

## Gymnastische Erziehung bei Platon und Aristoteles

Es gibt derzeit sicherlich wichtigere Aufgaben für die Sportwissenschaft, als die Theorie über gymnastische Erziehung zu rekonstruieren, die Philosophen vor mehr als 2000 Jahren entworfen haben. Und doch ist das, was insbesondere Platon über Gymnastik sagt, immer wieder bis in die jüngste Zeit nicht nur Anlaß zu Randbemerkungen in sportfachlicher Literatur gewesen, sondern auch nach wie vor Gegenstand zahlreicher, zum Teil ausführlicher Interpretationen. Offenbar kann man es nicht so leicht als gleichgültig ansehen, wie dieser vielleicht bedeutendste Philosoph der Antike den Bereich bewertete, dem man sich selbst verschrieben hat: Platon wird für moderne Autoren — ohne daß sie sich das vielleicht selbst immer eingestehen — leicht zum Modell dafür, wie Philosophen das ansehen können, was sie heute als Leibeserziehung und Sport fördern und gestalten möchten. Er beeinflußt damit bis heute — als Vorbild oder Folie — die Einschätzung unserer eigenen historischen und systematischen Position gegenüber leiblicher Erziehung: Wer den Standort moderner Theorien leiblicher Erziehung bestimmen möchte, bezieht sich gern auf ein historisches Gegenbild, an dem er sich messen kann; und unter ihnen ist Platon eins der beliebtesten.

Die folgenden Analysen und Überlegungen haben zum Ziel, dieses „Platonbild“ sportwissenschaftlicher Literatur in einigen Linien zu korrigieren. Vielleicht können sie damit zugleich helfen, die heute dominierenden Ansätze zur Bewertung leiblicher Erziehung in ihrer Besonderheit besser zu verstehen.

Darüber hinaus ist die Auseinandersetzung mit dem Konzept Platons noch aus einem weiteren Grunde anregend: Andere historische Äußerungen über leibliche Erziehung mögen ausführlicher, konkreter oder differenzierter sein — sie behandeln sie doch weitgehend isoliert oder stellen sie vielleicht noch in den Rahmen eines pädagogischen oder politischen Konzepts. Nirgends finden wir wie bei Platon leibliche Erziehung behandelt im Gesamtzusammenhang einer systematischen Philosophie, die auch den Aufbau des Staates und die Erziehung nicht als eigenständige Probleme ansehen läßt, sondern als Fragenbereiche, auf die eine Antwort nur aus einer Theorie von der Struktur des Seins und der Stellung des Menschen in ihm zu finden ist. In Platons Philosophie steht leibliche Erziehung in der „Totalen“ von Bezügen, die der heutigen Sportwissenschaft

kaum mehr in den Blick kommen kann, weil auch Ausschnitte — wie etwa die Stellung leiblicher Erziehung im Erziehungsganzen — schon genügend Probleme für ein Forscherdasein enthalten.

Doch eben dieser Zusammenhang von Platons Äußerungen über gymnastische Erziehung mit dem System seiner Philosophie wirft — läßt man sich einmal von der neueren Literatur leiten — Probleme auf. Einige neuere Deutungsversuche, die als typisch angesehen werden können, sollen zunächst skizziert werden; aus ihnen werden sich Ausgangspunkte für einen neuen Interpretationsversuch ergeben.

### *Leib und Gymnastik bei Platon — typische Bewertungen*

Was Sportstudenten — und damit künftige Sportlehrer — in der Bundesrepublik über Platon und die Gymnastik im Regelfall lernen, erfahren wir aus den wenigen sporthistorischen Lehrbüchern: Die Griechen sind vorbildlich in ihrer hohen Bewertung der Gymnastik, die perikleische Klassik ist gleichzeitig die „Blütezeit der antiken Gymnastik“, und vielleicht hängen die einmaligen kulturellen Leistungen dieser Zeit nicht zuletzt damit zusammen, daß in ihr Gymnastik — als Sorge um den Leib — gleichberechtigt neben der Bildung der Seele und des Geistes stand; Platon hat für dieses gelebte Ideal in seiner Philosophie mit der Lehre von der Harmonie eine theoretische Begründung gefunden, die bis heute Gültigkeit hat. — Das ist, auf das Wesentliche verkürzt, die Deutung von B. Saurbier, der Platons Theorie durch folgendes (vermeintliche) Zitat charakterisiert:

„Wer geistige Bildung und körperliche Leistungsfähigkeit aufs schönste verbindet und sie im rechten Maße der Seele dienstbar macht, der ist nach unserer Ansicht der vollendet gebildete und harmonisch gefügte Mensch“ (Platon, *Politeia*)<sup>1</sup>.

Ähnlich ist die Darstellung von U. Popplow<sup>2</sup>. Er beschreibt die Zeit von 500—338 v. Chr. unter der Überschrift „Die Leibesübungen als integrale Kraft im klassischen Zeitalter“ und sieht in Platon den Mann, der die „traditionelle griechische Erziehung“ in Auseinandersetzung mit dem zersetzenden Wirken der Sophisten „wahrt und erneuert“ (S. 134). Auch Popplow zitiert als Abschluß und Resümee einen Satz aus dem „Staat“:

---

<sup>1</sup> B. Saurbier: *Geschichte der Leibesübungen*. 8. Aufl. Frankfurt 1972, S. 9. — Über Platon bei ihm noch S. 16—17. Die hier zitierte Stelle ist in diesem Beitrag ebenfalls übersetzt und andeutungsweise interpretiert (S. 175—177).

<sup>2</sup> U. Popplow: *Leibesübungen und Leibeserziehung in der griechischen Antike*. 5. Aufl. Schorndorf 1972. (Seitenzahlen der 1. Aufl. 1959.)

„Für diese beiden Anlagen gab, so glaube ich, ein Gott dem Menschen die zwei Künste der Musik und der Gymnastik, für das Mutvolle und das Geistige in ihm, nicht für die Seele und den Leib getrennt, oder doch nur nebenbei, sondern für beide Anlagen gemeinsam, damit sie in maßvoller Spannung und Lockerung zur Harmonie zusammenklingen“<sup>3</sup>.

Für beide, Saurbier und Popplow, ist Platon der Verfechter einer hohen Bewertung gymnastischer Erziehung in einer Zeit, in der ihr Wert für viele schon fraglich geworden war. Beide sehen Platons Programm als vorbildlich auch für heute an<sup>4</sup>, und beide berufen sich mit ihrer Deutung auf den „Staat“ und auf die „Gesetze“, die beiden großen staatsphilosophischen Werke Platons.

Daß dieses Platonbild nicht nur in der Bundesrepublik bei Historikern der Leibeserziehung geläufig ist, zeigt ein Aufsatz von J. R. Fairs, der sich vornimmt, „unsere Bewertung der Rolle Platons und des Platonismus bei der Gestaltung des Schicksals der Leibeserziehung im Abendland neu zu orientieren“<sup>5</sup>. Fairs stellt zunächst zwei typische Menschenbilder gegenüber, denen jeweils bestimmte Konzeptionen leiblicher Erziehung entsprechen sollen. In „naturalistischer“ Sicht ist der Mensch eine Ganzheit („whole man“) aus Körper, Seele und Geist; diesem Bild entspricht eine Auffassung, daß leibliche und geistige Erziehung ausgewogen („balanced“) sein sollen. Dem steht eine in Europa verbreitete „antinaturalistische“, weil einseitige Bestimmung des Menschen („one-sided man“) als Geistwesen gegenüber. Für sie wird der Körper zum Diener des Geistes; leibliche Erziehung ist dann nur als Askese zu rechtfertigen, ihr Ziel muß es sein, den Geist vor den störenden Einflüssen des Leibes so weit wie möglich zu schützen, wenn er sich schon nicht ganz von ihm befreien kann. Bei Platon sind, nach Fairs, beide Konzeptionen nebeneinander zu erkennen, doch im Zusammenhang seiner dualistischen Philosophie gewinnt die zweite ein eindeutiges Übergewicht. Fairs' Interpretation, die sich vor allem auf den Dialog „Phaidon“ stützt, gipfelt in der Feststellung:

Wenn 2000 oder mehr Jahre abendländischer Geschichte der Vernachlässigung und Verachtung des Leibes gewidmet waren, dann kann es keinen Zweifel daran

<sup>3</sup> „Staat“ 411e/412a.

