entspricht und von welchem er lediglich eine Nuance oder Schattierung bekommen hätte, die ihm eigen sei, aber der Platonismus bliebe schließlich seinem Selbst heterogen, wesensfremd. Wieland nimmt Abstand von den mustergültigen Helden, aber er definiert nichtsdestoweniger den Charakter als etwas, worin die Titelfigur sich selbst gleichbleibt.

Der Platonismus scheint seine wahre Gestalt verdeckt oder, wie Wieland behauptet, verdunkelt zu haben. Erst im Laufe der Zeit und der platonischen Vermittlung, die Wieland der Entwicklung zugrunde legt, zeigt sich der gleichbleibende Charakter des Helden. Er wird mehrfach auf die Probe gestellt und seine schwärmerische platonische Denkungsart »erläutert«. Laut Wielands *Vorbericht* bedeutet das, dass »dasjenige, was darin [in diesem Charakter] übertrieben, und unecht war, nach und nach abgesondert« wird. ⁸ Die scharfe Kritik am Platonismus dient also diesem

⁶ Ebd., S. 436.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., S. 15.

moralischen Läuterungsprozess, der Absonderung, durch die sich das Heterogene und Unechte allmählich abscheiden lässt.

Man kann aber nicht behaupten, dass der Platonismus dabei bloß eine ›Klasse‹ unter anderen Medien darstellt, und dass Agathon bald Platoniker, bald Stoiker wird, ohne dass dem Platonismus eine besondere Bedeutung zuerkannt würde. Der Platonismus ist grundlegend, weil er das Problem der Vermittlung überhaupt darstellt. Bei Platon ist der Mensch ein Wesen, das in der Mitte steht; er ist weder ein Tier noch ein Gott. Die Platoniker betrachten die Dämonen als Vermittler zwischen den Menschen und den Göttern. Bei Platon führt zum Beispiel die Priesterin Diotima diesen Aspekt im *Symposium* aus, um damit die Philosophie selbst zu definieren.⁹ Wieland betont diesen Aspekt in *Platonische Betrachtungen über den Menschen* (1755). Die eben erwähnte Läuterung wurde jedoch im neuplatonischen Gedankengut als ein mystischer Prozess bezeichnet. Dieser erkenntnistheoretische Läuterungsbegriff wird im Roman umgewertet und sozusagen von religiösen oder abergläubischen Schlacken gereinigt, indem die religiöse neuplatonische Dimension lächerlich gemacht wird. Der Roman kritisiert nicht nur die Religion, sondern auch die Philosophie, oder genauer gesagt, den Neuplatonismus, der beide Dimensionen vermischt. Dennoch entspricht die Darstellung der Geschehnisse und der Veränderungen im Grunde genommen dem delphischen Spruch »Erkenne dich selbst«, worauf Sokrates sich mehrmals in seinen Dialogen bezieht.¹⁰ Agathon wurde nicht von ungefähr in Delphi ausgebildet. Durch das Medium des Platonismus übt er eine Art von Selbstkritik oder Selbstaufklärung,¹¹ folgt jedoch dennoch Sokrates, der der Inschrift am Apollotempel verpflichtet ist.

Die Kritik am Neuplatonismus beinhaltet eine Kritik an der dichterischen Dimension der Philosophie. Wenn Sokrates die Erziehung und die Bildung in der *Politeia* näher bestimmt, hinterfragt er die bezaubernde Macht und den Einfluss der Poesie.¹² Wieland knüpft wohl an die zur Genüge in Erinnerung gerufene platonische Kritik an den Dichtern an, insbesondere an Homer, der aus dem Idealstaat verbannt werden soll. Der Bildungsroman richtet sich gegen die ›romanhafte‹ platonische Erziehung. Übrigens will der Erzähler kein »Romanendichter« sein, sondern ein »Ge-

9 Vgl. Platon: *Symposium*, 202d–203a.

10 Vgl. Platon: *Phaidros*, 229e; *Protagoras*, 343b; *Philebos*, 48c; *Charmides*, 164d; *Gesetze* XI, 923a; *Alcibiades I*, 124b.

11 Vgl. hierzu: Klaus Manger: *Wielands Erfindung Weimars*. In: *Oßmannstedter Blätter* 1. Jena 2006, S. 42.

12 Vgl. Platon: *Politeia*, 377c–e.

schichtschreiber«. Es geht darum, die Menschen »wie sie sind« zu »studieren«, ¹³ das heißt, sie der kausalen mechanischen Auffassung der Natur möglichst entsprechend wiederzugeben. Das Wort Geschichte ist hier ambivalent, sie bedeutet einerseits die fiktive Erzählung, andererseits aber auch die Historie. Wieland kann mit gutem Recht in seinem *Vorbericht* behaupten, dass Agathon und die in seine Geschichte eingeflochtenen übrigen Personen »wirkliche Personen sind«, ¹⁴ und dass »alles, was das Wesentliche dieser Geschichte ausmacht, eben so historisch, und vielleicht noch um manchen Grad gewisser sei, als irgend ein Stück der glaubwürdigsten politischen Geschichtschreiber, welche wir [er] aufzuweisen« ¹⁵ haben. Das gilt insbesondere für Platon selbst, der als Figur im Roman auftritt.

