

»Erklärt doch die Esel durch Volksbeschluss für Pferde!«

Zur Relevanzrelativierung des Politischen für das Leben durch ›Emotionalisierung‹ in den Anfängen der Kyniker

Simon Varga

Prolog

Die Philosophie der Antike ist – wie andere Epochen der Geschichte des politischen Denkens auch – ein Ort, an dem Emotionalisierungen des Politischen in unterschiedlichen Formen und Intensitäten zu beobachten sind. Bereits in der (archaischen) Vorsokratik finden sich diesbezüglich erste Spuren. Hesiod äußert in seinem Text der *Werke und Tage* unter anderem unmissverständliche, wie teils auch emotionale Kritik an der damaligen Herrschaftspolitik. Er bezeichnet die regionalen Herrscher, die aristokratischen Großgrundbesitzer, die zumeist Einfluss auf Politik und Rechtsprechung hatten, als »Gabenfresser«, verbunden mit dem Appell, doch Gerechtigkeit walten zu lassen und Korruption und Bestechlichkeit nicht zuzulassen, zumal, so Hesiods eindringliche Ermahnung bzw. Erinnerung an alle politisch Herrschenden, die Götter selbst Könige richten.¹

Das bedeutendste gleichwohl individuellste Beispiel politischer Emotionalisierung ist jedoch zweifelsfrei Leben und Tod des Sokrates in Athen: durch seine philosophische Lebensform die politische Gemeinschaft, vor allem die Bürgerschaft zutiefst irritierend; von mehreren Anklägern vor Gericht gestellt; mit den Vorwürfen des Rechtsbruchs, der sinnleeren Naturforschung »am Himmel und unter der Erde«, der manipulativen wie demagogischen Rhetorik, der Verführung der Jugend Athens aus ethisch-politischer Perspektive und mit dem Vorwurf der Gottlosigkeit vor Gericht konfrontiert; letztendlich schuldig gesprochen und im Jahr -399 zum Tode verurteilt.²

1 Hesiod: *Werke und Tage*, Stuttgart: Reclam Verlag 2007, 262-268; 257-261. Simon Varga: *Leben in Gemeinschaft. Politische Anthropologie anhand Hesiod*, Hamburg: Meiner Verlag 2019, S. 172-173; 30.

2 Vgl. Platon: *Apologie des Sokrates*, Stuttgart: Reclam Verlag 2001, 3b; 11b–c.

Bemerkenswert ist, dass die politische Emotionalisierung gegenüber der Person des Sokrates in der athenischen politischen Öffentlichkeit, der Bürgerschaft und wohl auch über sie hinaus, in Bezug auf Leben und Wirken des Philosophen, bereits über zwei Jahrzehnte vor Prozess und Todesurteil einsetzte. Bereits im Jahr -423 wird in Athen die Komödie *Die Wolken* des Aristophanes uraufgeführt. Der Hauptprotagonist: Sokrates. Sämtliche der in der 24 Jahre später folgenden Anklageschrift thematisierten Anschuldigungen gegenüber ihm und seinem Verhalten werden in dieser Komödie bereits angesprochen. Die Rede ist auch hier von einem unmoralischen Sophisten, einem politischen Querulanten, von einem atheistischen Naturphilosophen und vieles andere mehr. Die daraus zu ziehenden komödiantischen Konsequenzen aus diesen Perspektiven fasst die Figur des Strepsiades in der Form des Aufrufs zusammen: »Scheißt auf Sokrates!«³

Aristophanes zeichnet ein Zerrbild des Philosophen mit enormer Öffentlichkeitswirksamkeit, das zu einer großen Emotionalisierung gegenüber dem gemeinschaftspolitischen Verhalten des Sokrates sowie gegenüber seinen Freunden und Anhängern führt. In der Komödie ist die Rede von »Gaunern«, »windigen Brüdern«, »Blassschnäblern« und »Barfußläufern« im Allgemeinen sowie vom »Affen Sokrates samt Chairephon« im Speziellen.⁴ Sokrates zeigt sich in seiner Verteidigungsrede vor Gericht sehr betroffen über die emotionalisierten Verleumdungen durch Aristophanes.⁵ Er sieht sich gemeinschaftspolitischen »Fake News« ausgesetzt, und bezeichnet dieses und ähnliches Gerede über ihn und seinen Tätigkeiten als »dummes Zeug« und als »Unsinn«.⁶ Festzuhalten ist: Die politische Gemeinschaft Athens hatte also zumindest zweieinhalb Jahrzehnte Zeit, sich über die Lebensführung des Sokrates und dessen Vorstellungen über ein tugendhaftes, gutes und gelingendes Leben des Einzelnen in politischer Gemeinschaft zu emotionalisieren, bevor es letztendlich zur Anklage und zum Todesurteil gekommen ist.

Das Leben des Sokrates ist also offensichtlich mit politischer Emotionalisierung verbunden. Zum einen trägt Sokrates selbst dazu bei, zumal er die Bürger der politischen Gemeinschaft innerhalb der Polis in ihrem Handeln hinterfragt: »Mein Bester, du bist Athener, ein Bürger der größten und durch Bildung und Macht berühmtesten Stadt, und du schämst dich nicht, dich darum zu kümmern, wie du zu möglichst viel Geld und wie du zu Ehre und Ansehen kommst, doch um die Vernunft und die Wahrheit und darum, dass du eine möglichst gute Seele hast, kümmerst und sorgst du dich nicht?«⁷ Zum anderen lassen sich viele Bürger Athens das Verhalten des Sokrates nicht gefallen. Dabei insbesondere nicht die Hartnäckigkeit

3 Aristophanes: *Die Wolken*, Stuttgart: Reclam Verlag 1963, 174.

4 Ebd. 102-104.

5 Vgl. Platon: *Apologie des Sokrates*, 3c.

6 Ebd. 19c.

7 Ebd. 17d-e.

des sokratischen Fragens selbst und überdies ebenso nicht die Aufforderung des Sokrates an seine Anhänger, die Lebensführung der Athener auch ohne ihn weiterhin, ungefragt und permanent zu hinterfragen: »Plagt die Menschen ebenso, wie ich sie geplagt habe. Wenn ihr den Eindruck habt, dass sie auf Reichtum oder etwas anderes mehr bedacht sind als auf die Tugend, oder wenn sie sich für etwas halten, was sie nicht sind, dann tadelt sie, wie ich euch getadelt habe, weil sie sich nicht um das kümmern, worum sie sich kümmern sollten, und weil sie sich einbilden, etwas zu sein, während sie doch nichts wert sind.«⁸

1. Übersicht

An dieser Stelle kann Sokrates in Bezug auf eine antike griechische Emotionalisierung des Politischen als individuelles Beispiel, jedoch auch als individueller Anfang angesehen werden. Denn eine überaus markante Fortsetzung – vielleicht auch in der Form einer »Radikalisierung« – der politischen Emotionalisierung im sokratischen Verständnis findet sich bereits in den Anfängen des Kynismus. In diesem Beitrag steht deshalb die Frage im Zentrum, in welcher Art und Weise und mit welchem grundsätzlichen Ziel das Politische in der Philosophie des Kynismus einer »zynischen Emotionalisierung« unterzogen worden ist.