<sup>4</sup> Saurbier stellt fest: „Dies Idealbild griechischer Gymnastik, wie es in Anlehnung an Plato und spätere antike Schriftsteller gezeichnet werden kann, leuchtet bis in unsere Tage“ (S. 9); Popplow bedauert: „Das Erziehungsprogramm Platons ist unverwirklicht geblieben“ (S. 136).

<sup>5</sup> J. R. Fairs: *The Influence of Plato and Platonism on the Development of Physical Education in Western Culture*. In: *Quest XI* (December 1968), pp. 14—23. Die zitierte Stelle steht auf S. 15.

geben, daß die dualistische Tradition der Metaphysik die entscheidendste Tatsache für die Geschichte der Leibeserziehung war und daß Platon, als der Vater des metaphysischen Dualismus, das Symbol ist für den Verrat am Leibe in der Kultur des Westens (S. 22).

Es kann ebenso keinen Zweifel daran geben, gegen welche Deutung Platons sich Fairs mit seinem Aufsatz wendet: ihre Vertreter haben sich empört zur Wehr gesetzt<sup>6</sup>.

Zwei Auffassungen der Stellung Platons zur gymnastischen Erziehung stehen sich damit kontrovers gegenüber: Platon als Vertreter der Gleichwertigkeit leiblicher und geistiger Erziehung und Platon als Vater der Abwertung des Leibes — und beide scheinen aus seinen Dialogen belegbar zu sein. Für beide kann man auch so etwas wie eine „Quelle“ angeben und sie damit im Denken Platons „erklären“:

Die hohe Bewertung körperlicher Fertigkeiten, körperlicher Schönheit und Leistungsfähigkeit entsprach nämlich der Wertauffassung einer Oberschicht, die ihr Standesvorrecht vor allem auf ihre größere Tüchtigkeit im Kriege gründete. In dieser Hinsicht führt eine gerade Linie vom Weltbild Homers bis in das der vornehmen Familien Athens, denen Platon angehörte.

Andererseits gewann schon vor Platon eine Bewegung zunehmend an Bedeutung, die das Denken als die charakteristisch menschliche Fähigkeit betont wissen wollte. Sie verband sich mit einer anderen (der „Orphik“), die die Seele, den Wesenskern des Menschen, in dieser Welt nur als verbannt oder „ingesargt“ ansah in einen Leib, der sie verunreinigt und behindert; danach muß es das Ziel der Seele sein, nach einer „Wanderung“ durch verschiedene Leiber und entsprechendes Verhalten während dieser Inkarnationen endgültig die Seligkeit zu erreichen, die in einem Dasein ohne die Last des Leibes liegt: Leben ist Tod, und der Tod bedeutet das wahre Leben. Platon hat Anhänger dieser Lehre (die „Pythagoreer“) auf seinen Reisen nach Sizilien und Unteritalien kennengelernt und die berühmten Schlußmythen der Dialoge „Gorgias“, „Phaidon“ und „Staat“ zeigen, daß er von ihr beeindruckt war.

Die Mehrheit der modernen Interpreten geht nun davon aus, daß bei Platon diese beiden Strömungen zusammenfließen und zwei verschiedene Bewertungen des Leibes und leiblicher Erziehung zur Folge haben. Fairs und Popplow/Saubier treffen danach nur je eine Seite dessen, was Platon wirklich vertreten hat.

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu z. B. S. Kleinman: Will the Real Plato Please Stand up. In: *Quest* XIV (June 1970), pp. 73—75.

Doch wie ist ein solcher Widerspruch — darum handelt es sich ja offensichtlich — bei einem so großen Denker zu erklären? Die scheinbar eleganteste Lösung bieten D. B. van Dalen und B. L. Bennett an:

Platons Vorstellung vom Menschen und vom menschlichen Leib wandelte sich während seines Lebens. Im „Phaidon“ nahm er die orphisch-pythagoreische Vorstellung vom Dualismus des Menschen auf und brach mit der perikleischen Anschauung vom ganzen Menschen („whole man“), die leibliche Erziehung zu einem integrierten Teil der Erziehung gemacht hatte<sup>7</sup>.

Diese Erklärung kann jedoch schon deshalb nicht befriedigen, weil als wichtigste Quellen für die hohe Bewertung leiblicher Erziehung bei Platon seine beiden großen Staatschriften angesehen werden, die nach dem „Phaidon“ entstanden sind; die „Gesetze“ sind eins der letzten Werke Platons.

Es muß also eine andere Deutung gefunden werden. Den Schlüssel für sie glauben einige Autoren in der Interpretation W. Jaegers zu finden, der bemerkt:

Wenn Plato im „Phaidon“ die Abkehr der Seele von der Leibes- und Sinnenwelt fordert, damit sie sich sammle zur Betrachtung rein abstrakter Wahrheiten, so gibt der Geist der gymnastischen Paideia im „Staate“ dazu die richtige Ergänzung. Beide Bilder zusammengehalten ergeben erst den ganzen Plato<sup>8</sup>.

Diese Aussage Jaegers übernimmt wörtlich A. Koch und setzt hinzu:

Das platonische Denken trägt also dialektischen Charakter<sup>9</sup>.

Damit ist das Problem aufgehoben: Der Widerspruch wird anerkannt, aber erklärt. Denn Platon ist Dialektiker, und das heißt: Widersprüche dürfen sein!

Mit Recht hat G. Lukas eine solche Deutung kritisiert. Hier wird, so führt er aus, eine sehr unscharfe Vorstellung dessen, was dialektisches Denken heißen könnte, zum Ersatz für genauere Interpretation. Für Lukas ergibt sich: Platon steht in einem historischen Umbruch zwischen zwei Bewertungen des Leibes, er hat beide aufgenommen, aber nicht eindeutig gedank-

---

<sup>7</sup> D. B. van Dalen/B. L. Bennett: A World History of Physical Education. 2nd ed. Englewood Cliffs, N. J. 1971, p. 61.

<sup>8</sup> W. Jaeger: Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. 2. Band, Berlin 1944, S. 308.

<sup>9</sup> A. Koch: Die Leibesübungen im Urteil der antiken und frühchristlichen Anthropologie. Schorndorf 1965, S. 46. In der Fortsetzung dieses Ansatzes liegt auch D. Kruber: Leibbegriff und Leibeserziehung Platons im Lichte seiner Dialektik. In: die Leibeserziehung 15 (1966), S. 63—65.

lich vereinigen können. Widersprüche sind da und nicht durch Berufung auf eine „Dialektik“ wegzudeuten<sup>10</sup>.

Im Ausgang ähnlich urteilt R. Weirich. Auch für ihn ist entscheidend, daß Platon mitten in einer Entwicklung steht, die durch die Pole „Lebensgefühl der Aristokraten“ und „orphische Mystik . . . mit ihrer dualistischen Verketzerung des Leibes“ zu kennzeichnen ist. Doch Weirich findet darin bei Platon keinen Widerspruch mehr, er sieht das Problem bei ihm vielmehr aufgehoben in der „Synthese von der harmonía des Leibes und der Seele“<sup>11</sup>.

Dieser flüchtige Überblick über Gesamtdeutungen der Stellung Platons zur Gymnastik läßt auf folgenden Befund schließen: Die Aussagen über das Wesen und die Bestimmung des Menschen im „Phaidon“, aber auch den Mythen in „Gorgias“, „Phaidros“ und „Staat“ würden eine bestimmte negative Bewertung der gymnastischen Erziehung erwarten lassen — „obwohl sie an keiner Stelle wörtlich genannt“ ist, wie E. Kornexl mit Recht verwundert hinzufügt<sup>12</sup>. Dagegen stehen jedoch — namentlich in den beiden großen Staatsschriften — eindeutige Aussagen über den integralen und bedeutenden Platz der Gymnastik in der Erziehung. Dies fast eindeutige Ergebnis der Literaturdurchsicht soll nun überprüft werden. Im Zusammenhang damit wird auch den Fragen nachzugehen sein, welche Inhalte Platon eigentlich mit dem Begriff „Gymnastik“ verbindet, in welchem Sinn er von einer Harmonie als Erziehungsideal spricht und was damit gemeint sein kann, ihn als „dualistischen“ Denker zu bezeichnen.