I. Die sophistische Kritik an der Schwärmerei. Komödie und Poesie

Die Kritik am Platonismus beginnt im Roman mit der heftigen Diskussion zwischen Hippias und Agathon. Wieland erwähnt die platonischen Gespräche, in denen sich Sokrates mit der Sophistik auseinandersetzt. In *Über das Historische im Agathon* (1773 und 1794) zitiert er den *Größeren* und den *Kleineren Hippias*, den *Protagoras*, *Gorgias* und *Sophistes*. Wieland pflichtet Platon darin bei, dass die Sophisten »schädliche Leute« ¹⁶ waren, doch nimmt er gleichzeitig Abstand von der platonischen Darstellung der Sophisten: Sie waren »doch gewiß nicht halb so dumm, als er [Platon] sie macht«. ¹⁷ Wieland verwischt die Gegensätze und wirft dem »sophistisierenden Sokrates« vor, auf die Waffen seiner Gegner zurückzugreifen; er wünscht sich mehr Gerechtigkeit den Sophisten, das heißt auch den Materialisten gegenüber. ¹⁸

Hippias Argumente sind tatsächlich materialistisch und atheistisch gefärbt, sie erinnern an den Einfluss von Helvétius' Buch *De l'esprit*

¹³ GA, S. 383.

¹⁴ Ebd., S. 12; zu diesem philologischen Problem im *Aristipp* vgl. Jan Cölln: Philologie und Roman. Zu Wielands erzählerischer Rekonstruktion griechischer Antike im ›Aristipp‹. Göttingen 1998.

¹⁵ GA, S. 12.

¹⁶ Ebd., S. 577.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Wieland bezieht sich auf Jacques Hardion: Dissertation sur l'origine et les progrès de la Rhétorique en Grèce. In: Mémoires de littérature tirez des registres de l'Académie des Inscriptions et des Belles lettres. Bd. 15. Paris 1743.

(1758).¹⁹ Sowohl Platons geistige als auch die materialistische Position wirken überzeichnet. Beide Seiten – nicht nur die Sophisten – bedienen sich der Rhetorik, so dass Platons dialektisches Unternehmen, dem Guten an sich nachzustreben, relativiert und bezweifelt wird. Der Sophist Hippias, der Agathon auf die Probe stellen will, sagt Danae, dass Agathon »platonischer als Plato selbst ist«,²⁰ denn er scheine kaum zu wissen, dass er einen Leib hat. Dieses Übertriebene seines Charakters ist auf seine Ausbildung in Delphi zurückzuführen. Als Agathon sich im Hause des Hippias zum ersten Mal umsah, begriff er sofort, dass der Sophist keine Profession »von der Ertödung der Sinnlichkeit«²¹ macht. Über dieses Thema hatte Agathon Platon in Athen »sehr schöne Dinge sagen gehört«,²² die ihn prägten, aber Hippias will herausfinden, ob Agathon »ein Phantast oder ein Heuchler«, ²³ »ein Schwärmer« oder »ein Komödiant« ist,²⁴ weil seine Tugendauffassung unecht scheint. Der anspruchsvolle Platonismus, den Agathon vertritt, neigt dazu, sich in eine Komödie zu verwandeln. Die satirische Ansicht der aristophanischen Komödie bleibt im Hintergrund und untergräbt im Roman Platons erhabene Philosophie, die als Schwärmerei abgetan wird. Hippias wollte am Anfang Agathon mit der reizenden Cyane auf die Probe stellen. Er beruft sich jedoch auf die geistige Stärke seines Willens und macht einen Unterschied zwischen »einem mechanischen Instinkt«²⁵ und dem Willen seiner Seele. Ohne diesen Unterschied würde er sich »vieler andern Vergnügen berauben«, ²⁶ die er höher schätzt. Mit beißendem Spott antwortet Hippias: »Du wirst mir wieder von den Vergnügungen der Geister, von Nektar und Ambrosia sprechen; aber wir spielen itzt keine Komödie, mein Freund.«²⁷

Platons Reden über die Sinnlichkeit und das Übersinnliche sind schön, wahrscheinlich weil er auf Mythen, das heißt auf verführerische literarische Reden zurückgreift. Agathon unterdrückt die Natur zugunsten vermeintlich höherer geistiger Vergnügungen; er quält sich, meint Hippias,

19 Vgl. Roland Krebs: *Helvétius en Allemagne ou la tentation du matérialisme*. Paris 2006, S. 80–86; Volkhard Wells: Die ›Bestimmung des Menschen‹ in Wielands *Geschichte des Agathon*. In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 58 (2014), S. 154–175.

