

Wo ist der Weise zu Hause?

Der Philosoph als Kosmopolit

Wo ist der Weise zu Hause? Hat die Philosophie eine Heimat? Für den heutigen Intellektuellen ist die Frage wohl relativ leicht zu beantworten: Er nährt sich von den Brosamen der unterschiedlichsten Weltanschauungen, hat keine geistige Heimat mehr und ist somit in zunehmendem Maße betroffen von „transzendentaler Obdachlosigkeit“.

Die Metapher von der transzendentalen Obdachlosigkeit, die Georg Lukacs zu Beginn des 20. Jahrhunderts in seiner Romantheorie prägte, kann leicht auf die Philosophie übertragen werden: Das antike Äquivalent des Romans, das Epos – beziehungsweise die antike Philosophie –, zeigte eine „abgerundete Welt“, die dem Menschen eine „urbildliche Heimat“ gab; der moderne Roman – beziehungsweise die moderne Philosophie – kann das angesichts der potenziellen Unendlichkeit der globalisierten Welterfahrung in der Neuzeit nicht mehr leisten. Gleichzeitig jedoch, so Lukacs, bleibt die Sehnsucht nach der überschaubaren und doch allumfassenden Sinnfülle im heimatisch abgeschlossenen Erfahrungskreis erhalten. Das Individuum wird dadurch „transzendental obdachlos“, das heißt es hat keine geistige Heimat mehr, es nährt sich von den Brosamen der unterschiedlichsten Weltanschauungen, es wandert ziellos durch die Wälder und Sümpfe der postmodernen Belieblichkeit. Aber an welchem Feuer wärmt sich der obdachlose Philosoph? Wovon zehrt seine Seele? Wo findet er seine ganz persönliche Heimat im Denken?

Nun liegt das Heimatland zumindest der abendländischen Philosophie zweifelsohne in der griechischen Antike. Aber während die Lukacs'sche Theorie der „abgerundeten Welt“ noch für die Blütezeit der attischen Stadtstaaten zutrifft, vollzieht sich spätestens im Übergang zum Hellenismus eine der ersten Globalisierungswellen der Menschheit. Und genau zu dieser Zeit ereignet sich auch eine Urszene zum Thema philosophische Heimat, die von Diogenes Laertius überliefert wurde. Im sechsten Buch seiner *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* berichtet er von Diogenes von Sinope (404–323 v. Chr.), dass dieser, nach seiner Heimat gefragt, geantwortet habe: „Ich bin ein Weltbürger“ – ein *kosmopolites*. Damit war, sehr beiläufig, ein Begriff geboren, dem eine steile Karriere beschieden war.

Was jedoch meinte Diogenes mit dieser lakonischen Antwort? Von seinem Leben ist wenig Sicheres überliefert, von seiner Philosophie keine Schriften. Gebürtig aus Sinope (einer heute türkischen Hafenstadt am Schwarzen Meer), ging er auf Grund nicht ganz geklärt Vorwürfe ins Exil; nach abenteuerlichen Reisen ließ er sich in der Heimat der antiken Philosophie, in Athen, nieder und provozierte seine Zeitgenossen mit forschenden Sprüchen und unziemlichen Taten. Der Begriff wurde also bezeichnenderweise von einem exilierten Heimatlosen geprägt und nicht von einem inte-

Kosmopolitismus ist eine emotionale Einstellung zur Welt.

19

Abbildungen:
Erdungsgerät
Juliane Stiegele
(siehe Seite 21)



grierten attischen Polis-Bürger (Polis: antiker Stadtstaat). Gleichzeitig ist er damit mit jenem philosophischen Konzept verbunden, für das Diogenes vor allem stand, nämlich dem Ideal vollständiger Unabhängigkeit auf Grund weitgehender Bedürfnislosigkeit. Diogenes ist nicht nur ein heimatloser Wanderphilosoph, der aus der Not eine Tugend gemacht hat. Er ist ein Weltbürger, weil er sich nicht durch ökonomische Zwänge, politische Herrschaft, kulturelle Traditionen und gesellschaftliche Handlungsnormen eingeschränkt fühlt; er ist ein Bewohner des Kosmos, und daraus resultieren nur einige wenige unhintergehbare natürliche Bedürfnisse, aber keine weiter gehenden moralischen oder sonstigen Verpflichtungen.