### *Unwert und Wert des menschlichen Leibes bei Platon*

Als Quelle für die Leibverachtung Platons wird vor allem der „Phaidon“ genannt. In diesem Dialog, der Sokrates mit seinen engsten Schülern im letzten Gespräch vor seinem Tod zeigt, geht es unter anderem um die Frage, unter welchen Umständen die Erkenntnis der Wahrheit möglich ist.

---

<sup>10</sup> G. Lukas: Die Körperkultur in frühen Epochen der Menschheitsentwicklung. Berlin 1969, S. 107—110, bes. Anm. 107.

<sup>11</sup> R. Weirich: Körper und Körpererziehung bei Platon. Diss. Freiburg 1931. Die zitierten Stellen stehen auf den Seiten 24—25. Weirichs Dissertation zeichnet sich durch gründliche Arbeit am Text aus und hat für die vorliegende Darstellung zahlreiche Anregungen gegeben, insbes. bezüglich der Theorie der gymnastischen Erziehung im „Timaios“. — Die zweite große Dissertation über das Thema (L. J. Cahn: Contribution of Plato to Thought on Physical Education, Health, and Recreation. Unpubl. doct. diss., New York Univ. 1941. 357 pp.) war mir leider nicht zugänglich.

<sup>12</sup> E. Kornexl: Leibesübungen bei Homer und Platon. Frankfurt 1969, S. 69.

In diesem Zusammenhang steht folgende Partie, aus der die wichtigsten Aspekte der Minderwertigkeit des Leibes deutlich werden:

Solange wir einen Leib haben und unsere Seele mit diesem Übel verunreinigt ist, werden wir niemals hinreichend in unseren Besitz bekommen, wonach uns verlangt (ich meine die Wahrheit). Denn unzählige Beunruhigungen schafft uns der Leib einmal dadurch, daß er uns zwingt, Nahrung zu uns zu nehmen; und wenn uns Krankheiten befallen, so hindern auch die uns bei der Jagd des Denkens nach dem Seienden. Weiter füllt uns der Leib mit Liebe, Leidenschaft und Furcht, mit vielfältigen Trug- und Phantasiebildern an, so daß — um es deutlich zu sagen — es durch seinen Einfluß wirklich und wahrhaftig nicht möglich ist, auch nur irgendeinen klaren Gedanken zu fassen. . . . Aber das Schlimmste von allem: Wenn wir einmal Ruhe vor ihm haben und uns daran machen, etwas zu betrachten, dann fährt er uns bei unseren Nachforschungen immer dazwischen, verursacht Lärm, Unruhe und Verwirrung, und wir bekommen dadurch die Wahrheit nicht in den Blick. . . . Wenn es nicht möglich ist, gemeinsam mit dem Leib etwas klar zu erkennen, dann muß eins von beidem zutreffen: entweder er gibt nirgends Erkenntnis oder erst nach dem Tode — denn dann ist die Seele für sich allein, getrennt vom Leib, vorher aber nicht. Und solange wir leben, werden wir offenbar dann der Erkenntnis am nächsten sein, wenn wir so wenig wie möglich Berührung und Gemeinschaft mit dem Leibe haben — soweit das nicht einfach notwendig ist — und uns nicht von seinen Eigenarten erfüllen lassen, sondern uns rein von ihm halten, bis der Gott uns von ihm erlöst<sup>13</sup>.

Vor allem drei Gründe werden hier für die Geringschätzung des Leibes erkennbar: (1) Er behindert das Denken, denn er ist Herd von Krankheiten und muß Nahrung aufnehmen<sup>14</sup>; (2) er lenkt das Denken ab, denn er ist Sitz und Quelle der Leidenschaften und Triebe; (3) er verwirrt das Denken, denn er ermöglicht die sinnliche Wahrnehmung, die uns leicht zu Unrecht als wahr erscheint. Diese Aussagen gelten — wie deutlich gesagt ist<sup>15</sup> — für den Philosophen, der als Aufgabe seines Lebens ansieht, die Wahrheit zu erkennen. Ihnen ist — in diesem Geltungsbereich — an keiner Stelle des platonischen Werkes widersprochen und noch im „Timaios“, einem der letzten Dialoge, werden sie mit einer anschaulichen materialistischen Theorie erklärt; und dort wird — das sei schon angedeutet — auf der Grundlage eben dieser Theorie, die die Hinderlichkeit des Leibes für das Denken begründet, eine Erklärung für die Notwendigkeit von Gymnastik gegeben!

---

<sup>13</sup> „Phaidon“ 66b—67a, mit zwei Auslassungen (. . .) für diesen Beitrag leicht interpretierend übersetzt.

<sup>14</sup> Zu der zunächst unverständlichen Behinderung durch die Nahrungsaufnahme vgl. S. 173 f.

<sup>15</sup> „Phaidon“ 66b 2; vgl. dazu die Einleitung des Gesprächs, bes. 61c.

Doch zunächst ist noch kurz anzudeuten, worin Platon den Wert des Leibes für den Menschen sah.

Wie jeder Körper kann der menschliche Leib mit den Sinnen wahrgenommen werden. Sinnliche Wahrnehmung kann das Denken verwirren, sie kann aber auch Anlaß für das Denken sein, es auf den Weg bringen. Diesen Vorgang, den wir etwa als „Abstraktion“ oder „Generalisierung“ fassen würden, erklärt Platon mit seiner Lehre von der Wiedererinnerung (anámnesis) und führt ihn selbst zweimal am Beispiel des menschlichen Leibes aus: Vom Anblick des schönen Geliebten über den Vergleich schöner Dinge miteinander führt ein Weg zur Erkenntnis, das es etwas gibt, das an allem Schönen gleich ist — das Schöne selbst, die Idee des Schönen<sup>16</sup>.

Damit hängt zusammen, daß für Platon der Leib das Medium ist, das sinnliche Wahrnehmung ermöglicht<sup>17</sup>. Sinnliche Wahrnehmung ist Wahrnehmung der Seele durch die Sinne, Denken ist — wie noch für Aristoteles — Wahrnehmen der Seele durch sich selbst. Sinnliche Wahrnehmung ist zwar nicht „exakt“, erschließt nicht das wahre Sein, hat aber doch als Anstoß für das Denken einen relativen Wert<sup>18</sup>.

Weiterhin ist für Platon der Leib die Grundlage, die Ermöglichung des Handelns und Verhaltens im Leben. In diesem Sinne wußte ihn Platon zu schätzen, und so erwähnt er nicht ohne Bewunderung, daß sein Lehrer Sokrates seinen Leib in einer Verfassung hatte, daß er erhebliche Mengen trinken und dabei konzentriert eine ganze Nacht diskutieren konnte und am nächsten Morgen, als auch der letzte seiner Zechgenossen, darunter trinkfeste Männer wie Alkibiades, eingeschlafen war und ihm damit kein Gesprächsteilnehmer mehr blieb, seinen Tageslauf begann, als ob nichts gewesen wäre. Und Alkibiades ließ er erzählen, daß Sokrates im Felde auch bei Schnee barfuß ging und daß er einmal, als er an einem Problem grübelte, von einem Sonnenaufgang bis zum nächsten bei beachtlicher Kälte regungslos im Freien gestanden habe — nur in seiner leichten Sommerbekleidung. Sokrates hat seinen Leib nicht verachtet, aber er hat ihn — und das ist auch Platons Ansicht gewesen — als Diener angesehen für die Seele

---

<sup>16</sup> „Symposion“ 209e—212a, „Phaidros“ 249d—251a.

<sup>17</sup> Platon sagt: Der Leib und seine Sinne sind das, „durch was“ wir wahrnehmen; nicht die Augen sehen, sondern die Seele sieht durch die Augen: „Theaitetos“ 184c—e.

<sup>18</sup> Dazu vgl. K. Gaiser: Platons Farbenlehre. In: H. Flashar, K. Gaiser (Hrsg.): Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt, Pfullingen 1965, S. 173—222. Außerdem: D. Kurz: AKPIBEIA. Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles. Göppingen 1970, bes. S. 88—123.



des Philosophen, und nicht als ihren Herrn oder auch nur gleichberechtigten Partner<sup>19</sup>.

Schließlich — und das ist der letzte Aspekt seines Wertes — ist der Leib in einer bestimmten Weise das Medium der erzieherischen Einwirkung auf die Seele, er ist das, „wodurch“ gymnastische Erziehung auf sie wirkt<sup>20</sup>.