20 GA, S. 118.

21 Ebd., S. 52.

22 Ebd.

23 Ebd., S. 113.

24 Ebd., S. 114.

25 Ebd., S. 107.

26 Ebd.

27 Ebd., S. 108.

der hier auf den *Phaidros* anspielt.²⁸ In diesem platonischen Gespräch werden die Kontemplation und die Seele anhand eines Mythos dargestellt. Die Seele besteht demzufolge aus einem Wagenlenker und einem geflügelten Gespann. Nachdem die Seele die Wirklichkeit geschaut hat, kehrt sie heim, und der Wagenlenker gibt den Pferden Nektar und Ambrosia. Die gute Seele folgt dem Gott und versucht ihm ähnlich zu sein. Hippias macht sich über das Vergnügen lustig, das einer bei einer solchen Anschauung der intelligiblen Formen empfindet. Auf ihrer kreisförmigen Bahn schaut die Seele die Gerechtigkeit, die Weisheit oder die Wissenschaft an sich. Aber Hippias hat von vornherein betont, dass es gerade »kein gewisses Modell, wonach dasjenige, was schön oder sittlich ist, beurteilt werden muß«, geben kann.²⁹ Laut ihm gilt ein allgemeines Gesetz, »welches bestimmt, was an sich selbst recht ist«, ³⁰ nämlich die Stimme der Natur. Sein »eignes Bestes«³¹ suchen, heißt folglich seine natürlichen Begierden befriedigen und so viel Vergnügen genießen, wie man kann. Allein der Stand der Gesellschaft setzt – im Anklang an die französische *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1793) – zu jenem einzigen Gesetz der Natur »die Einschränkung, ohne einem andern zu schaden«.³² Hippias versteht nicht, warum Agathon der Sinnlichkeit »widerstehen«³³ sollte, da sie Ausdruck des Gesetzes der Natur ist. Genau dieses Verb gebraucht Sokrates im *Phaidros*, um das Gespann der Seele zu schildern, das der Unmäßigkeit widersteht, als sie den Geliebten erblickt.³⁴ Hippias spielt die ungestüme Rolle der Epithumia, der Begierde, die Agathon einlädt und anspornt, sich hinreißen zu lassen. Der Sophist evoziert Agathons Erziehung und Herkunft, wobei die sexuelle Begierde als antiplatonisch verpönt wird: »Er ist zu Delphi im Tempel des Apollo erzogen worden, und, so viel ich vermute, wird er sein Dasein der antiplatonischen Liebe dieses Gottes zu irgend einer artigen Schäferin zu danken haben, die sich zu weit in seinen Lorbeerhain gewagt haben mag«.³⁵

28 Platon: *Phaidros*, 247e–248a.

29 GA, S. 98.

30 Ebd., S. 100.

31 Ebd.

32 Ebd.

33 Ebd., S. 108.

34 Platon: *Phaidros*, 254a.

35 GA, S. 120.

Wieland hat »das eigentliche Modell« der »schöne[n] Schwärmerei«³⁶ im *Ion* des Euripides gefunden. Sowohl Agathon als Ion wachsen »unter den Lorbeern des Delphischen Gottes in gänzlicher Unwissenheit ihrer Abkunft auf«.³⁷ Euripides' Modell zieht er heran, um die platonische Liebe lächerlich zu machen. Hippias weist auf den geheiligten Lorbeerhain hin, in dem Apollo eine Schäferin geschändet haben soll. Der bukolische Schäferroman, wie etwa Longos' *Daphnis und Chloe*, knüpfte an die platonische Tradition im *Symposion* an.³⁸ Platons Reden in Athen haben, laut Hippias, Agathons »romanhafte Erziehung«³⁹ zu Delphi im Tempel des Apollo vollendet. Die platonische philosophische Bildung vollendete die religiöse Erziehung, so dass Religion und Philosophie schließlich ein Ganzes bildeten. Hippias prangert diese romanhafte Bildung an, weil die dieser religiösen und philosophischen Bildung zugrunde liegende Idealisierung den Menschen unfähig mache, vernünftig zu handeln.⁴⁰ Agathon bilde sich Hippias zufolge ein, dass die Tugend der »Antipode der Natur« sein müsse.⁴¹ Die Religion zu Delphi und Platons Philosophie haben eine zu hohe Auffassung der Tugend, die uns von der Natur im materialistischen Sinne des Wortes entfernen. Agathon antwortet, dass er Vergnügungen kennt, die er höher schätzt »als diejenigen, die der Mensch mit den Tieren gemein hat«,⁴² wie etwa eine gute Handlung. Diese praktische Frage entspricht dem Streben nach dem Guten und Schönen oder nach dem sittlichen Schönen, das der Name Agathon andeutet. Der Sophist und Atheist Hippias spottet »der Tugend und Religion«.⁴³ Der Platonismus ist eine philosophische Lehre, deren religiöse Bedeutung sich im Begriff der Tugend oder der »Hoffnungen der Tugend«⁴⁴ konzentriert:

Sei tugendhaft, Callias; fahre fort dich um den Beifall der Geister, und die Gunst der ätherischen Schönen zu bewerben; rüste dich, dem Ungemach, das dein Platonismus dir in dieser Unterwelt zuziehen wird, großmütig entgegen zu gehen, und tröste dich, wenn du Leute siehst,

36 Ebd., S. 579.

37 Ebd.

38 Vgl. Marcelle Laplace: *Les pastorales de Longos. Daphnis et Chloé*. Bern 2010, S. 9.

39 GA, S. 120.

40 Vgl.: »[...] ein wunderlicher Kopf, ein Schwärmer und ein unbrauchbarer Mensch« (ebd.).

41 Ebd.

42 Ebd., S. 108; vgl. Platon: *Phaidros*, 250e, 254e.

43 GA, S. 110.

44 Ebd., S. 109.

die niedrig genug sind, sich an irdischen Glückseligkeiten zu weiden, mit dem frommen Gedanken, daß sie in dem anderen Leben, wo die Reihe an dich kommt, glücklich zu sein, sich in den Flammen des Phlegeton wälzen werden.⁴⁵

Die Kritik am Platonismus ist zudem eine Kritik an der christlichen Religion, an der Erlösung, die als schwacher Trost geschildert wird. Die Philosophie ist eine Vorbereitung auf den Tod, auf das Ungemach, das diese Lehre phantasiert hat. Man könnte hier an den *Phaidon* denken, aber Hippias spielt vermutlich auf das Gesetz der Adrasteia im *Phaidros* an, derzufolge die Seele, die die Wahrheit nicht angeschaut hat, auf die Erde hinunterstürzt. Einige Seelen, die kein gerechtes Leben geführt haben, sitzen im Gefängnis in der Unterwelt, während die anderen zu einem himmlischen Ort gelangen. Außerdem wirft Hippias Agathon vor, sich einzubilden, dass er besser sei als die anderen. Sein Großmut ist Größenwahn. Die platonischen Mythen können, wie Hippias sagt, das Gesicht verfälschen, anstatt dabei helfen, die Ideen an sich wahrzunehmen und einsichtig zu werden.