Die These ist, dass der Kynismus der griechischen Antike in seinem politischen Aktionismus und Zynismus politisch-anthropologische Lebensideale zum Ausdruck gebracht hat, die den Einzelnen zum einen aus der totalen politischen Partizipation innerhalb der Gemeinschaft der Polis herauslösen sollen und zum anderen eine Form der Eigenverantwortlichkeit des Menschen für ein gutes und gelingendes Leben postulieren, die in letzter Konsequenz dem Einzelnen von der Politik nicht abgenommen werden kann – und das alles mit dem Mittel einer »zynisch-politischen Emotionalisierung«.

Im ersten Schritt werden die antiken zynisch-politischen Zugänge des frühen kynischen Denkens nach einer kurzen Einführung anhand des Antisthenes von Athen, Diogenes von Sinope und Krates von Theben – in der Form der Anekdotenbetrachtung – dargestellt. Im zweiten Schritt werden aus diesen Bildern unmittelbare gemeinschaftspolitische Konsequenzen in der Umlegung auf das politische Verständnis der antiken griechischen Polis gezogen. Im dritten Schritt folgen ein experimenteller anachronistischer Vergleich, Konklusionen sowie vereinzelte Forschungskorrekturen, bevor zum Abschluss eine politische Perspektive des Kynismus besonders hervorgehoben wird: die (rudimentäre) Entwicklung einer kosmopolitischen Anthropologie.

8 Ebd. 33e.

2. Grundlagen des Kynismus

Der Begriff des Kynismus spricht für sich selbst: *Kyôn* ist im Altgriechischen ›der Hund‹ und *kynismos* steht in der wörtlichen Übertragung für ›Hundigkeit‹. Woher die Kyniker ihren Namen hätten, wurde bereits in der Antike »üblicherweise dahingehend beantwortet, dass es sich dabei um einen Spitznamen handle, den die mit ihm Benannten ihrer Lebensweise verdankten, genauer: der Tatsache, dass sie wie Hunde lebten«.⁹ Die Kyniker unternahmen den Versuch, im Einklang mit der Natur zu leben. Sie ernährten sich so einfach wie nur möglich, schliefen auf dem Erdboden, hatten kaum Besitz, trugen keine Schuhe und diskutierten ihre Philosophie weder in der Akademie (Platon) noch im Lykeion (Aristoteles), sondern an öffentlichen Plätzen oder auf der Straße.

An diese Lebensweise schließen sich die grundlegenden politischen Charakteristika vieler Kyniker an. Sie üben an Kultur, Ökonomie und Politik zynische Kritik und wollen – ähnlich wie Sokrates – die Polisgemeinschaft durch ihre unkonventionelle Lebensform irritieren, vielfach auch politisch provozieren und – damit inbegriffen – ebenso emotionalisieren. Und tatsächlich hat der Kynismus vielfach die durch und durch kritische Art und Weise der (politischen) Lebensform des Sokrates übernommen, diese weiter verschärft und damit den Versuch unternommen, den Polisgemeinschaften der damaligen Zeit in noch deutlicherer Form den Spiegel vorzuhalten, als es Sokrates bereits getan hatte. Viele der Kyniker gelten daher – nach dem Urteil von Henning Ottmann – als »tollgewordene Sokratiker«, aber auch als »halbe Sophisten«, die den rhetorischen Schlagabtausch dem (zumeist) gepflegten sokratisch-platonischen Dialog vorgezogen haben, mitunter auch als »Kulturevolutionäre« sowie als »gesellschaftspolitische Aussteiger«,¹⁰ trotz der Tatsache, dass sie inmitten der Polis leben, auf den öffentlichen Plätzen in den Zentren der Stadtstaaten zu sehen sind und sich in Versammlungen auch öffentlich zur Schau stellen.

Doch die politische Provokation ist nur Mittel, nicht Zweck. Der Kyniker orientiert sein Leben und Denken unter anderen an den Prinzipien der Askese (*askêsis*), der Tugend (*aretê*) und der Autarkie (*autarkeia*). Das asketische Leben bezog sich dabei auf die gekonnte Übung eines gemäßigten Umgangs mit äußeren Gütern (Geld, Wertgegenstände, Kleidung) und körperlichen Gütern (Essen, Trinken, Sexualität). Die Askese im Bereich der äußeren Güter konnte sich dabei bis hin zu

9 Klaus Döring: »Zweites Kapitel: Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen«, in: Hellmut Flashar (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike*, Band 2/1, *Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, Basel: Schwabe Verlag 1998, S. 267.

10 Henning Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*. Band 1/2. *Die Griechen: Von Platon bis zum Hellenismus*, Stuttgart/Weimar: Metzler Verlag 2001, S. 279–280.

dem Anspruch bzw. dem Ziel nach völliger Bedürfnislosigkeit erstrecken. Um das alles in der Tat auch leben zu können, verlangt es nach einer tugendhaften Lebensweise, die für den Kyniker auch sinnerfüllend und für das autonome und autarke Leben unverzichtbar ist. Zusätzlich von Bedeutung, und für die politische Provokation und Emotionalisierung unverzichtbar, ist für den Kyniker letztendlich die Redefreiheit (*parrhêsia*), also »das Recht, ›alles beim Namen zu nennen‹«, worauf sich bereits die Alte Komödie, in der attischen Form begründet und vertreten durch Kratinos, Eupolis sowie durch den zuvor genannten Aristophanes, berufen hatte.¹¹

3. Die Anfänge des Kynismus in drei Szenen

Sicherlich haben die frühen Kyniker bereits durch Lebensstil und Denkweise zu einer Emotionalisierung des Politischen in den Stadtstaaten beigetragen, die jedoch nicht ausschließlich als polemisch, zynisch oder dekonstruktiv angesehen werden muss. Denn zumeist ist die kynische Kritik in der Form der Emotionalisierung bzw. der gemeinschaftspolitischen Aufregung mit einer konkreten politischen Aussage in Bezug auf das Spannungsfeld von Individuum und Gemeinschaft in Verbindung zu bringen. Dazu folgen drei Beispiele in einem ersten Schritt, die anschließend in einem zweiten Schritt einer Interpretation zugeführt werden – mit dem Fokus auf die kynischen gemeinschaftspolitischen Anliegen.