Diese Autonomie prägt auch eine zweite kosmopolitische Urszene, die sich ebenfalls mit der Gestalt des Diogenes verbindet. Vom angehenden Weltherrscher Alexander erbat sich der in einer Tonne Lebende nur eine Gunst: dass er ihm aus der Sonne gehen möge. Auch hier haben sich Mythos und Wahrheit in der Überlieferung wahrscheinlich untrennbar vermischt; aber der symbolische Gehalt der Szene ist davon unabhängig unmittelbar einleuchtend. Mit Diogenes und Alexander treffen nicht nur zwei starke Persönlichkeiten, sondern zwei Kosmopoliten aufeinander; der eine will die Welt überwinden, der andere sie beherrschen. Von dieser Szene aus beginnt sich die Geschichte des Kosmopolitismus zu verzweigen. Sie erhält eine politische Filiale – in extremer Form als realpolitischer Imperialismus, in gemäßiger als Ideal einer gerechten und vernunftorientierten Weltgesellschaft. Bereits Plutarch wird von Alexander sagen:

*Der Kosmopolit ist mehr in der Philosophie
als irgendwo anders zu Hause.*

„Führte er die Welt durch sein Wort nicht zur Einheit, so zwang er sie zusammen und versuchte, die Völker aus aller Welt in einem einzigen Staat zu vereinigen.“ (*Über Glück und Tugend Alexanders* I, 6) Die gemäßigte Form wird von den Vertretern der kurz darauf entstehenden stoischen Philosophenschule vertreten. Für sie ist der gesamte Naturkosmos eine einzige große Polis; alles Leben gehorcht einem allgemeinen Weltgesetz, und das Ziel des gelungenen Lebens – wie es der stoische Weise exemplarisch vorlebt – ist es, im Einklang mit dieser Allnatur zu leben. Während der epikureische Weise sein Gärtchen pflegte und politische Enthaltsamkeit predigte – „Lebe im Verborgenen!“ wird von Plutarch als zentrale epikureische Losung überliefert –, wurde die stoische Philosophie mit ihrem starken Universalitätsanspruch zur Staatsdoktrin der ersten Globalisierung, vertreten durch römische Staatsmänner und bekennende Stoiker wie Cicero oder Mark Aurel. Das Muster der globalen Polis und die Heimat der Philosophie war nun nicht mehr das klassische Athen und auch nicht mehr das von Alexander als Gegenmodell gegründete Alexandria mit seiner sagenhaften Bibliothek, sondern das römische Weltreich.

Während der politische Kosmopolitismus die ursprüngliche Idee des Diogenes patriotisch unterminierte und damit funktionalisierte, blieb ihr philosophisches Potenzial über die Zeiten hinweg latent erhalten. Es war die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, die – vor dem Hintergrund eines neuerlichen Globalisierungsschubs – den Begriff erneut ins Zentrum ihres philosophischen Selbstverständnisses rückte und dabei eine Vielzahl neuer Anwendungsfelder fand. Als politisches Ideal wurde der Kosmopolitismus nun mit den Forderungen nach Toleranz, Pressefreiheit und der Durchsetzung universal gültiger Menschenrechte verbunden; realpolitisch mit den Zielen der Französischen Revolution; juristisch mit dem Konzept eines allgemeinen Völkerrechts; pädagogisch mit der Erziehung zur Menschenfreundlichkeit (Philanthropie); wissenschaftshistorisch mit der Idee einer *res publica litteraria*, das heißt der „Gelehrtenrepublik“. Kosmopolitische Ideale vertraten Geheimbünde wie die Freimaurer oder die Illuminaten; die kosmopolitische Vision einer Weltgesellschaft entwickelte Immanuel Kant unter anderem in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden*

(1795). Gleichzeitig verschärfte sich gegen Ende des Jahrhunderts die gezielte Polemik gegen den Kosmopoliten als heimatlosen Gesellen, „ewigen Juden“ und gesellschaftlichen Außenseiter. Wo aber waren, bei dieser geradezu inflationären Begriffsverwendung und Ideenausschlachtung, die Ideale des Diogenes – Unabhängigkeit und Freiheit auf Grund von Bedürfnislosigkeit – geblieben? Ist der Weise immer noch im Kosmopolitismus zu Hause, oder ist dieser nur noch eine Ideologie neben vielen anderen, die das Zeitalter zwar aufklären mögen, aber letztendlich die Obdachlosigkeit des Philosophen nur verschärfen?