Agathon lässt sich vom »Affekt der Tugend«⁴⁶ hinreißen, so Hippias. Er ist weit davon entfernt, sich selbst zu regieren und seine Leidenschaften dämpfen zu können. Im *Phaidros* soll das Beste im geistigen Leben die Oberhand gewinnen, nämlich das Streben nach einem wohlgeordneten Leben, nach Wissen, das die Tugend befreien soll.⁴⁷ Platon schildert im *Phaidros* eine Art von innerlichem Kampf in der Seele, die er mit den Olympischen Spielen vergleicht. Hippias findet diesen Kampf lächerlich und will Agathon besiegen:

wenn er in dieser [Probe] den Sieg erhält, so muß er – ja, so will ich meine Nymphen entlassen, mein Haus den Priestern der Cybele vermachen, und an den Ganges ziehen, und in der Höhle eines alten Palmbaums, mit geschloßnen Augen und den Kopf zwischen den Knien, so lange in der nämlichen Position sitzen bleiben, bis ich, allen meinen Sinnen zu Trotz, mir einbilde, daß ich nicht mehr bin!⁴⁸

Der Vergleich mit einem indischen Asketen, der sich »mit geschlossenen Augen« von der sinnlichen Welt abkapselt, seine Persönlichkeit vernichtet, um sich mystisch mit dem All zu vereinigen, erinnert an *Das Ende aller*

45 Ebd., S. 110.

46 Ebd., S. 111.

47 Vgl. Platon: *Phaidros*, 256a–b.

48 GA, S. 114.

Dinge (1794) von Kant.⁴⁹ Der nachgrübelnde Mensch gerät leicht in den Bereich der Mystik, denn er begnügt sich nicht mit dem immanenten, das heißt praktischen Gebrauch der Vernunft, sondern wagt gern etwas »im Transscendenten«.⁵⁰ Kant spricht seinerseits von »sinesische[n] Philosophen«, die »sich in dunkeln Zimmern mit geschlossenen Augen anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden«.⁵¹ Seine Kritik richtet sich gegen den Pantheismus beziehungsweise Spinozismus, den er auch zuweilen mit dem Platonismus gleichsetzt. In *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796) bezeichnete Kant »Plato de[n] Akademiker« sogar als »Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie«.⁵² Der Platonismus führe den Menschen in einen leeren Raum, ins Nichts. Während Kant die Metaphysik reformieren will, indem er die platonischen Ideen kritisch umformuliert, lehnt Hippias jegliche Art von Metaphysik strikt ab.

Erst mit der Figur des Archytas entwirft Wieland die Möglichkeit einer politischen Reform der platonischen Ideen. Anstatt die erotische Anziehungskraft der Ideen, die im *Phaidros* oder im *Symposion* dargestellt werden, ins Auge zu fassen, spottet Hippias über die metaphysische Liebe.⁵³ Der Platonismus hindert den eigensinnigen Agathon daran, die Welt zu sehen, wie sie wirklich ist. Der Sophist wirft den Idealisten vor, »die Welt nach ihren Ideen umschmelzen«⁵⁴ zu wollen. Außerdem habe die platonische Bildung zur Folge, dass man ihre Lehrjünger »niemals für einheimisch erkennen kann«,⁵⁵ denn in der moralischen Erziehung wird eine Gesetzgebung eronnen, »welche nirgends vorhanden ist«.⁵⁶ Die platonische Sittenlehre gründet sich auf »Ideen«, die abstrakt sind, weil das Partikulare, Relative und die Vielfältigkeit in einer solchen Lehre geleugnet werden. Wenn Hippias behauptet, dass die Sophisten ihre Sittenlehre auf »die Natur und würlkliche Beschaffenheit der Dinge gründe[n]«,⁵⁷ so ist

49 Immanuel Kant: Das Ende aller Dinge. In: Gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 8. Berlin 1902/12, S. 335.

50 Ebd.

51 Ebd.

52 Immanuel Kant: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. In: Gesammelte Schriften (Anm. 49), S. 398.

53 Vgl.: »Wenn du Lust hast die metaphysische Liebe zu kosten, so habe ich deinen Mann gefunden« (GA, S. 118).

54 Ebd., S. 101 f.

55 Ebd.

56 Ebd.

57 Ebd.

das nicht ontologisch gemeint. Die platonische Philosophie gilt als zu anspruchsvoll und man sollte eher auf die soziale Dimension, auf die gesellschaftlichen Konventionen achten. Der Sophist kann sich eben anpassen, weil er eingesehen hat, wie wichtig der Schein und der Nutzen innerhalb menschlicher Beziehungen sind. Daher wundert es Hippias nicht, dass die Platoniker als »heimliche Feinde der Gesellschaft«⁵⁸ angesehen werden. Die Philosophie, zumindest die platonische, ist gefährlich für die Gesellschaft, weil sie die Gesetze in Frage stellt, wie Sokrates' Beispiel zeigt.