3.1 Antisthenes von Athen

Der Kynismus hat seine philosophische Wurzel in der Sokratik. Antisthenes, der zumeist – allerdings nicht unumstritten – als Begründer der kynischen Lebensweise und ihrer Tradition angesehen wird, war lange Zeit Schüler des Sokrates und war der Ansicht, die sokratischen Lehren deutlich besser verstanden zu haben als andere Schüler, u.a. auch besser als Platon. Nach dem Tod des Sokrates dürfte zuerst Antisthenes der bekannteste Sokratiker Athens gewesen sein, bevor Platon diese Rolle später eingenommen hat.¹²

Die Bewunderung des Antisthenes gegenüber Sokrates spiegelt sich in der Aussage wider, dass die Tugend für die Glückseligkeit des Menschen ausreiche und nichts weiter bedürfe als die »Sokratische Willenskraft«.¹³ Zutiefst beeindruckt vom Vorbild des Sokrates, soll er dennoch der Überzeugung gewesen sein, dass es

11 Georg Luck: *Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen*, Stuttgart: Alfred Körner Verlag 1997, S. 28.

12 Vgl. Döring: *Die Sokratiker*, S. 269–270.

13 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Hamburg: Meiner Verlag 1998, V 11.

in der individuellen Lebensführung noch reduzierter bzw. noch maßvoller gehen müsse und könne, als es Sokrates selbst vorgelebt haben soll.

Doch dies hatte offenkundig keine negativen Auswirkungen auf die Vorbildwirkung des Sokrates. So sagt Antisthenes im *Symposium* des Xenophon auf Aufforderung des Sokrates sich über Reichtum und Armut zu äußern: »Und daher seht ihr bei mir auch immer den kostbarsten Besitz, die freie Zeit. Daher kann ich das Sehenswerte anschauen, das Hörenswerte anhören, und was ich am meisten schätze, ich kann mit Sokrates in voller Muße den Tag verbringen.«¹⁴ Antisthenes soll aufgrund dieser Begeisterung bereit gewesen sein – obwohl in Piräus wohnend –, »Tag für Tag den Weg von vierzig Stadien« zurückzulegen, nur um Sokrates zu hören und dessen Philosophie zu verinnerlichen. Denn: »Seinem Vorbild [Anm.: des Sokrates] verdankte er [Anm.: Antisthenes] jene Beharrungskraft und jene Reinigung der Seele von aller Leidenschaft, womit er den Grund zur kynischen Schule legte.«¹⁵

Dennoch gingen bereits die frühen Kyniker ihre eigenen Wege, dabei auch Antisthenes. Viele der politischen Anekdoten, die von ihm überliefert worden sind, legen diese Ansicht nahe. Anklage, Prozess und Todesurteil des Sokrates zum Trotz sind die Kyniker in ihrer Lebensführung und mit ihrer Philosophie öffentlich präsent und verwenden die Redefreiheit als Mittel, an dem politischen Selbstverständnis der Bürgerschaft und an den politischen Strukturen der Stadtstaaten auf ihre Art und Weise unmissverständliche, zynische wie emotionalisierende politische Kritik pointiert an die – wie im Falle des Antisthenes – athenische Öffentlichkeit zu tragen. Neben Kultur, Ökonomie, Philosophie etc. ist also auch die Politik und das Politische selbst Zielscheibe der kynischen Kritik. Dabei auch eine – durch und durch emotionalisierende – Kritik an dem demokratischen Selbstverständnis der Bürgerschaft Athens. So überliefert der Doxograph Diogenes Laertius den Ausspruch des Antisthenes: »Erklärt doch die Esel durch Volksbeschluss für Pferde! – Warum denn nicht? Auch die Feldherren, die ihr habt, verstehen ja nichts, sondern sind nur durch Abstimmung gewählt.«¹⁶

3.2 Diogenes von Sinope

Der bekannteste Kyniker, der »Protokyniker« schlechthin, ist Diogenes, der aus seiner Heimatstadt Sinope an der Südküste des Schwarzen Meeres vertrieben worden sein soll, aufgrund, so der Vorwurf, von Falschmünzerei (*paracharattein to nomisma*), was sich auch als das »Umprägen geltender – dabei insbesondere politischer

14 Xenophon: »Symposion«, in: Ernst Bux (Hg.): *Die sokratischen Schriften. Memorabilien, Symposium, Oikonomikos, Apologie*, Stuttgart: Alfred Körner Verlag 1956, IV 43.

15 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen*, VI 2.

16 Wilhelm Nestle: *Die Sokratiker* [Neudruck aus 1922]: Scientia Verlag Aalen 1969, S. 84/47.

– Werte« verstehen lässt.¹⁷ Diogenes Laertius dokumentiert (neben vielen anderen Erzählungen bezüglich dieser angesprochenen Ereignisse) eine weitere Geschichte, die beinhaltet, dass Diogenes in einem Tempel des Apollon auf eigene Anfrage hin vom Orakel die Weissagung erhalten habe, eine Änderung der staatlichen Ordnung (*politikon nomisma*) vorzunehmen, nicht jedoch der Münze (*nomisma*).¹⁸ Die »sokratische Parallele« zu dem Gang des Chairephons nach Delphi und der dort erfolgten Aussage des Orakels, der Pythia, der weissagenden Priesterin, dass niemand in Athen weiser sei als Sokrates, ist unübersehbar.¹⁹