Im Jahr 1770 erscheint ein kleiner Roman mit dem Titel *Sokrates mainomenos, oder die Dialogen des Diogenes von Sinope*. Verfasst wurde er von Christoph Martin Wieland, zu dieser Zeit Philosophieprofessor in Erfurt. In einem „Vorbericht“ lässt Wieland einen fiktiven Verfasser erzählen, wie er zufällig – ausgerechnet! – in einer altehrwürdigen Klosterbibliothek eine halb vermordete Handschrift in schlechtem Latein fand. Der Name Diogenes stach ihm ins Auge; die Schrift enthielt vor allem Dialoge und Selbstgespräche, und damit musste der glückliche Finder nur noch „von den Regeln der Verwandlung des Möglichen ins Wirkliche einen kleinen Gebrauch machen“ (Vorbericht, 14), um zu dem Schluss zu kommen, es handele sich bei dem Text um die auf verschlungenen Wegen überlieferten Original-Dialoge des Diogenes von Sinope. Zwar, so der fiktive Autor, bestätigten die Texte nicht das antike Verdammungsurteil über Diogenes als „verachtungswürdigsten, tollsten, unflätigsten und unerträglichsten Kerl, der jemahls die menschliche Gestalt verunziert hätte“ (16). Gleichwohl sei der hier zum Vorschein kommende „ziemlich *idealistische* Diogenes“ (23f.) zwar vor allem ein Werk der verschönernden Überlieferung, aber trotzdem verdiene er, auch und gerade als „*närrischer Sonderling*“ (22), die gleiche Achtung wie ähnlich sonderliche Philosophen wie Sokrates oder Rousseau.

Es handelt sich bei Wielands kleinem, leicht und launig anmutenden Roman um ein frühes Beispiel seiner bekannten „Rettungen“ historisch verrufener Persönlichkeiten – also bereits in der Genrewahl ein Beispiel praktizierter Menschenfreundschaft und kosmopolitischer Verbundenheit über die Zeiten hinweg. Diogenes vertritt in Wielands Roman zwar überzeugt seine Lehre der völligen Bedürfnislosigkeit, glänzt aber ansonsten nicht durch provokante menschenfeindliche Äußerungen, sondern durch selbstloses Verhalten und seine Fähigkeit zu Freundschaft und Liebe. Sein kosmopolitisches Credo gibt er erst im 31. Kapitel in einem Gespräch mit Filomedon, einem wohlhabenden korinthischen Polis-Bürger ab. Wieland gestaltet die kosmopolitische Urszene nach dem Muster eines sokratischen Gesprächs, in dem Diogenes eine Reihe geläufiger Vorwürfe gegen die kosmopolitische Lebensweise vorgehalten werden und dieser sich eloquent verteidigt. Die Hauptanklage lautet dabei auf mangelnde gesellschaftliche Nützlichkeit, weder für Korinth als seinen gegenwärtigen Aufenthaltsort noch für Sinope, seine Geburtsstadt. Diogenes hält da-

gegen, er seinerseits mache ja auch keine Ansprüche an Korinth oder Sinope: „Ich besitze keine Güter, ich habe keine Einkünfte, ich bedarf keines Schutzes; ich sehe also nicht, was Korinth oder irgend eine andere Partikulargesellschaft in der Welt an mir zu fordern haben sollte.“ (110) Seine Geburt in Sinope sei rein zufällig gewesen und konstituiere deshalb keine Pflichten; seine dortige Erziehung sei seiner Entwicklung nicht eben förderlich gewesen, und seine wahre Bildung habe er vor allem durch sein Vorbild Antisthenes in Athen und eigene Bemühungen erhalten. Bürgerschaft schließlich erwerbe man philosophisch betrachtet nicht durch Geburt, sondern nur durch eigene Wahl:

„Aber die Geburt macht mich zu keinem Bürger eines besondern Staats, wenn ich es nicht seyn will. Frey, unabhängig, gleich an Rechten und Pflichten, setzt die Natur ihre Kinder auf die Welt, ohne irgend eine andre Verbindung als das *natürliche Band* mit denen, durch die sie uns das Leben gab, und das *sympathetische*, wodurch sie Menschen zu Menschen zieht.“ (111)

An dieser Stelle nimmt der Wieland'sche Diogenes eine bemerkenswerte Erweiterung des ursprünglichen Kosmopolitismus-Gedanken vor. Der Weltbürger ist zwar frei geboren, besitzt also sozusagen die naturgegebenen Voraussetzungen für die Erreichung seiner völligen Unabhängigkeit; seine *patria*, sein Vaterland, ist der Kosmos. Aber die Natur hat als treusorgende Mutter für ihre „Kinder“ gesorgt, indem sie sie nicht allein in der Welt lässt. Ein „natürliches Band“ – die Verwandtschaft – verbindet auch das autonomste Individuum mit seinen Vorvätern; ein „sympathetisches Band“ verbindet ihn mit seinen Mitmenschen. „Sympathie“ meint dabei im 18. Jahrhundert weit mehr als eine spontane und unbegründbare Neigung den Mitmenschen gegenüber. Als „sym-pathos“ ist sie, wörtlich genommen, eine Fähigkeit, mit allen lebenden

Der wahre Weltbürger sieht alle Völker des Erdbodens als Zweige einer einzigen Familie.

Abbildung:
Erdungsgerät
Juliane Stiegele

Entnommen aus:
Stiegele, Juliane:
basislager drei.
**Eine Reaktion auf den
Museumskontext**
Verlag Meiningen
Museen, 2006

21