Die platonische Philosophie bemüht sich, »die Menschen zu entkörpern, um sie in die Klasse der idealischen Wesen, der mathematischen Punkte, Linien und Dreiecke zu erhöhen«.⁵⁹ Zwar gehört der Sophist selbst keinem besonderen »Staatskörper« an, aber den Gesetzen und der Religion eines jeden Volkes, bei dem er sich befindet, bezeugt er »eine äußerliche Achtung«.⁶⁰ Der sophistische Antiplatonismus ist gegen den abstrakten Menschen gerichtet, aber den allgemeinen Menschen achtet er hoch. Der Weise ist der allgemeine Mensch, das heißt der Mensch, der »nichts als ein Mensch ist«.⁶¹ »Ein Mensch, der nach einem gewissen besondern Modell gebildet worden, sollte, wie die wandelnden Bildsäulen des Dädalus, an seinen väterlichen Boden angefesselt werden; denn er ist nirgends an seinem Platz als unter seines gleichen«.⁶² Der Vergleich mit den wandelnden Bildsäulen des Dädalus ist Platons *Menon* entnommen. Sokrates fragt nach den wahren Meinungen, die im Gegensatz zu den Erkenntnissen unbeständig und labil sind. Sokrates zufolge sind die wahren Meinungen stichhaltig, solange sie an einem jeden Ort bleiben.⁶³ In Wielands Roman übernimmt Hippias diese Erläuterung, er sagt nämlich, die Sophisten »finden die Menschen an einem jeden Ort, so, wie sie sein können«.⁶⁴ Sokrates zeigt, dass die verschiedenen instabilen Meinungen durch das Nachdenken miteinander verknüpft werden müssen, und da wirkt die Anamnesis mit, um die Meinungen in Erkenntnisse zu verwandeln, damit sie vor Ort bleiben können. Erkennen heißt folglich verbinden. Hippias nimmt keine Rücksicht auf diesen spekulativen Hintergrund, er spricht stattdessen von väterlichem Boden. Er definiert den Weisen als den all-

58 Ebd., S. 102.

59 Ebd.

60 Ebd.

61 Ebd., S. 103.

62 Ebd., S. 102.

63 Vgl. Platon: *Menon*, 197e.

64 GA, S. 101.

gemeinen Menschen, der sich jeweils einschmeicheln und anpassen kann, weil er keine besonderen Vorurteile oder Leidenschaften hat. Der allgemeine Mensch soll also auf die platonische Bildung verzichten; er kann sich ohne die Vermittlung der Ideen oder eines Modells vorteilhafter entwickeln.

II. Die platonische Auslegung der Welt und die Vermittlung der Dichtung

Im Neuplatonismus ist die Religion eng mit der Philosophie verbunden. Die platonische Bildung ist ein Medium, das Agathon zwar stark geprägt hat, aber Wieland deutet an, dass diese religiöse und philosophische Vermittlung überwunden werden muss. Die Anfangsszene des Romans zeigt in dieser Hinsicht, was es bedeutet, ein Individuum zu sein. Die Titelfigur hat sich in einem Wald verirrt; »das nackte Leben« erinnert uns an die Fiktion des Hobbes'schen Naturzustands. Das ist der Ausgangspunkt eines neuen Bildungsprozesses, der Agathons Ideen des Guten auf die Probe stellt. Agathon erzählt später rückblickend, wie er in Delphi ausgebildet wurde. Die orphische Religion sei eine »Art von Philosophie«,⁶⁵ aber Agathon betont »das Schwärmende und Unzuverlässige«⁶⁶ dieser Philosophie. Wieland räumt ein, dass diese systematische Lehre jungen Menschen eine Hilfe sein mag, die Welt zu ordnen und »alle Rätsel« zu erklären. Sie vereinigt »den Vorteil unsrer Wissensbegierde mit der Neigung zum Wunderbaren«,⁶⁷ die der Jugend eigen ist, und auch mit der »arbeitsscheuen Flüchtigkeit«.⁶⁸ Kant unterstrich ebenfalls in *Über einen neuerdings erhobenen Ton in der Philosophie* (1796), dass der Platonismus diese Flüchtigkeit begünstigt. Kant und Wieland finden, dass diese Lehre für unsern »Stolz«⁶⁹ schmeichelhaft ist. Kosmogonie und Theogonie bieten einen tröstlichen spekulativen Rahmen. »Alle Begriffe wurden nach diesem Urbild gemodelt«,⁷⁰ sagt Agathon. Die pythagoreischen und orphischen Begriffe haben diese neuplatonische Religion so umgeschmolzen, dass es dem Priester Theogiton ein Leichtes wird, Agathon zu betrügen. Unter

65 Ebd., S. 208.

66 Ebd.

67 Ebd.

68 Ebd.

69 Ebd., S. 161.

70 Ebd.

Theogitons Einfluss soll Agathon fähig werden, »alles zu glauben und alles zu leiden [...]«. ⁷¹

Gegen Kant machte Johann Georg Schlosser geltend, dass der Platonismus ein leidendes Verhalten fördere, das positiv zu betrachten sei. ⁷² Wieland kehrt hervor, dass die Einweihung in die Geheimnisse und Arkanen der neuplatonischen Philosophie den Betrug und die Heuchelei des Priesters erleichtern. Theogiton kann seine wahren Absichten verbergen und auf seine Autorität pochen, um Agathon zu manipulieren. Der Mentor lobt die feurige Begierde, womit er, »mit Verachtung der irdischen Dinge«, ⁷³ sich den himmlischen widmet. Er muntert ihn auf, sich »den Einflüssen der Unsterblichen leidend zu überlassen«, ⁷⁴ damit er unter seinem Einfluss bleibt.