Nach Athen kommend, so bereits in der Antike vielfach festgehalten, hat sich Diogenes dem Antisthenes angeschlossen, was allerdings in der neueren Forschung nicht unumstritten ist.²⁰ Und Platon soll Diogenes in Athen bei einem der zahlreichen philosophischen Disputen als einen »verrückt gewordenen Sokrates« bezeichnet haben. Die weiteren Legenden über Diogenes sind bekannt wie umstritten: Er soll in einer Tonne, ausgelegt mit Stroh, seinen Mikrokosmos gefunden und außer einem Mantel, einem Stock und einer Umhängetasche nichts weiter besessen haben. Wie Antisthenes, dürfte auch Diogenes, ganz gleich ob sich in Sinope, Athen oder in Korinth aufhaltend öffentlich wahrnehmbar gewesen sein. Und ähnlich wie Friedrich Nietzsche war bereits Diogenes auf der Suche nach dem »wahren Menschen«. Im Zuge dieser Suche rief er aus: »Heda, Menschen!« Und als einige daraufhin auf ihn zuliefen, soll er sie mit seinem Stock geprügelt haben mit den Worten: »Menschen habe ich gerufen, nicht Unflat!«.²¹

Plutarch berichtet (wie Diogenes Laertius)²² von einer – mit hoher Wahrscheinlichkeit fiktiven – Begegnung zwischen Diogenes und Alexander dem Großen in der Polis Korinth: »Als nun viele, Staatsmänner sowohl wie Philosophen, zu ihm [Anm.: Alexander] kamen und ihn beglückwünschten, erwartete er, dass auch Diogenes von Sinope dasselbe tun würde, der in Korinth lebte, und da dieser, ohne sich im mindesten um Alexander zu kümmern, in aller Ruhe im Kraneion [Anm.: Versammlungsplatz im Osten der Polis Korinth] blieb, ging er selbst zu ihm. Er lag gerade in der Sonne und setzte sich nur eben ein bisschen auf, als so viele Leute herankamen, und blickte auf Alexander. Als dieser ihn mit seinem Namen begrüßte und ihn fragte, ob er irgendeine Bitte habe, antwortete er: »Nur eine kleine: Geh mir aus der Sonne!« Das soll auf Alexander einen solchen Eindruck gemacht und er soll über den Hochmut und die Größe des Mannes, der ihm solche Nichtachtung bewies, so gestaunt haben, dass er, während die Leute seiner Umgebung lachten

17 Vgl. Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, S. 283.

18 Vgl. Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen*, VI 20.

19 Vgl. Platon: *Apologie des Sokrates*, 21a.

20 Vgl. Döring: *Die Sokratiker*, S. 282–283.

21 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen*, VI 32.

22 Vgl. ebd. VI 38.

und spotteten, sagte: »Nein, wahrhaftig, wäre ich nicht Alexander, so wäre ich Diogenes«.²³

3.3 Krates von Theben

Von einer wohlhabenden thebanischen Familie abstammend soll Krates, inspiriert durch die griechische Tragödie und den Erzählungen über die Last des Besitzens und des Besitzverlusts, sein ererbtes Vermögen an seine Mitbürger verschenkt und sich anschließend dem Kynismus zugewandt haben. Ob Krates tatsächlich unmittelbar ein Schüler des Diogenes war, ist nicht geklärt. Zweifelsfrei kannte er die Philosophie von Antisthenes und Diogenes.²⁴ Krates war mit Hipparchia verheiratet, die sich für seine Lehre sehr interessiert und deswegen seine Nähe gesucht und mit ihm die kynische Lebensweise verwirklicht haben soll. Diogenes Laertius widmet ihr ein eigenes Kapitel in seinen Aufzeichnungen und nennt sie »eine Philosophin« (*tês philosophou*).²⁵

Im Gegensatz zu Antisthenes und Diogenes dürfte Krates in seiner kynischen Praxis andere Charakterzüge an den Tag gelegt haben als seine beiden Vorgänger. Zwar vertrat auch er durchaus die grundlegenden Prinzipien der frühen Kyniker, doch »tat er dies nicht in der aggressiven und »bissigen« Art des »Hundes«, sondern in leutseliger und milder Form«.²⁶ Das alles dürfte dazu beigetragen haben, dass Krates zu Lebzeiten gemeinschaftspolitische Anerkennung gefunden hatte. Diogenes Laertius (und andere antike Autoren) nennen ihn den »Türenöffner«.²⁷ Denn Krates sollen – aufgrund seiner gutmütigen Ermahnung, der Fähigkeit zur Streitschlichtung und aufgrund der Kenntnis über die Seele des Menschen in allen ihren unterschiedlichen Facetten – die Häuser seiner Mitbürger für Diskurs und Gespräch über das gute und gelingende Leben offen gestanden haben.

Ähnlich den Anekdoten über die Begegnung zwischen Diogenes von Sinope und Alexander dem Großen wird auch Krates von Theben ein Zusammentreffen mit dem angehenden hellenistischen Weltherrscher nachgesagt. Als Alexander der Große im Zuge seiner Eroberungen und Unterwerfungen der griechischen Stadtstaaten die Polis Theben -355 in Schutt und Asche gelegt hatte, soll er Krates gefragt haben, ob er dessen Heimatstadt wiederaufbauen solle. Die Antwort des Kynikers: »Wozu das? Denn wer weiß, bald wird wieder ein anderer Alexander kommen und sie zerstören.«²⁸

23 Plutarch: *Fünf Doppelbiographien*. 1. Teil: *Alexandros und Caesar u.a.*, Düsseldorf & Zürich: Artemis & Winkler Verlag 2001, S. 14.

24 Vgl. Döring: *Die Sokratiker*, S. 297–298.

25 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen*, VI 98.

26 Döring: *Die Sokratiker*, S. 299.

27 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen*, VI 86.