*Exkurs: Platons „Dualismus“ und die Stellung des Leibes im Kosmos*

Doch bevor wir das weiter ausführen, können wir noch auf eine andere Weise Wert und Unwert des Leibes bei Platon erhellen. Dazu ist es jedoch nötig, die Vorstellung von Platon als dualistischem Denker zu relativieren. Diese Vorstellung glaubt in Platons Werk eine Lehre von zwei scharf voneinander geschiedenen Welten zu erkennen: die unsichtbare, mit dem Denken erfassbare Welt des ewig ruhenden, wahren Seins, der Ideen, und die sinnlich erfahrbare Welt der veränderlichen, konkreten Dinge, des Scheins. Der Mensch gehört nach ihr beiden an, mit seiner Seele der ersten, mit seinem Leib der zweiten; und damit ist auch über die Bewertung dieser beiden „Teile“ seines Wesens eine klare Aussage möglich: die Seele ist das Wertvolle, Wahrheit Freigebende, dem Sein Verwandte am Menschen; der Leib ist wertlos, behindert die Wahrheit und ist vergänglich.

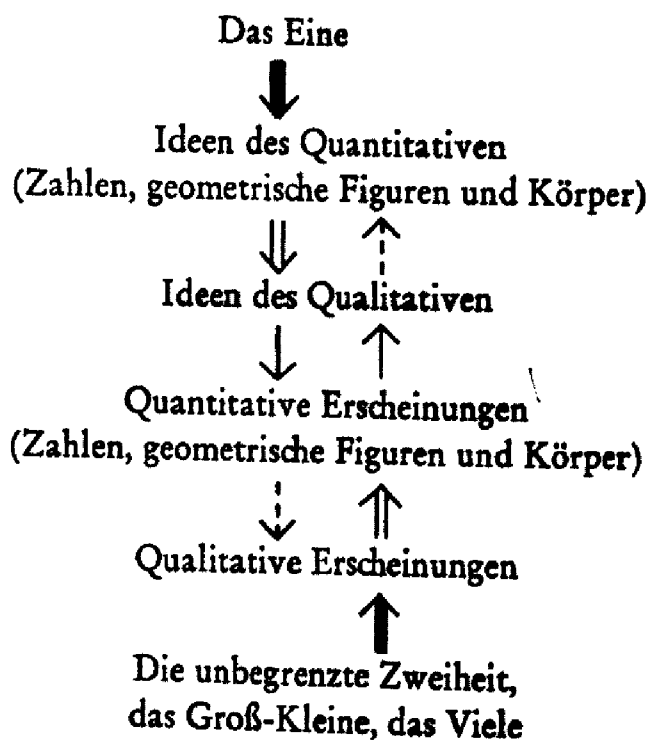
Die Platon-Forschung vor allem der letzten fünfzehn Jahre hat gezeigt, daß dieses Bild zu vereinfacht ist<sup>21</sup>. Platon hat „zwischen“ den Ideen und den qualitativen Erscheinungen einen Bereich angesetzt, der Eigenschaften von beiden hat: die mathematischen Zahlen, Figuren und Körper. Die Mathematik, in der er ein Strukturmodell des Kosmos und ein Vorbild für exaktes Erkennen zu sehen glaubte, hat für sein Weltbild aber noch eine weitere Bedeutung gehabt: „Über“ den schon immer bei Platon bekannten Ideen (des Qualitativen) stehen die Ideen des Quantitativen, des Mathematischen, die idealen Zahlen, Figuren und Körper, und sie wiederum sind Ausfluß des Prinzips alles Seins, das Platon — wie sein später Schüler Plotin — „das

<sup>19</sup> Die angeführten Anekdoten über Sokrates' „Kondition“ finden sich im „Symposion“, bes. 219d—220d, 223b—d. — Die auch ihnen zugrundeliegende „instrumentale“ Bedeutung des Leibes wird an einem Beispiel „Phaidon“ 98c—99b ausführlich erörtert.

<sup>20</sup> Dazu vgl. S. 175.

<sup>21</sup> Die folgende kurze Skizze versucht das Platon-Bild nachzuvollziehen, das nach Vorarbeiten von L. Robin, J. Stenzel, C. J. de Vogel, P. Wilpert u. a. H.-J. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg 1959 und K. Gaiser: *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963 gezeichnet haben. Die wichtigsten Etappen dieser Umdeutung sind erkennbar bei J. Wipperfurth (Hrsg.): *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Darmstadt 1972.

Eine“ nannte. Fundamentale Ideen wie die des Guten, des Schönen oder des Wahren, die man bisher als Gipfel seines Kosmos angesehen hatte, sind eher als Aspekte des „Einen“ zu sehen. Platon hat in seiner systematischen Lehre, die er vor allem im engeren Kreise seiner Schüler mündlich entwickelt hat, dem „Einen“ ein zweites Prinzip entgegengestellt, das mathematisch als Ursache der Vervielfältigung und Ausdehnung wirkt und als das „Groß-Kleine“, die „unbegrenzte Zweiheit“ oder das „Viele“ bezeichnet werden konnte. Zwischen diesen beiden Prinzipien faltet sich in mehreren Stufen der Kosmos des Seins aus und mit wachsender Entfernung von einem von ihnen nimmt dessen Wirkung ab, die des Gegenprinzips nimmt dagegen zu.



Je näher etwas dem Einen ist, desto berechtigter ist es, von ihm zu sagen: „es ist“, desto besser ist es erkennbar und desto mehr Wert kommt ihm zu. Je ferner etwas ihm ist, desto geringer sind diese Wirkungen des Einen; sie verlieren sich jedoch erst völlig beim zweiten Prinzip selbst.

Ein solches System ist nur mit eingeschränkter Berechtigung als dualistisch zu bezeichnen. Die Welt besteht nach diesem Bild nicht aus zwei scharf voneinander getrennten Bereichen, sondern ist ein Kosmos, der sich ontologisch in „Schichten“ gliedern läßt. Als dualistisch ist Platons Philosophie nur insofern anzusprechen, als er sich die Welt eben zwischen zwei Prinzipien

eingespannt denkt<sup>22</sup>. Für die Bewertung des Leibes läßt sich im Rahmen dieses Modells vom Aufbau der Welt, das hier nur skizziert werden konnte, zweierlei aussagen:

(1) Der Leib ist dem Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen zuzurechnen. Damit ist er nicht eindeutig schlecht oder wertlos, nicht-seiend und nicht-erkennbar, sondern gehört in den Bereich zwischen den beiden Prinzipien und unterliegt — wie alles dort — dem Einfluß von beiden<sup>23</sup>. Der Leib ist jedoch eindeutig „unter“ der Seele anzusetzen, die Platon dem Bereich zwischen Erscheinungen und Ideen zugeordnet hat<sup>24</sup>.

(2) Die Stellung eines menschlichen Leibes im Kosmos des Seins — und auch die Stellung einer Seele — ist nun jedoch nicht dadurch, daß sie Leib bzw. Seele sind, endgültig festgelegt; wo ein individueller Leib anzusetzen ist, d. h., welche Eigenschaften und welchen Wert er hat, hängt von seiner individuellen Struktur ab. Für die Struktur des gesamten „Körpers“ der Welt und — in Analogie dazu — des menschlichen Leibes hat Platon im „Timaios“ ein geometrisches Modell entworfen, das deutlich macht: Schönheit und Wert des Leibes sind Aspekte seiner je individuellen, mathematisch faßbaren Ordnung. Diese Ordnung kann durch gymnastische Erziehung maßgeblich beeinflußt werden. Ihr wollen wir uns daher jetzt zuwenden.

### *Drei Wirkungsweisen gymnastischer Erziehung*

Im „Timaios“ erklärt Platon den Aufbau des „Leibes“ der Welt: er ist aus elementaren Dreieckskörpern nach eindeutigen mathematischen Gesetzen gebildet<sup>25</sup>. Und so wie die Seele des einzelnen Menschen nach Verähnlichung mit der Weltseele streben soll, hat sich der Leib des Menschen dem des Alls anzugleichen. Wenn auch er mathematisch faßbar „im Maß“, „symme-

---

<sup>22</sup> Man könnte sich sogar fragen, ob es bei der Eigenart des platonischen Weltbildes überhaupt berechtigt sei, bei ihm von zwei gleichwertigen Prinzipien zu sprechen: Die „unbegrenzte Zweiheit“ ist ja so etwas wie die Negation des „Einen“; und in diesem Sinne hat wohl Hermodor, ein Schüler Platons, geschrieben, Platon habe nur ein Prinzip gekannt: K. Gaiser, op. cit. Anm. 21, S. 495—6 (in der Fortsetzung des zitierten Textes). Zum Weltbild des allgemein als Monisten klassifizierten Plotin scheint ein grundsätzlicher Unterschied nicht mehr zu bestehen.