Diese Passivität geht mit der Verachtung der irdischen Dinge einher. Agathon ist zu unschuldig, um misstrauisch zu sein, aber Misstrauen und Verdacht sind geboten. Diese platonisierende Lehre verkennt die Welt, wie sie ist. Der junge Agathon fragt, ob es möglich sei, »schon in diesem Leben mit den höhern Geistern in Gemeinschaft zu kommen«. ⁷⁵ Die Frage nach dem Medium ist also wichtig, wenn die Frage nach der Gemeinschaft der Menschen mit den Göttern gestellt wird. Kant warf dem Platonismus vor, eine dichterische Philosophie zu sein. In dieser Hinsicht teilt Wieland Kants kritisches Unternehmen, obwohl er sich gegen die kantische Scholastik wendet. ⁷⁶ Durch das Medium der Dichtung trachtet Agathon danach, eine richtige Vorstellung der Götter zu bekommen:

Ich gab demjenigen, was die Dichter davon erzählen, eine Auslegung, welche den erhabenen Begriffen gemäß war, die ich von den höhern Wesen gefasset hatte; die Schönheit und Reinigkeit der Seele, die Abgezogenheit von den Gegenständen der Sinne, die Liebe zu den unsterblichen und ewigen Dingen, schien mir dasjenige zu sein, was diese Personen den Göttern angenehm, und zu ihrem Umgang geschickt gemacht hatte. ⁷⁷

⁷¹ Ebd., S. 209.

⁷² Vgl. Johann Georg Schlosser: *Plato's Briefe, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*. Königsberg 1795, S. VII f.

⁷³ GA, S. 213.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd., S. 209.

⁷⁶ Vgl. hierzu: Katharina Roettig: *Wielands Sokratische Übersetzungen*. Heidelberg 2017, S. 68. Vgl. auch: Jan Philipp Reemtsma: *Wie würde ein Kürbis philosophieren? Christoph Martin Wieland Kritik an Immanuel Kant*. In: Ders.: *Der liebe Maskentanz*. Zürich 1999, S. 203-227.

⁷⁷ GA, S. 209 f.

Agathon legt die Erzählungen der Dichter aus. Die Auslegung eines Mythos hängt von den »erhabenen Ideen« ab, die er von diesen höheren Wesen hat. Diese Idealisierung entspricht den theologischen neoplatonischen Prinzipien, die sich auf die Schönheit und die Katharsis berufen. Es geht um eine satirische Darstellung der Enthüllung der Geheimnisse bei dieser vom Priester ins Werk gesetzten Einweihung. Der Priester führt Agathon tief im geheiligten Hain des Apollo in eine Grotte. Um diesen Passus zu beleuchten, ist es aufschlussreich, ihn mit Porphyrios' Schrift *Die Grotte der Nymphen* zu vergleichen. Um seine Situation zu verstehen, das heißt, um mit den höheren Geistern in Gemeinschaft zu kommen, muss Agathon mit einer Auslegung beginnen. Genau wie Porphyrios, der mit einer Deutung der *Odyssee* anfängt, nämlich mit der Grotte auf der Insel Ithaka. Der Dichter Homer ist das Modell für diese neuplatonische Theologie. Laut Porphyrios drückte sich Homer allegorisch aus; es wäre also leichtsinnig zu glauben, dass alles erdichtet sei. Wieland schreibt seinerseits, dass es eine Grotte ist, »welche ein uralter Glaube der Bewohner des Landes von den Nymphen bewohnt glaubte«. ⁷⁸ Glaube und Aberglaube sind eng miteinander verwoben. Porphyrios zeigt in seiner Texterläuterung hingegen, dass die Bewohner des Landes die Grotte wie einen Tempel einweihten, weil die Schilderung mystische Symbole enthält. Wieland beruft sich auf Hermes und Orpheus, weil er eine Zusammenfassung der neuplatonischen Religion vorlegen will, die auf die allegorische Interpretation der Dichter gegründet ist. Die Philosophie bereitet Agathon auf die Anschauung vor und fordert ihn in dieser Hinsicht auf, sich von seinem eigenen Körper zu befreien:

[...] einen noch in irdische Glieder gefesselten Geist zum Anschauen der himmlischen Naturen vorzubereiten. Und auch alsdenn würde unser sterblicher Teil den Glanz der göttlichen Vollkommenheit nicht ertragen, sondern (wie die Dichter unter der Geschichte der Semele zu erkennen gegeben) gänzlich davon verzehrt und vernichtet werden, wenn sie sich nicht mit einer Art von körperlichem Schleier umhüllen, und durch diese Herablassung uns nach und nach fähig machen würden, sie endlich selbst, entkörperert und in ihrer wesentlichen Gestalt anzuschauen. ⁷⁹

Vorbereiten heißt hier einweihen, es sind die sogenannten teletai, die Einweihungen, auf die sich Wieland hier bezieht. Im *Protagoras* erzählt der Sophist, dass die Kunst der Sophisten oft Neid oder Abneigung erweckte,

⁷⁸ Ebd., S. 210.