28 Ebd. VI 93.

In der Emotionalisierung des Politischen setzt Krates ganz und gar auf Diogenes, der, auf die Frage aus welcher Polis er denn komme, geantwortet haben soll: »Ich bin ein Bürger der Welt (*kosmopolitês*).«²⁹ In ähnlicher Art und Weise legt nun Krates im Sinne einer programmatischen »Formulierung des kynischen Kosmopolitismus«³⁰ nach und begründet dadurch gemeinsam mit Diogenes die Ideengeschichte des kosmopolitischen Denkens: »Die ganze Erde ist mir Heimat, ist mir Stadt, und stets bereit, zu dienen mir als Aufenthalt.«³¹

4. Eine Interpretation der frühen kynischen Emotionalisierung des Politischen

Vorausgeschickt werden muss, dass die Quellenlage zu den frühen Kynikern in Summe aufgrund von verlorengegangenen Schriften, Lücken innerhalb der Tradierung selbst und in Bezug auf die Frage nach Historizität und Authentizität der Überlieferungen als problematisch anzusehen ist – dabei unter anderem auch die Erzählungen des Doxographen Diogenes Laertius. Zum einen kann – und muss – hinterfragt werden, ob sich die erzählten Begebenheiten, die aufgezeichneten Anekdoten, die sich zum Teil widersprechen oder in mehreren möglichen Varianten des »Hörensagens« ausgeführt werden, überhaupt aus historischer Perspektive in dieser Art und Weise zugetragen haben oder nicht. Zum anderen jedoch spiegeln diese Erzählungen den kynischen Zugang zu ihrer politischen Kritik und ihrer Emotionalisierung des Politischen in den Grundansätzen am deutlichsten wider, wodurch eine Auseinandersetzung mit diesen Anekdoten, eben nicht zuletzt auch aufgrund des Mangels an anderen Quellen, als unverzichtbar erscheint.

Heinrich Niehues-Pröbsting konstatiert in seiner umfassenden Auseinandersetzung mit Diogenes von Sinope und dem Kynismus, dass viele dieser bedeutsamen Anekdoten aus der Geschichtsschreibung der Philosophie im Laufe der Zeit »gleichsam wegekritisiert« wurden, »ohne anderswo einen adäquaten wissenschaftlichen Aufbewahrungsort wiedergefunden zu haben«. Die neuzeitliche kritische Geschichtsschreibung habe »ein historisch-wissenschaftliches Anathema über Anekdoten verhängt« und dabei insbesondere über jene Erzählungen, die »dem geschichtlichen Wahrheitsanspruch nicht strikt nachkommen« würden. Und dennoch spricht sich auch Niehues-Pröbsting für eine verstärkte Beachtung der Anekdoten der frühen Kyniker innerhalb der Philosophie aus: »Sie [Anm.: die Anekdoten] sind vieldeutig; sie wandeln sich in neuen Zusammenhängen und werden sinnreicher, je häufiger sie in neue Kontexte gestellt und je mehr sie zur Illustration

29 Ebd. VI 63.

30 Döring: *Die Sokratiker*, S. 301.

31 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen*, VI 98.

unterschiedlicher Gedanken und Sachverhalte zitiert werden.«³² All das spricht dafür, den antiken Anekdoten wieder mehr philosophische Relevanz zuzusprechen.

Es bleibt festzuhalten: Die Anekdoten aus der Zeit des frühen Kynismus sind zum einen – aufgrund des Mangels an anderen Überlieferungen – in der Tat unverzichtbar wie relevant und zum anderen tragen diese Erzählungen bei genauerer Betrachtung und einer umsichtigen Interpretation enormes philosophisches Potential, das für die weitere Entwicklung der politischen Philosophie durchaus bedeutsam gewesen ist.

Die vorab dargestellten Überlieferungen der frühen Kyniker, von Antisthenes, Diogenes und Krates, insbesondere anhand der gebrachten Anekdoten, verbinden sich an mindestens drei Punkten: (i) Allen ist erstens die kynische Lebensweise gemeinsam. So unter anderem eine – durchaus als ›radikal‹ zu verstehende – Reduktion der äußeren und der körperlichen Güter, die Fokussierung auf das ihrer Überzeugung nach Wesentliche im Leben des Menschen, auf die Natur, fernab von Macht, Ansehen bzw. Ruhm oder Reichtum sowie die fundamentale Betonung des Individuellen gegenüber dem Gemeinschaftlichen in allen Fragen des Politischen. (ii) Überdies erscheint zweitens der Bezug auf die Redefreiheit (und ihre ›Ausreizung‹) für den frühen Kynismus charakteristisch zu sein: eine ausgeklügelte, schlagkräftige wie pointierte Rhetorik kombiniert mit einer Form des politischen Aktivismus und damit verbunden die unmittelbare Bereitschaft, das politische Gemeinwesen in den unterschiedlichen Stadtstaaten zu provozieren und zu emotionalisieren. (iii) Sämtliche der hier bislang angeführten Anekdoten sind darüber hinaus drittens durch und durch politisch motiviert. Der Kyniker ist darum bemüht, durch sein Schauspiel vor den Augen der politischen Öffentlichkeit gemeinschaftspolitische Kritik zum Ausdruck zu bringen, die auf eine andere Art und Weise in diesen Dimensionen wohl kein Gehör finden würde. Und hinzu kommt, dass das Leben und die Rede der Kyniker aus damaliger gemeinschaftspolitischer Perspektive heraus betrachtet realpolitisch keineswegs unproblematisch – und mitunter auch gefährlich für die jeweiligen Protagonisten wie zuvor auch am Beispiel des Sokrates gezeigt – gewesen sind. An dieser Stelle angelangt empfiehlt sich eine genauere Interpretation dreier ausgewählter Anekdoten von Antisthenes von Athen, Diogenes von Sinope und Krates von Theben, womit gezeigt werden soll, wie der frühe Kynismus das Politische seiner Zeit einer Emotionalisierung unterzogen hat.

(A) Antisthenes kritisiert in zynischer Art und Weise die politische Praxis der bürgerlichen demokratischen Entscheidungsfindung durch die Abstimmung ›aller über alles‹ – wobei ›alle‹ im antiken klassischen politischen Verständnis immer in Bezug auf den freien (männlichen) Bürger zu verstehen ist. Kritik an demokratischen Entscheidungsfindungen der Gemeinschaft und an den demokratischen Ver-

32 Heinrich Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München: Suhrkamp Verlag 2016, S. 40.

fassungsformen der Stadtstaaten findet sich in der politischen Geschichte der griechischen Antike immer wieder, so auch bei Platon und bei Aristoteles, die beide die Demokratie als »entartete Verfassung« angesehen haben.³³ Doch das Brüskieren des Abstimmungsvorgangs selbst als eine sinnlose Ersatzhandlung aufgrund von Inkompetenz, Kurzsichtigkeit und Unwissen mit der Aufforderung dazu, doch durch demokratische Abstimmung einfach Esel zu Pferden zu erklären, ist an zynisch-emotionaler Intensität kaum zu übertreffen. Und die spöttische Übertragung dieses Bildes von Esel und Pferd auf die demokratische Abstimmung der Bürgerschaft über die Heerführer durch die Volksversammlung unternimmt Antisthenes gleich selbst.