<sup>23</sup> Für die Farben, geradezu das Musterbeispiel für sinnliche Erscheinungen, hat K. Gaiser diese Zwischenstellung nachgewiesen: op. cit. Anm. 18; aus dem „Kratylos“ ergibt sich eine ähnliche Zwischenstellung für die Sprache.

<sup>24</sup> K. Gaiser, op. cit. Anm. 21, S. 544—550.

<sup>25</sup> „Timaios“ 53c—55c. Zur folgenden Deutung der Gymnastik in diesem Dialog vgl. auch R. Weirich, op. cit. Anm. 11, bes. S. 46—72.

trisch“ ist, dann ist er damit zugleich gesund, leistungsfähig, wertvoll (und schön), dann stört er die Seele nicht, sondern ist ihr behilflich und dient ihr. Nun bedeutet jedoch jede Nahrungsaufnahme, daß der Leib zusätzlich ungeordnete Masse eingefloßt bekommt und daß damit die etwa vorhandene „symmetrische“ Ordnung des Körperstoffs gestört wird. Maßvolle mechanische Erschütterung kann die Verteilung der ungeordnet zugeführten Nahrung fördern und damit die „symmetrische“ Fügung des Leibes wiederherstellen, die sich als Gesundheit, Wert und Schönheit äußert. — Das ist also die elementarste Begründung Platons für den Wert der Gymnastik: Sie bewirkt, als mechanische Erschütterung, daß sich der Körperstoff gleichmäßig verteilt. Zusammen mit vernünftiger Ernährung trägt sie dazu bei, daß man in körperlicher Verfassung ist wie Sokrates: selten krank, anspruchslos, widerstandsfähig. Nur darf sie, wenn man sie in dieser Wirkungsweise sieht, nicht übertrieben werden: auch zu heftige Erschütterung stört die ebenmäßige Verteilung der Elemente im Körper<sup>26</sup>.

Die bekanntesten Ausführungen Platons über gymnastische Erziehung finden sich in den beiden großen politischen Werken, dem „Staat“ und den „Gesetzen“, und stehen dort im Zusammenhang mit der Erziehung der Krieger („Wächter“)<sup>27</sup>. Für sie ist Gymnastik ein unerläßlicher Bestandteil der Erziehung — aber was heißt da Gymnastik? Im „Staat“ fehlen klare inhaltliche Angaben, in den „Gesetzen“ sind sie desto reichhaltiger. Das Zentrum der Gymnastik für die Krieger bildet der Ringkampf<sup>28</sup>, weiterhin sollen sie — und zwar Männer wie Frauen — ausgebildet werden in Faustkampf, Bogenschießen, Speerwerfen, Schleudern, Fechten, Orientierungsmärschen, Manöver- und Lagerpraxis und Jagd<sup>29</sup>. Von herkömmlicher griechischer Gymnastik ist da nicht mehr viel übriggeblieben; selbst für den Lauf über eine Stadie, den traditionellen Höhepunkt der großen panhellenischen Spiele, will Platon in den „Gesetzen“ keinen Siegespreis mehr aussetzen: in seinem Staat gibt es Läufe nur in Waffen<sup>30</sup>. Das ist also die zweite Wirkungsweise gymnastischer Erziehung: Bei einer entsprechenden

<sup>26</sup> „Timaios“ 86c—89d, vgl. 52c—53e. Mit dieser mechanischen Begründung empfiehlt Platon übrigens auch Spaziergänge für Schwangere: „Gesetze“ 789a—d. So erhält schon der Ungeborene seine „Gymnastik“!

<sup>27</sup> „Staat“ 403c—412b, „Gesetze“ 632e—634c, 788a—834d pass.

<sup>28</sup> „Gesetze“ 795d—796b, 814c—d. Die folgende Beschreibung der Inhalte läßt den Tanz außer Betracht, der in den „Gesetzen“ nicht ganz eindeutig einmal als Teil der Gymnastik (759d), an anderen Stellen als eine von ihr zu unterscheidende Vorform angesprochen wird (673a, vgl. auch 830d).

<sup>29</sup> „Gesetze“ 794c, 804d—806c, 813d—e, 823c—824a, 829e, 832d—834a.

<sup>30</sup> „Gesetze“ 833a.

Orientierung ihrer Inhalte dient sie der Kriegstauglichkeit, indem sie — wie wir sagen würden — die Kondition verbessert und identisch ist mit dem Üben militärisch notwendiger Fertigkeiten.

Im „Staat“ hat Platon die gymnastische Erziehung in ihrem Verhältnis zur musischen (Musik, Dichtung) ausdrücklich behandelt. Ein kleiner Ausschnitt kann seine Auffassung kennzeichnen. Sokrates spricht mit Glaukon:

- Glaukon, sagte ich, wer musische Bildung und Gymnastik in die Erziehung aufgenommen hat, hat das wohl nicht deshalb getan, um mit der einen — wie einige meinen — auf den Leib und mit der anderen auf die Seele einzuwirken.
- Aber warum denn sonst? fragte er.
- Man scheint beide zum größten Teil der Seele wegen aufgenommen zu haben.
- Wie denn das?
- Merkst du denn nicht, sprach ich, in welcher seelischen Verfassung die sind, die ihr Leben lang mit Gymnastik zu tun haben, sich aber um Musik nicht kümmern, und wie es denen geht, die es umgekehrt halten?
- In welcher Beziehung meinst du das?
- In bezug auf Ungestüm und Roheit sowie Verweichlichung und Nachgiebigkeit, sprach ich.
- Jetzt verstehe ich: Wer nur Gymnastik treibt, wird ungestümer, als er sein soll, wer nur Musik, weichtlicher, als wir für ihn passend finden.

...

- Wer also Musik und Gymnastik am besten mischt und im angemessensten Verhältnis zueinander an die Seele heranbringt, den nennen wir mit ganzem Recht vollkommen musisch und harmonisch, viel mehr als den, der eine Leier stimmen kann<sup>31</sup>.

Platon erkennt hier den Leib als Medium erzieherischer Einwirkung und erschließt sich damit die Möglichkeit, auch gymnastische Erziehung in ihrer Funktion für die Seele (die Persönlichkeit, den Charakter) zu verstehen. Diese Funktion ist für ihn jedoch in ihrer Richtung eindeutig festgelegt: Die Seele dessen, der Gymnastik treibt, wird „härter“, rauher, unduldsamer, kühner, kriegerischer. Das hängt sicher damit zusammen, daß er an dieser Stelle (und in den „Gesetzen“) über die Gymnastik der Krieger spricht und dementsprechend bestimmte inhaltliche Vorstellungen von ihr hat. Er hat jedoch auch an anderen Stellen keine andersgerichteten Einflüsse der Gymnastik auf die Seele diskutiert — mit einer Ausnahme: In den „Gesetzen“ lehnt er gymnastische Wettkämpfe (Athletik) ab, weil durch sie Egoismus und Streitsucht gefördert würden<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> „Staat“ 410b—d, 412a; für diesen Beitrag leicht interpretierend übersetzt.

<sup>32</sup> „Gesetze“ 796a, d, 830a—c.

*Wert und Unwert gymnastischer Erziehung — oder von der Harmonie*

Für die Krieger des „Staates“ und der „Gesetze“ sind gymnastische und musische Ausbildung das Zentrum der Erziehung; doch Platon gibt dabei der „Musik“ eindeutig den Vorrang<sup>33</sup>. Die Krieger sind jedoch in Platons Polis der zweite Stand; die Führung kommt den Philosophen zu. Auch sie durchlaufen zwar eine Phase gymnastischer Erziehung, doch dann folgt — mit wesentlich mehr Gewicht — die Ausbildung in den mathematischen Wissenschaften und als Ziel, das alles Vorherige als Propädeutik erscheinen läßt<sup>34</sup>, die Dialektik. Von Gymnastik ist bei ihrem Bildungsgang kaum mehr die Rede — außer dem Hinweis, daß man in der Jugend nicht zu viel von ihr gemacht haben sollte, wenn man Philosoph werden will<sup>35</sup>!