⁷⁹ Ebd., S. 210f.

deshalb pflegten sie diese Kunst unter einer Maske zu praktizieren, unter der Maske der Orakelsprüche, der Dichtung zum Beispiel.⁸⁰ Sie beriefen sich dabei oft auf Orpheus. Im Roman ist der Priester Theogiton zwar kein Sophist, aber er beherrscht die sophistische Kunst, die Einweihungsriten als Maske zu verwenden, um seine Absichten zu verbergen. Platon sagt auch im *Protagoras*, dass die Stimme des Sophisten seine Zuhörer wie Orpheus verführt und bezaubert.⁸¹ Aber Agathons Erzählung zeugt von einer schon zum Teil vollzogenen Entzauberung, von einem kritischen Bewusstsein. Er spricht mit Abstand von den vorgegebenen Geheimnissen, die er einfältig genug war, für echt zu halten. Die Neuplatoniker bezogen sich auf die Dichter und auf platonische Bilder, um ihre Lehre zu begründen. Porphyrios kommentiert zwar die Grotte bei Homer, aber er legt sie platonisch aus, indem er sich dabei auf das Höhlengleichnis in der *Politeia* bezieht.

Auf plotinisches Gedankengut zurückgreifend, hebt Wieland das Komische der Verführungsszene hervor:

Und auch alsdenn würde unser sterblicher Teil den Glanz der göttlichen Vollkommenheit nicht ertragen, sondern (wie die Dichter unter der Geschichte der Semele zu erkennen gegeben) gänzlich davon verzehrt und vernichtet werden, wenn sie sich nicht mit einer Art von körperlichem Schleier umhüllen, und durch diese Herablassung uns nach und nach fähig machen, sie endlich selbst, entkörperert in ihrer wesentlichen Gestalt anzuschauen.⁸²

Auf Schlossers Bild von dem Schleier der Isis zurückgreifend hatte auch Kant das Esoterische und Erotische im Neuplatonismus kritisiert. Schlosser verglich seinerseits Kants kritisches System folgendermaßen mit Platons Denken:

Ich gehe in dem System [von Kant] herum, und rufe der Weisheit, wie Orlandino in dem Zauberpalast der Lirina seiner Geliebten ruft; ich glaube sie zu sehen, aber wenn ich sie ergreifen will, so entschlüpft immer die Erscheinung, die mich täuschte, meiner Hand, und spottet noch unfreundlich meines Wahns. In Plato's System kann ich freylich auch die Göttin nicht mit der Hand ergreifen; aber wenn ich ihr doch so nahe komme, daß ich das Rauschen ihres Gewandes vernehmen kann, so fühle ich wenigsten, daß Lebensgeist auf der Stelle webte. Plato hebt freylich den Schleier der Isis nicht auf, aber er macht ihn

80 Vgl. Platon: *Protagoras*, 316d.

81 Ebd., 315b.

82 GA, S. 210f.

doch so dünne, daß ich unter ihm die Gestalt der Göttin ahnden kann.⁸³

Die Ahnung bezeichnet die erotische platonische Erkenntnis. Damit wird klar, dass das Spiel mit den unsichtbaren Ideen in der sinnlichen sichtbaren Welt mit dem Problem der Vermittlung verbunden ist. Wie werden die Ideen, das Göttliche vermittelt? Das erotische Motiv der Täuschung, das Schlosser einführt, greift Kant in *Über einen neuerdings erhobenen Ton in der Philosophie* wieder auf, um die dichterische Philosophie anzuprangern. Die nächtliche Szene, in der Agathon Psyche wiederzufinden wähnt, erinnert an diesen Passus von Schlosser. Er spricht nämlich von »dem Rauschen ihres Gewandes« und Wieland seinerseits von »dem Rauschen ihrer Annäherung«.⁸⁴

Im Passus mit Theogiton wird diese Annäherung des Göttlichen als »heilige Mummerei«⁸⁵ dargestellt. Agathon erwähnt hier nicht den Aufstieg der Seele und die Befreiung aus der körperlichen Hülle bei der Kontemplation durch den Intellekt, sondern den Abstieg in das Sinnliche, in das Körperliche, eine Katabasis. Bei der Einweihung gibt es Etappen, Stufen. Jede Stufe entspricht einer gewissen Umhüllung des reinen Wesens. Der Neuplatonismus besteht auf die notwendige Interpretation der Schriften der Dichter. Wieland zeigt, wie diese geistige Bildung Agathon zu Fehlinterpretationen der Welt bringt, wie er durch dieses komplizierte Medium verführt wird. Die schwungvolle Einbildungskraft ist schuld und somit sind es auch die Dichter. In diesem Sinne bleibt die Kritik an den Dichtern Platon verpflichtet. Im Anklang an Kant kommt Wieland zu dem Schluss, dass es eigentlich nicht seltsam sei, dass »die Kräfte der Einbildung dasjenige weit übersteigen, was die Natur unseren Sinnen darstellt«.⁸⁶ Die Imagination ist heuristisch, aber ihr wird nun zum Ziel gesetzt, die Natur, vor allem die menschliche Natur nicht zu verschönern, wie es die Griechen irrtümlicherweise getan haben.