(B) Diogenes stellt mit seinem Verhalten gegenüber Alexander dem Großen in der Polis Korinth unmissverständlich die Bedeutung von Macht, Herrschaft und Weltreichsgedanken für das gute und gelingende Leben des einzelnen Menschen kategorisch in Frage. Für ein an kynischen Werten orientiertes Leben ist keine übermäßig aktive Politik, geschweige denn eine Form von Weltpolitik, unmittelbar notwendig. Im Gegenteil: Vielmehr liegt die konkrete Lebensführung und -gestaltung im Ermessen des Einzelnen, in dessen individueller Autarkie und Autonomie. Kurz gesagt: Das, was Diogenes für sein Leben tatsächlich braucht, kann ihm kein politischer Herrscher geben. Und ein angehender Weltherrscher wie Alexander ist vermutlich auch weder in Kenntnis noch im Besitz dessen, was ein solches (kynisches) Leben letztendlich ausmacht. Die Politik möge also dem Diogenes doch bitte aus den Augen gehen – denn die Natur (in dem Bild der Sonne, die Alexander der Große dem Diogenes von Sinope durch seine Präsenz verstellt), ist der einzig wahre Orientierungspunkt und die einzig wahre relevante Ordnung für das Leben des Kynikers.

(C) Krates kreierte auf der Grundlage des Diogenes, der sich als »Bürger der Welt« (als *kosmopolitês*) bezeichnet hatte, einen weiteren Vorboten einer antiken kosmopolitischen Anthropologie. Charakteristisch hierfür ist nicht, dass diese neue Anthropologie den Menschen zur Gänze aus der politischen Gemeinschaft der Polis herausstellt, sondern den Kosmos als Polis hinzustellen. Der Mensch sei demnach in erster Linie ein Bürger der Welt. In diesem rudimentären kynischen Kosmopolitismus lässt sich eine dreifache Provokation herauslesen, die mit Sicherheit zu einer weiteren Emotionalisierung des Politischen beigetragen hat. Die erste Provokation ist, dass sich der Kyniker nicht als festen Bestandteil einer existenten politischen Gemeinschaft einer konkreten Polis sieht. Das scheint einem gemeinschaftspolitischen Affront gleichzukommen, zumal alle, Männer, Frauen und Kinder sowie selbst Unfreie – auch ohne politische Rechte –, Teile der Polis, wenn auch keine

33 Vgl. u.a. Platon: *Der Staat (Politeia)*, Stuttgart: Reclam Verlag 2001, VIII 10 und Aristoteles: *Politik*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2003, IV 4-6.

freien Bürger und somit von der politischen Partizipation ausgeschlossen, gewesen sind. Die zweite Provokation kann darin gesehen werden, dass der Kyniker stattdessen den Kosmos als seine Polis betrachtet. Damit wird abermals zum Ausdruck gebracht, dass die unmittelbare Politik der politischen Gemeinschaft keine direkte Bedeutung für ein asketisches, tugendhaftes und autonom-autarkes Leben hat. Die dritte Provokation liegt nun letztendlich darin, dass sich der Kyniker in seiner individuellen Lebensführung nicht von dem Politischen zur Gänze vereinnahmen lässt und in weiterer Konsequenz auch keine Vorschriften für das Leben durch das gesetzte Recht, den *Nomos*, akzeptiert, sondern einzig und allein den *Nomos* der Kosmopolis anerkennt.

Somit lässt sich anhand dieser drei frühen Kyniker die zynische Emotionalisierung des Politischen in drei Elementen ausmachen: erstens in einer Kritik an überregulierten politischen Systemen und Prozessen inklusive an allen möglichen Begleiterscheinungen (Korruption, Machtmonopole, Betrug etc.). Zweitens in der Kritik an der Überbewertung der Bedeutung des Politischen für das unmittelbare Leben des einzelnen Menschen und drittens in der Überwindung der anthropologischen, ethischen wie politischen einengenden Grenzen der Polismauern der Klassik – auf dem Weg hin zu einer kosmopolitischen Anthropologie.

5. Das Verhältnis der frühen Kyniker zur Politik

Im frühen Kynismus zeichnet sich ein neues Politikverständnis ab, das in Summe betrachtet für die Philosophie im Hellenismus charakteristisch ist, also von Alexander dem Großen (-356) bis zum ersten römischen Kaiser Augustus (14) und insbesondere im Gegensatz zur Philosophie der Klassik (allen voran Sokrates, Platon und Aristoteles), andere Wege des Politischen geht. Gegenüber dem Kollektiv der politischen Gemeinschaft, der *politikê koinonia*, wird nun in den philosophischen hellenistischen Schulen im stärkeren Ausmaß das Individuum betrachtet und hervorgehoben, größtenteils losgelöst von der Politik der Polis, die zu dieser Zeit den Höhepunkt ihrer Entwicklung bereits hinter sich hatte. Das Interesse an der »privaten Lebensführung« erhält den »Vorrang vor der Politik«. »Der große Konflikt des Sokrates, dass er Philosoph und Bürger in einem sein wollte, hat sich für die Philosophen des Hellenismus gelöst. Sie sind in erster Linie Philosophen, Bürger dagegen nur noch, wenn es sich denn nicht vermeiden lässt und das eigentlich philosophische Lebensziel ansonsten gefährdet ist.«³⁴ Somit machen sich in der philosophiehistorischen Phase des Hellenismus Formen des Individualismus und der Apolitie gegenüber dem politischen Kollektiv und der totalen politischen Par-

34 Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, S. 276.

tizipation des Bürgers der Klassik bemerkbar, wobei die frühen Kyniker zu diesem Paradigmenwechsel durchaus das Ihre beigetragen haben.