Was ist aber dann unter der Harmonie von Körper und Seele, von leiblicher und geistiger Erziehung zu verstehen, die Platon verfochten haben soll? Zunächst ist mit aller Deutlichkeit festzuhalten:

- Platon hat seelisch/geistige und leibliche Ausbildung nicht als prinzipiell gleichwertig angesehen, nicht einmal für die Krieger und schon gar nicht für die Philosophen.
- Platon hat Leib und Seele nicht als gleichrangige „Teile“ des Menschen angesehen.

Im Zusammenhang mit leiblicher Erziehung tritt das Bild von der Harmonie lediglich bei der Kriegerausbildung im „Staat“ auf. Bei ihnen, die keine eigentlich geistige Bildung (Mathematik, Dialektik) erhalten, ergänzen sich Gymnastik und „Musik“ in ihren Wirkungen, indem sie zwei konträre Eigenschaften der Seele „harmonisch“ ausbilden<sup>36</sup>. Keine von ihnen darf fehlen, so wie kein Akkord entsteht, wenn nur eine Saite angeschlagen wird. Daraus folgt aber auch, daß die Gymnastik kein Übergewicht erhalten darf: in ihr selbst ist darauf zu achten, daß die „rechte Mitte“ eingehalten wird<sup>37</sup>. In der Erklärung der mechanischen Theorie des „Timaios“ heißt das: Gymnastik darf nur ein „maßvolles Schütteln“ bedeuten.

Das Bild von der Harmonie von Leib und Seele ist in der Bedeutung, die ihm heute gern beigemessen wird, nicht platonisch. In seinem Werk klingt

---

<sup>33</sup> „Staat“ 403d. Die musische Erziehung wird im „Staat“ auch weit ausführlicher behandelt.

<sup>34</sup> „Staat“ 536d.

<sup>35</sup> „Staat“ 535d.

<sup>36</sup> Vgl. dazu z. B. die von Popplow zitierte Stelle (S. 164 f.) sowie zum folgenden 412a (S. 175).

<sup>37</sup> „Staat“ 535d, „Gesetze“ 728d—e.

lediglich bisweilen die Vorstellung an, daß der Leib so beschaffen sein soll, daß er sich den Intentionen der Seele (oder ihres rationalen Teils) „fügt“<sup>38</sup>.

Diese zusammenfassenden Thesen sollten vor allem eins verdeutlichen: „Widersprüche“ zwischen Platons Bewertung des Leibes und seiner Auffassung von gymnastischer Erziehung, wie sie die bisherigen Interpreten fast einhellig zu erkennen glauben, gibt es nicht. Sie entstehen erst dadurch, daß Aussagen über die gymnastische Erziehung der Krieger aus dem Zusammenhang gerissen und mit dem kontrastiert werden, was über die relative Bedeutung des Leibes für den Philosophen gesagt wird. Platon hat — auch das ist jetzt schon deutlich — eine Theorie der gymnastischen Erziehung vertreten, die kaum als gedankliche Begründung oder gar Versuch einer Erneuerung der „Blüte der griechischen Gymnastik“ in der Mitte des 5. Jahrhunderts auszudeuten ist. Bevor wir jedoch die Grenzen seiner Auffassung aus heutiger Sicht zu beschreiben versuchen, soll ein kurzer Ausblick auf seinen bedeutendsten Schüler einige Eigenarten gymnastischer Erziehungstheorie dieser Zeit nochmals herausstellen.

### *Gymnastische Erziehung bei Aristoteles*

Im Werk des Aristoteles, in dem wir nach der Umwertung des Platonbildes mehr den Problemdenker als den Systematiker zu erkennen glauben<sup>39</sup>, finden sich einige Ansätze, die zu einer gegenüber Platon differenzierteren Wertung gymnastischer Erziehung führen könnten. Vier von ihnen seien kurz erwähnt:

1. Aristoteles hat, mit deutlicher Blickrichtung auf Platon, an seinen philosophischen Vorgängern kritisiert, sie hätten die Seele einfach in den Leib hineingepflanzt, ohne über ihre Verbindung mit ihm nachzudenken<sup>40</sup>. Er hat selbst, vor allem in seiner Schrift „Über die Seele“, eine Theorie zu entwickeln versucht, die diesen Mangel behebt. In ihr sind alle seelischen Funktionen (außer dem Denken) ausdrücklich an den Leib gebunden; Leib und Seele sind nicht „Teile“ des Menschen, sondern die seelischen Funktionen sind Aktualisierungen der im Leib liegenden Möglichkeiten.

2. Aristoteles ist in Ethik und Politik mehr „individualistisch“ ausgerichtet. Während Platon im „Staat“ noch feststellt, Glück und Unglück

<sup>38</sup> besonders eindrucksvoll im Gleichnis vom Seelenwagen: „Phaidros“ 246a—d, 253c—255a.

<sup>39</sup> Vgl. dazu die Abschnitte über Aristoteles bei Krämer und Gaiser in den Anm. 21 genannten Werken. Unter den neueren Aristoteles-Gesamtdarstellungen auch: I. Düring: Aristoteles. Heidelberg 1966.

<sup>40</sup> „Über die Seele“ 407b 20—26.

der Wächter seien kein Kriterium für die Güte der Verfassung, betont Aristoteles, der Staat sei für die Bürger da und einzig daran zu messen, ob er ihr Glück ermöglicht<sup>41</sup>.

3. Fragt man nun nach den Gütern und Handlungen, die glücklich machen, so bietet Aristoteles als Kriterium an: Man muß fragen, ob man sie um ihrer selbst willen oder um anderer Güter und Handlungen willen wählt. Im ersteren Fall tragen sie unmittelbar zum Glück bei, im zweiten haben sie nur dienende Funktion<sup>42</sup>.

4. Dementsprechend stellt er auch fest: Nicht die Arbeit ist der Sinn des Lebens, sondern die freie Zeit (*scholé*); sie trägt unmittelbar zum Glück bei. Auch ist nicht der Krieg die Aufgabe des Staates, sondern die Erhaltung des Friedens. Ethik und Politik und in ihrem Rahmen vor allem die Erziehung sind danach auszurichten<sup>43</sup>.

So stellt sich für Aristoteles die Frage nach der richtigen Erziehung für die freie Zeit. Ein charakteristischer Abschnitt aus den entsprechenden Überlegungen sei angeführt:

Wenn beides, Arbeit und freie Zeit, nötig ist, wir aber die freie Zeit vorziehen — denn auch, wenn wir arbeiten, tun wir es auf sie hin — müssen wir überlegen, was man in der freien Zeit tun soll. Doch wohl nicht spielen: denn dann müßte ja das Ziel unseres Lebens das Spiel sein. Da das aber unmöglich ist und man das Spiel mehr im Hinblick auf die Arbeit ansetzen sollte (denn wer arbeitet, braucht Erholung, Spiel dient aber der Erholung, . . .), darf man Spiele nur in rechter Dosierung und zum rechten Augenblick einführen, als wären sie eine Arznei. . . . Es ist also offensichtlich: um die freie Zeit ausfüllen zu können, muß man etwas lernen und auf sie hin erzogen werden; und diese Erziehungs- und Lerninhalte müssen solche sein, die man um ihrer selbst willen wählt (im Unterschied zu denen, die auf die Arbeit bezogen sind: die sind notwendig oder um anderer Werte willen). Mit dieser Begründung nun haben unsere Vorfahren Musik und Dichtung in die Erziehung aufgenommen: nicht, weil sie notwendig wären (notwendig ist an ihnen nichts), nicht, weil sie nützlich wären (wie Lesen und Schreiben zum Umgang mit Geld, zur Hauswirtschaft . . .) und auch nicht wie die Gymnastik, die Gesundheit und Wehrtüchtigkeit fördert (keines von beidem wird durch Musik und Literatur gefördert) — so bleibt nur die Erfüllung der freien Zeit, und dazu scheint man sie heranzuziehen. Denn man hält sie für einen Lebensinhalt, der zu freien Menschen paßt, . . .<sup>44</sup>

Aristoteles erörtert in seiner Abhandlung über die Erziehung, in der dieser Abschnitt steht, vier Erziehungsinhalte: 1. Lesen und Schreiben,

<sup>41</sup> „Politik“ 1332a 3—7, vgl. 32—35.