83 Johann Georg Schlosser: *Plato's Briefe* (Anm. 72), S. 183 f.

84 GA, S. 240.

85 Ebd., S. 214.

86 Ebd., S. 211.

III. Platons Vermittlung in Syrakus und die Stadt Gottes

Wieland stellt fest, dass Agathon am Ende »nicht mehr so erhaben von der menschlichen Natur [denkt], als ehemals«. ⁸⁷ Die kritische Kraft der Imagination im Roman zeigt dem ernüchterten Leser, welche Ideen nun als fiktiv zu betrachten sind. Hier folgt Wieland den Ergebnissen der modernen Philosophie, beispielsweise Machiavelli, der im *Fürsten* mit einer anti-platonischen Geste die imaginären, fiktiven Republiken denunziert und mit der Hand abweist, um eher »der tatsächlichen Wahrheit der Dinge nachzugehen als der Einbildung von ihnen«. ⁸⁸ Im Roman soll aber Platon auf seine Vermittlerrolle verzichten, das gilt vor allem für den Platonismus, der hier für das Christentum steht. Wieland bekräftigt diese Perspektive, indem er Platon literarisiert, das heißt als literarische Gestalt im Roman auftreten lässt, die bei ihrer historischen politischen Vermittlerrolle in Syrakus scheitert. Er stützt sich dabei auf Platons Briefe und auf Plutarch, um diese Episode am Hofe des Tyrannen Dionysios zu erzählen. Platon und Dion wollen Philistos von der Regierungsmacht entfernen, damit sie in aller Ruhe müßigen und spitzfindigen politischen Fragen in Athen nachgehen können, wie der Frage nach der besten Regierungsform. Da Platon ein Vermittler in Sizilien ist, werden wichtige Aspekte beleuchtet, wie etwa die politische Tragweite der Philosophie, die Rolle des Philosophen in der Gesellschaft, die im Zeitalter der Aufklärung besondere Bedeutung haben. ⁸⁹

Hier wird die platonische Philosophie als Mode lächerlich gemacht. ⁹⁰ Übrigens spielt die platonische Philosophie eine Vermittlungsrolle in der Geschichte, die Verwandlungen ermöglicht, nämlich den christlich gefärbten Platonismus, auf welchen Wieland sich implizit bezieht. Nach seinen Erfahrungen kann Agathon seinen Plan nicht mehr auf platonische Ideen gründen, denn im Anklang an Machiavelli kennt er bereits zu gut

87 Ebd., S. 441.

88 Niccolò Machiavelli: *Der Fürst*. Berlin 2013, § 15, S. 39.

89 Vgl. hierzu die politische Interpretation in Anlehnung an Platons *Politeia* in *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen*: Klaus Manger: *Klassizismus und Aufklärung. Das Beispiel des späten Wieland*. Frankfurt a.M. 1991, S. 169–201.

90 Vgl. hierzu: Jan Philipp Reemtsma: *Osmantinische Aufklärung*. In: *Oßmannstedter Blätter* 2. Jena 2006, S. 32. Zum Scheitern der platonischen Dialoge vgl. auch: Ders.: *Das Buch vom Ich. Christoph Martin Wielands ›Aristipp und einige seiner Zeitgenossen‹*. ²München 2000, S. 70.

»den Unterschied der Menschen von dem was sie sein könnten, und vielleicht sein sollten«. ⁹¹

Es bleibt immerhin das eher an Xenophon angelehnte Ideal der Kalokagathie übrig, nachdem Wieland festgestellt hat, dass es »einen unendlichen Unterschied« ⁹² zwischen dem metaphysischen, dem natürlichen und dem gekünstelten Menschen gibt. Augustinus bewunderte Platon für diese Vermittlerrolle zwischen den Sterblichen und dem Göttlichen, kritisierte ihn aber für seine dämonische philosophische Religion und nahm in *Vom Gottesstaat* ein ambivalentes Verhältnis zu Platon ein. ⁹³ Mit der Figur des Archytas knüpft Wieland an diesen augustinischen Unterschied zwischen den zwei Staaten, an das theologisch-politische Problem an. Archytas behauptet nämlich, dass die Welt

nicht das Werk eines blinden Ungefährs oder mechanisch wirkender plastischer Formen sei, sondern die *sichtbare Darstellung der Ideen* eines *unbegrenzten Verstandes*, die ewige Wirkung einer ewigen geistigen Urkraft aus welcher alle Kräfte ihr Wesen ziehen, eine *einzig*e nach einerlei Gesetz regierte *Stadt Gottes*, [...] deren ewiges Grundgesetz gemeinschaftliches Aufstreben nach *Vollkommenheit* ist. ⁹⁴

91 GA, S. 441; vgl. »[...] da, wie man lebt, und wie man leben sollte, in meinen Augen so weit von einander abliegt, [...]« in Niccolo Machiavelli: *Der Fürst* (Anm. 88), § 15, S. 39. Zu Xenophons Bedeutung für Wieland vgl.: Katharina Roettig: *Wielands Sokratische Übersetzungen* (Anm. 76), S. 59-73, hier S. 64.

92 GA, S. 441.

93 Augustinus: *Vom Gottesstaat*. München 2007. Buch 8, S. 10f. Vgl. Pierre Manent: *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique de l'Occident*. Paris 2010, S. 388-418.

94 GA, S. 763.