Die dringlichste Frage lautet nun, ob der Kyniker den Rahmen der politischen Gemeinschaft der Polis allgemeingültig auflösen oder individuell verlassen will. Für den Kyniker steht jedoch keine radikale Auflösung des politischen Bewusstseins des Menschen und keine absolute Flucht aus dem Politischen im Fokus, zumal, davon sind auch die Kyniker überzeugt, politische Partizipation (über-)lebenswichtig ist. Und das, obwohl viele Kyniker empfehlen, zur Politik im engeren Sinne Distanz zu halten. Antisthenes auf die Frage: »Wie soll man sich zur Politik verhalten?« »Wie zum Feuer: nicht zu nahe herantreten, damit man nicht anbrennt; nicht zu ferne bleiben, um nicht zu frieren.«³⁵

Der politische Aktionismus der Kyniker, in Kombination mit der bewussten Emotionalisierung des Gemeinwesens bis hin zum markanten, phasenweise auch durchaus derben Zynismus, ist für den Kyniker Methode. Das Ziel ist die Notwendigkeit der Relativierung des Verständnisses des Politischen, jedoch nicht die Auflösung des politischen Bewusstseins selbst. Unverzichtbar für den politischen Aktivismus ist dabei die Direktheit der Sprache, ohne die das kynische ›Happening‹ nur halb so interessant wäre. Diogenes: »Gefragt, was unter den Menschen das Schönste sei, antwortete: »das freie Wort (*parrhêsia*)«.³⁶

Im kynischen Verständnis ist der Mensch für den Großteil des guten und gelingenden Lebens selbst verantwortlich, somit nicht das Politische und nicht die politische Gemeinschaft. Und Philosophie und Tugendhaftigkeit stehen über dem Politischen, auch im engeren Sinne über dem Politischen im Verständnis des gesetzten *Nomos*, den Gesetzen der Polis. Krates: »(An die Schüler): Das Gesetz ist gut, aber es steht nicht über der Philosophie. Es zwingt uns, kein Unrecht zu tun; sie aber lehrt uns dies. So wie es weniger gut ist, etwas unter Zwang zu tun statt freiwillig, im selben Maß ist auch das Gesetz weniger gut als die Philosophie. Darum beschäftigt euch mit der Philosophie und lasst die Politik, denn es ist besser, das zu verstehen, wodurch die Menschen lernen, kein Unrecht zu tun, als das, wodurch sie gezwungen werden.«³⁷

6. Exkurs: Das kynische ›Happening‹ in einem anachronistischen Vergleich

Der politische Aktionismus der Kyniker ist pointiert und schlagkräftig, wie es sich anhand des Diogenes von Sinope in zwei weiteren Anekdoten (in aller Kürze) zei-

35 Nestle: *Die Sokratiker*, S. 84/44.

36 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen*, VI 69.

37 Luck: *Die Weisheit der Hunde*, S. 211/585 (Hercher: *Epistolographi Graeci*, 5).

gen lässt: (i) Als der Rhetor Anaximenes eine Disputation abhielt, machte sich Diogenes durch das plötzliche Emporheben eines Salzfisches bemerkbar, wodurch er die Aufmerksamkeit des Auditoriums auf sich zog. Der Rhetor zeigte sich davon alles andere als begeistert und soll sich über das Verhalten des Diogenes beschwert haben. Worauf hin dieser gesagt haben soll: »Ein elender Salzfisch für einen Obo-lus hat genügt, der Disputation des Anaximenes ein Ende zu setzen.«³⁸ (ii) Und Diogenes Laertius hält einen weiteren kynischen Aktionismus des Diogenes von Sinope fest: »Ins Theater ging er, wenn die andern ihm daraus entgegenströmten, und, nach dem Grunde gefragt, sagte er: »So halte ich es grundsätzlich in meiner ganzen Lebensführung.«³⁹

An dieser Stelle ein – zumindest experimentell erlaubter – anachronistischer Vergleich zwischen Antike und Gegenwart: Das kynische ›Happening‹, ganz gleich ob in Form eines Salzfisches, im Theater o. ä. war zum einen eine einmalige Sache, die nur den unmittelbar Beteiligten bekannt gewesen ist und zum anderen als Anek-dote, Legende – auch als ›Märchen‹ – weitergetragen und später sehr vereinzelt niedergeschrieben wurde. Die gesellschaftspolitischen Emotionsräume der Gegen-wart hingegen erscheinen in den meisten Fällen in multimedialer Begleitung. Und hinzu kommt, dass viele dieser politischen Emotionalisierungen aktuell in ›digi-talen Dokumentationszentren‹ archiviert werden. Diese politisch emotionalisierten digitalen Räume lassen sich nicht oder kaum mehr auflösen bzw. nur selten in ihrer Bedeutung relativieren.

Die kynische ›Performance‹, z.B. auf der Agora hingegen kam und ging, oh-ne Ton- und Bildaufzeichnung, ganz zu schweigen von einem Posting in diversen ›Social Media‹-Kanälen. Diese Digitalisierung von Emotionen erlaubt jedoch nicht nur eine Dokumentation, sondern kann aus jedem Winkel der Welt kommentiert und diskutiert werden. Durch Digitalität und Datenspeicherung ist es nunmehr möglich, sich – weltweit – in unterschiedlichsten gesellschaftspolitischen Emoti-onsräumen zu bewegen und sich dabei auch emotionalisieren zu lassen oder selbst zu emotionalisieren. Unter anderem über Dinge oder Ereignisse, die einen selbst vielleicht gar nicht betreffen. Und in den meisten Fällen ist es aus globaler Perspek-tive kaum bis gar nicht abschätzbar, ob der Anlass der Ursprungsemotionalisierung der Wahrheit entspricht oder aber vielleicht auch nicht.

7. Fazit und Würdigung

Festgehalten werden kann: Der Kyniker – wie auch die Kynikerin, so z.B. die ge-nannte Hipparchia – emotionalisiert durch Lebensweise, Philosophie, Politik- und

38 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen*, VI 57.

39 Ebd. VI 64.

Gemeinschaftsverständnis. Sie tadeln die politische Gemeinschaft und konterkarieren durch Aktionismus und freie Rede die politische Praxis sowie den von ihnen oftmals angeprangerten scheinmoralischen Charakter der handelnden politischen Akteure innerhalb der Stadtstaaten. Ähnlich wie es Sokrates bereits getan hatte, jedoch in einer anderen Tonalität, Schärfe und insbesondere mit einem anderen Ziel. Sokrates wollte die politische Gemeinschaft zu einer tugendhaften, ethisch als auch politisch besseren Polis machen und so die politische Gemeinschaft Athens in ihrem inneren Zusammenhalt und Selbstverständnis stärken. Die Kyniker hingegen bemühen sich um einen Perspektivenwechsel des Individuums, das die Politik und das Politische nicht (mehr) als oberste Priorität im Leben betrachtet. Dennoch verlassen die Kyniker nie gänzlich die Gemeinschaft. Im Gegenteil. Der emotionalisierende Zynismus gegenüber dem Politischen vollzieht sich in ihrer Mitte.