<sup>42</sup> „Politik“ 1337b 27—1338a 6 (zum Teil im folgenden übersetzt).

<sup>43</sup> „Politik“ 1333a 30—b5.

<sup>44</sup> „Politik“ 1337b 33—1338a 23, mit einigen Auslassungen (. . .) für diesen Beitrag leicht interpretierend übersetzt.



2. Gymnastik, 3. Musik und Dichtung, 4. Zeichnen. Drei davon sind für ihn in ihren Zielen ganz eindeutig zu bestimmen. Lesen und Schreiben sowie Zeichnen sind nützlich, sie braucht man im Leben für andere Tätigkeiten. Gymnastik dient der Gesundheit und bewirkt Tapferkeit, auch sie ist damit der Arbeit zuzuordnen. Ein Problem sind nur Musik und Dichtung. In einer sehr differenzierten und noch heute anregenden Überlegung wägt Aristoteles drei mögliche Funktionen ab. Musische Erziehung ist erstens eine Einführung in eine Art Spiel, sie dient damit der Erholung von der Arbeit; sie ist zweitens eine Form der Erziehung, indem sie Sitten, Gewohnheiten und Charakter in bestimmter Weise beeinflußt; aber drittens und vor allem sind Musik und Dichtung einfach Bestandteil eines erfüllten Lebens in der freien Zeit — sie sind selbst ein Stück Glück<sup>45</sup>. Warum — so fragt sich ein Leser im 20. Jahrhundert — nicht eine ganz ähnliche Überlegung auch zur Gymnastik?

Doch bevor wir versuchen, darauf mit einigen Andeutungen zu antworten, sind Programm und Stellenwert der gymnastischen Erziehung bei Aristoteles noch kurz zu skizzieren. Der Ablauf der Erziehung sollte nach Aristoteles in seinen Schwerpunkten dem biologischen Aufbau des Menschen folgen, der sich „von unten nach oben“ gliedern läßt in: 1. Leib, 2, irrationaler Teil der Seele (Gewohnheiten, Wille), 3. Denken. Dementsprechend sind die Erziehungsschwerpunkte in dieser Reihenfolge: Gymnastik; Musik und Dichtung; Wissenschaften und Philosophie<sup>46</sup>.

Zur Gymnastik empfiehlt Aristoteles im einzelnen: Sie sollte bis zur Pubertät leicht und ohne größere Anstrengung betrieben werden<sup>47</sup>; es schließen sich dann drei Jahre Beschäftigung mit anderen Gegenständen an, worauf nochmals eine (letzte) Phase nun intensiver Gymnastik folgt<sup>48</sup>. Doch eines empfiehlt er dringend: Niemals sollen in der Erziehung zugleich intensive Gymnastik und konzentrierte geistige Ausbildung stehen — das verträgt sich nicht<sup>49</sup>!

---

<sup>45</sup> „Politik“ 1339b 10—1340b 19, vgl. 1338a 1—3.

<sup>46</sup> „Politik“ 1334b 17—28. Die Ausbildung in den Wissenschaften und der Philosophie sind in der „Politik“ nicht mehr behandelt; daß sie den Höhepunkt der Erziehung bilden, kann aber nicht bezweifelt werden, vgl. z. B. 1334a 23.

<sup>47</sup> Diese Empfehlung leitet Aristoteles aus der Erfahrung ab, daß jugendliche Sieger bei den panhellenischen Spielen in der Erwachsenenklasse nie mehr Bedeutendes leisten: „Politik“ 1338b 42—1339a 4.

<sup>48</sup> Die Vermutung liegt nahe, daß in dieser Ausbildungszeit der Wehrdienst zu sehen ist, der in der Regel etwa in dieses Alter fiel!

<sup>49</sup> „Politik“ 1339a 7—10. — Die Ausführungen über gymnastische Erziehung stehen vor allem: „Politik“ 1338b 4—1339a 10.

Man gewinnt den Eindruck, daß Aristoteles der Gymnastik keinen hohen Wert beimißt. Er kann in einer systematischen Behandlung der Erziehung nicht umhin, sie zu erwähnen, kann auch allgemein anerkannte politische Regelungen wie den Wehrdienst nicht ignorieren — so handelt er sie eben flüchtig ab und übernimmt ohne wesentliche neue Gedanken Vorstellungen Platons über Ziele und Inhalte dieses Bereichs der Erziehung.

*Gymnastische Erziehung bei Platon und Aristoteles —  
Grenzen aus heutiger Sicht*

Die bis hierher dargestellten Bewertungen und Deutungen der gymnastischen Erziehung bei den beiden größten Philosophen der Antike werfen die Frage auf, warum besonders bei Aristoteles für uns naheliegende Schlüsse nicht gezogen werden, warum insgesamt bei beiden Denkern eine Konzeption deutlich wird, die gymnastische Erziehung, die doch bei den Griechen in der Praxis hoch bewertet wurde, so erstaunlich einseitig und undifferenziert beurteilt. Eine Antwort auf diese Frage kann in diesem Rahmen nur noch von einigen Seiten her angedeutet werden.

Eine erste und vielleicht folgenreichste Schwierigkeit bei einer Bewertung gymnastischer Erziehung bestand für beide Philosophen in dem Denkschema, das im Menschen Leib und Seele unterschied. Homer hatte den Menschen noch als Ganzes gesehen, das erst im Tode auseinanderfällt: dann fährt die Seele aus und der Leichnam bleibt übrig. Doch am Lebenden waren für ihn Leib und Seele nicht zu unterscheiden, für ihn hat er nicht einmal entsprechende Begriffe. Eine kleine Stelle aus der „Ilias“ kann seine Vorstellung vom Menschen verdeutlichen. Da hat der Gott Poseidon zwei Helden neue Kraft für den Kampf gegeben, und sie sprechen über das, was mit ihnen geschehen ist:

(Der eine sagt:) Das Drängen in meiner Brust regt sich stärker zu Kampf und Streit, es toben unten die Beine und die Arme oben.

(Und der andere bestätigt:) Ebenso toben auch mir die Hände um die Lanze, meine Kraft ist in Bewegung geraten, und unten mit beiden Füßen strebe ich vorwärts<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Auf diese Stelle hat H. Fränkel: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. 2. Aufl. München 1962, S. 83—94, aufmerksam gemacht, dem auch die Übersetzung im wesentlichen folgt: „Ilias“ 13, 73—79.

Jedes einzelne Organ („das Drängen“, „die Füße“) kann da seine eigene Energie entfalten, aber jedes repräsentiert zugleich die Gesamtperson<sup>51</sup>.

Diese ganzheitliche, gewissermaßen „naive“ Vorstellung vom Menschen, für die eine Begründung der Gymnastik gar kein Problem werden konnte, ist schon vor Platon zerbrochen. Die Vorstellung, die an ihre Stelle tritt, bringt für die Auffassung vom Wert des Leibes und leiblicher Erziehung Schwierigkeiten. So ist schon die Abgrenzung von Leib und Seele für Platon (und noch bis heute!) problematisch: Die Leidenschaften etwa, die im „Phaidon“ als eine Form der Behinderung des Leibes für das Denken dargestellt wurden<sup>52</sup>, sind im „Staat“ und im „Timaios“ ein eigener Teil der Seele; die Seele wiederum ist im „Timaios“ aus materiellen Atomen aufgebaut. Auch Aristoteles ist hier nicht wesentlich weiter gekommen als sein Lehrer. Seine Deutung des Verhältnisses von Leib und Seele mag differenzierter sein; Konsequenzen für die Auffassung der gymnastischen Erziehung ergeben sich ihm daraus nicht. Bei ihm schlägt im Gegenteil wieder das alte vorplatonische Schema durch, Gymnastik wirke auf den Leib, Musik und Tanz auf die Seele<sup>53</sup>.

Eine zweite Behinderung für eine differenziertere Bewertung der Gymnastik entsteht daraus, wie Platon und Aristoteles — weitgehend im Einklang mit dem Denken ihrer Zeit — das Spiel bewerteten und inhaltlich füllten. Besonders Platon hat in seinem Alterswerk das Spiel mehrfach ausführlicher angesprochen; aber trotz vieler, i.e. bedenkenswerter Einsichten bleiben bei ihm und seinem Schüler zwei Positionen fest: Erstens gehört das Spiel nicht zu den Dingen, die wir auch um ihrer selbst willen tun, es hat seinen Zweck, in der Erholung oder in seinen erzieherischen Wirkungen, und ist danach zu bewerten. Gymnastik und Spiel haben zweitens unmittelbar keine Beziehung zueinander; Platon und Aristoteles erwägen nirgends, Elemente oder Formen der Gymnastik oder Athletik als spielerisch zu bezeichnen. Selbst eine spielerische Lehrweise, die Platon für die anderen Erziehungsinhalte empfiehlt, ist bei der Gymnastik nicht notwendig<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> Weitere Belege und eine ausführliche Darstellung des homerischen Menschenbildes bei B. Snell: Die Auffassung des Menschen bei Homer. In: ders.: Die Entdeckung des Geistes. 3. Aufl. Hamburg 1955, S. 17—42. Außerdem H. Fränkel, op. cit. Anm. 50.

<sup>52</sup> Vgl. dazu den auf S. 169 angeführten Text.

<sup>53</sup> Siehe dazu z. B. „Politik“ 1338b 4—8, 1339a 7—10, 23—26.

<sup>54</sup> „Staat“ 536d—e. An dieser Stelle läßt sich auch der Grund für diese Auffassung ablesen: Spiel ist eine Sache der Seele, aber Gymnastik treibt man mit dem Leib!

Doch noch nach einer anderen Seite haben beide Philosophen das Spektrum dessen, was Gymnastik sein konnte, verengt. Sie haben an mehreren Stellen kritisch die Entwicklung der griechischen Athletik angesprochen: Die hochspezialisierten Athleten seien lebens- und kriegsuntüchtig, zudem fördere die Athletik Gewinnsucht und Egoismus, ein guter Staat könne aber nur auf der Grundlage der Kooperation gedeihen. Beide haben daraus die radikale Konsequenz gezogen, Wettkampf und die überkommenen Formen und Inhalte der Athletik aus ihrem Staat ganz zu verbannen, weil sie in ihnen keinen Sinn finden konnten<sup>55</sup>.

Diese Vorentscheidungen — Gymnastik ist kein Spiel, darf keine Elemente des Wettkampfs haben — reduzieren das, was sie bei den Griechen vielleicht praktisch einmal war, erheblich. Was übrig bleibt, ist dann allerdings mit den Aufgaben „Gesundheit“ und „Tapferkeit“ nahezu erschöpfend zu charakterisieren.

Eine vierte Behinderung bei der Begründung gymnastischer Erziehung war eine Rangfolge der Werte, die — im Zusammenhang mit dem geschilderten Menschenbild — bis zum Ausgang der Antike im wesentlichen unangefochten Geltung hatte. Der bereits angeführte Gedankengang bei Aristoteles kann das noch einmal veranschaulichen: Wir suchen etwas, so sagt er, als Bestandteil unserer Lebensführung in der freien Zeit, was wir um seiner selbst willen tun und was uns glücklich macht, „denn überall nach dem Nutzen zu fragen, paßt wohl wenig zu einem gebildeten und freien Mann“<sup>56</sup>. Und er findet — Musik und Philosophie! Warum nicht, so würden wir fragen, auch Gymnastik, Spiel oder athletischen Wettkampf? Daß sie nicht einmal als Möglichkeiten erwähnt werden, läßt sich am plausibelsten so begründen: Sie sind zu eindeutig dem Leib bzw. dem irrationalen Teil der Seele zugeordnet, und diesen allzuviel Gewicht beizumessen, paßt eben nicht zu einem gebildeten und freien Mann<sup>57</sup>.

Und noch ein fünfter Punkt ist zu nennen. Platons und Aristoteles' Aussagen über gymnastische Erziehung gelten nicht für alle Bürger ihres Staates. Beide gehen davon aus, daß jede Art von Arbeit, mit der man Geld verdienen könnte, nicht von denen zu tun ist, denen ihre Aussagen zur Erziehung gelten. Ihr Programm gilt für die Krieger und — mit Varianten — die „Philosophen“ bzw. (bei Aristoteles) die „gebildeten freien Bürger“.

---

<sup>55</sup> Platon, „Gesetze“ 832d—e; Aristoteles, „Politik“ 1338b 9—38. Zur Kritik an der Athletik siehe auch: „Staat“ 404a.

<sup>56</sup> „Politik“ 1338b 2—4.

<sup>57</sup> Auch die gedankliche Wendung am Schluß der S. 178 angeführten Partie legt diese Erklärung nahe.

Diese zweite Gruppe, die Adressaten der eigentlichen philosophischen Erziehung, dürfen wir etwa mit den reichen Bürgern der Oberschicht identifizieren, die von ihrem Besitz leben konnten und für die der Arzt Diokles von Karystos, ein ungefährender Zeitgenosse des Aristoteles, ein Programm der gesunden Lebensführung entworfen hat. Darin sind alle Tätigkeiten von Essen und Trinken über Schlaf und Bewegung bis hin zu Geschlechtsverkehr und geistiger Erbauung bis ins kleinste geregelt, so daß für Arbeit keine Zeit mehr bleibt<sup>58</sup>. Konsequentermaßen halten Platon und Aristoteles auch alle „banausischen“ Tätigkeiten, produktive Arbeit in Landwirtschaft, Handwerk und Handel, aus ihrem Erziehungsprogramm fern und bereiten auch nicht auf sie vor; und selbstverständlich sind für die Menschen, denen ihre Erziehung gilt, Musik und Literatur, Wissenschaften und vor allem Philosophie der Lebensinhalt, der ihnen ansteht<sup>59</sup>.

In vielen Details sind die Gedanken der beiden Philosophen zur gymnastischen Erziehung dennoch anregend — davon sollte im Rahmen dieses Beitrags nicht die Rede sein. Ihr Konzept als Ganzes jedoch, um das es hier geht, ist als theoretische Fundierung der griechischen Gymnastik, wie sie in ihrer Blütezeit einmal gewesen sein mag, kaum anzusehen, aber schon gar nicht als ein Vorbild, „das bis in unsere Tage leuchtet“.<sup>60</sup> Für ihre Philosophie war Gymnastik wohl eher ein Randproblem. Und so ist es beiden — trotz einer im Grunde wohl noch positiven Einstellung zur Gymnastik<sup>61</sup> — nicht gelungen, eine ausreichende Begründung dafür zu geben, was sie Menschen bedeuten kann. Ihr Konzept fügt sich in die Tendenz zur Instrumentalisierung des Leiblichen, die in der griechischen Aufklärung (Sophistik) ihren Ausgang genommen hatte, im allgemeinen ein. Es enthält zumindest keine bedeutenden Gegengewichte gegen den Zerfall einer einmal einheitlichen Gymnastik in drei Teile: eine Athletik, die schon zu ihren Zeiten vorwiegend eine Sache von Profis war, eine militärische Grundausbildung, für die man eigentliche Gymnastik kaum mehr braucht, und eine Hygiene, die man dann auch in die Sauna verlegen kann.

---

<sup>58</sup> W. Jaeger: Diokles von Karystos. Berlin 1938.

<sup>59</sup> Platon, „Staat“ 495c—496a; Aristoteles, „Politik“ 1337b 4—21.

<sup>60</sup> Vgl. Anm. 4.

<sup>61</sup> Platon soll selbst einmal ein guter Ringer gewesen sein; wie sehr seine Sprache von der Vorstellungswelt der Athletik geprägt war, zeigt K.-A. Benkendorff: Untersuchungen zu den platonischen Gleichnissen, Vergleichen und Metaphern aus dem Bereich der Gymnastik und Agonistik. Diss. Tübingen 1966. Aristoteles hat sich um die Überlieferung der olympischen Siegerlisten verdient gemacht.

*Dietrich Kurz*

Doch eins sollten wir bei einer solchen Wertung bedenken. Vielleicht hatte das vierte vordchristliche Jahrhundert eine Theorie gymnastischer Erziehung nicht in dem Maße nötig wie unsere Zeit. Das Leben zur Zeit Platons bot selbst in ganz anderem Maße Gelegenheiten und Notwendigkeiten, sich zu bewegen, die die Menschen bejahten, ohne nach einer Begründung für sie zu suchen: Die „Gesetze“, das große Alterswerk Platons in 12 Büchern, sind das Gespräch dreier alter Männer auf einer Wanderung — quer durch Kreta!