Aufgrund dessen kann es nicht damit getan sein, die frühen Kyniker in ihrer Gesamtbetrachtung als sozial- und gemeinschaftspolitische Aussteiger zu sehen, die sich ausschließlich um sich selbst kümmern und die politische Gemeinschaft zur Gänze ablehnen würden. Vielmehr ist der Kyniker um eine Relativierung der Bedeutung des Politischen in Bezug auf die individuelle Lebensführung des Menschen bemüht. Er fordert personale Autarkie und politische Autonomie im Verständnis einer großen politischen Freiheit, die es dem Menschen möglich machen soll, ein Leben gemäß der kynischen Lehre zu führen und selbst Entscheidungen über die eigene Lebensführung zu treffen. Und diese Autonomie, die Selbstgesetzgebung des Individuums, impliziert, dass der Einzelne das politische Ganze nicht zur Gänze für das eigene tugendhafte, gute und gelingende Leben verantwortlich machen kann und soll. Denn hierfür steht der Mensch in erster Linie selbst in der Pflicht. Die Politik könne dazu nur einen äußerst dünnen Rahmen schaffen, nicht mehr – und mehr sei auch gar nicht notwendig.

All diesen Relativierungen des Politischen zum Trotz, die durch eine Emotionalisierung eingeleitet werden sollen, führt der Kyniker eine neue politische Dimension ein, zumindest dem Begriff nach: nämlich den Kosmos als Polis aller Menschen. Innerhalb der Forschung wird diese geistesgeschichtliche Entwicklung konträr beurteilt. Heinrich Niehues-Pröbsting führt aus, dass die frühen kynischen Ansätze des Kosmopolitismus sich nicht mit den modernen Ideen kosmopolitischer Konzepte vergleichen lassen würden.⁴⁰ Henning Ottmann ist der Ansicht, dass das Ergebnis des permanenten Strebens der Kyniker nach individueller Autarkie und Autonomie mit politischen und sozialen Bindungsverlusten verbunden sei und »der größte Verlust sei der der Heimat und der Heimatstadt«.⁴¹ Julian Nida-Rümelin spricht von kynischen Vorläufern im Hinblick auf eine »umfassende kosmopolitische Konzeption«, die »aber offenbar eher gegen einen engstirnigen

40 Vgl. Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes*, S. 188-189.

41 Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, S. 285.

Polis-Patriotismus Stellung nahmen, um die Einheit des Hellenentums zu bekräftigen«. ⁴²

Der rudimentäre Ansatz des kynischen Kosmopolitismus sollte jedoch nicht lediglich als eine Flucht nach vorne oder als Ausdruck des Strebens nach einem hellenisch-politischen Einigungsprogramm interpretiert werden. Denn im Vordergrund steht vielmehr das Bewusstsein und die (Lebens-)Einstellung darüber, dass Leben und Denken des Menschen nicht auf die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft reduziert werden kann. Und dass die Gesetze der Polis durch den Menschen nicht über den Gesetzen der Natur und des Kosmos stehen. Darüber hinaus klingt insbesondere bei Diogenes an, dass es für das asketische, tugendhafte und autonome Leben nicht zwingend einer realpolitischen Staatszugehörigkeit bedarf. Vermutlich ist die Zielscheibe der Kyniker in der Tat der engstirnige Polis-Patriotismus der damaligen Zeit gewesen, getroffen wurden jedoch alle politischen Institutionen und jedwede (menschliche) politische Ordnung oder Herrschaft, ganz gleich welcher Kultur oder Region zugehörig. Denn für alle Menschen ist der Kosmos gleich.

Deshalb ist der kynische Kosmopolitismus erstens durchaus als Vorläufer – wenn auch in der Tat unter anderen Vorzeichen – des modernen Kosmopolitismus zu verstehen (contra Niehues-Pröbsting); zweitens ist dieser deutlich offener und vorausschauender, vielleicht auch visionärer auszulegen, und kann daher nicht als das Ergebnis eines (sozial-)politischen Verlustes (contra Ottmann) verstanden werden; drittens kommt hinzu, dass diese kosmopolitische Anthropologie nicht allein auf den Versuch der Entwicklung eines Panhellenentums (contra Nida-Rümelin) beschränkt werden kann, zumal im kynischen Verständnis unter der Sonne alle Menschen gleich sind – so auch ein Kyniker wie Diogenes von Sinope und ein Weltherrscher wie Alexander der Große.

Die Ungeheuerlichkeit den Kosmos als notwendige Polis des Menschen zu betrachten, ist die herausragendste zynisch-politisch-emotionalisierte Leistung der frühen griechischen Kyniker und bereitet, obgleich des ihr immanenten Zynismus in den diversen Aussagen und Anekdoten, eine neue Anthropologie vor: Der Mensch ist Bürger der Welt von Natur aus, nicht durch das gesetzte Recht. Und dieser Zugang setzt die ersten Mosaiksteine auf dem Weg zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.

Der Kyniker emotionalisiert. Er tadelt zum einen die politische Gemeinschaft in ihrem politischen Selbstverständnis und zum anderen konterkariert er durch Aktionismus und freie Rede die politische Praxis. Und dennoch fällt der Kyniker nie zur Gänze aus der politischen Gemeinschaft heraus. Er sucht Distanz. Dafür emotionalisiert er in erster Instanz, um in zweiter Instanz politisch abzukühlen. Das

42 Julian Nida-Rümelin: »Zur Philosophie des Kosmopolitismus«, in: *Zeitschrift für internationale Beziehungen* (2/2006), S. 227.

alles mit dem vorrangigen Ziel, die Bedeutung des Politischen für das Leben des Einzelnen in Autarkie und Autonomie, in Selbstgenügsamkeit und Selbstbestimmung, dabei aber dennoch weiterhin in Gemeinschaft, um im gemeinschaftspolitischen Verständnis nicht als ›individualisiertes Individuum‹ zu ›erfrieren‹, einer Relevanzrelativierung für das eigene Leben zuzuführen, die für die spätere Philosophie im Hellenismus wie auch – mit weiteren Adaptionen – in der Philosophie der Aufklärung der Neuzeit weiter verfolgt werden wird.

