

Prof. Dr. Michael Bordt SJ: Vorlesung Philosophiegeschichte des Altertums

Wintersemester 2012 / 2013

Inhaltsverzeichnis

| | | |
|-------|--|-----|
| 1 | Der Antike Begriff der Seele..... | 3 |
| 1.1 | Einleitung..... | 3 |
| 1.2 | Homers Auffassung von der Seele..... | 6 |
| 1.3 | Sokrates..... | 12 |
| 2 | Sokrates‘ Philosophie..... | 16 |
| 2.1 | Praktische Philosophie..... | 16 |
| 2.2 | Die Leugnung von Wissen bzw. Weisheit..... | 16 |
| 2.3 | Sokrates über die Seele..... | 20 |
| 3 | Platon..... | 31 |
| 3.1 | Einführende Gedanken zu Platon..... | 31 |
| 3.1.1 | Beweist Platon im <i>Phaidon</i> die Unsterblichkeit der Seele?..... | 31 |
| 3.1.2 | Platons <i>Euthyphron</i> und die Einführung der Rede von der Idee..... | 32 |
| 3.2 | Platons <i>Phaidon</i> | 37 |
| 3.2.1 | Aufbau des Dialoges..... | 37 |
| 3.2.2 | Pythagoras und die Pythagoreer..... | 38 |
| 3.2.3 | Die Hoffnung auf Unsterblichkeit im zweiten Rahmen..... | 40 |
| 3.2.4 | Die Anamnesisannahme in der philosophischen Untersuchung: Apriorische Begriffe..... | 42 |
| 3.2.5 | Die Widerlegung des Einwandes von Simmias: Die Seele als Harmonie (Epiphänomenalismus)..... | 43 |
| 3.3 | Platons <i>Symposion</i> | 50 |
| 3.3.1 | Die Komplimentarität von Phaidon und Symposion..... | 50 |
| 3.3.2 | Das Thema: Reden auf den Eros..... | 50 |
| 3.3.3 | Die Rede des Sokrates: Diotimarede..... | 50 |
| 3.3.4 | Sokrates Kritik an Agathon..... | 50 |
| 3.3.5 | Der Anfang der Diotimarede..... | 52 |
| 3.3.6 | Der Eros als Bild für die Seele / Verbindung von Motivation und Unsterblichkeit..... | 52 |
| 3.3.7 | Die Gliederung der Diotima-rede..... | 53 |
| 3.4 | Platons <i>Politeia</i> | 65 |
| 3.4.1 | Einleitung..... | 65 |
| 3.4.2 | Der Aufbau der <i>Politeia</i> | 66 |
| 3.4.3 | Die Unterscheidung der drei Seelenteile und die Bestimmung der Gerechtigkeit..... | 71 |
| 3.4.4 | Die drei Beweise für das Glück des Gerechten in <i>Politeia</i> IX..... | 78 |
| 3.5 | Platons ‚ <i>Timaios</i> ‘..... | 87 |
| 4 | Aristoteles <i>De anima</i> | 97 |
| 5 | Plotin..... | 107 |

1 Der Antike Begriff der Seele

1.1 Einleitung

Wir wollen uns in dieser Vorlesung über die Philosophie der Antike mit der Seele beschäftigen, d.h. mit den verschiedenen philosophischen Auffassungen darüber, was die Seele ist. Ich möchte damit beginnen, Ihnen zu erklären, warum ich mich überhaupt mit diesem Thema befassen werde und warum ich es für wichtig halte, dass man sich heute damit befasst. Ich verstehe meine Aufgabe, Ihnen Philosophiegeschichte der Antike beizubringen, nicht als Aufgabe, Ihnen ein philosophiegeschichtliches Wissen zu vermitteln, sondern als Aufgabe, Sie mit einer bestimmten Art und Weise, über das Leben und die Welt nachzudenken, vertraut zu machen, die ich aus philosophisch-systematischen Gründen heute für relevant und wichtig halte. Für relevant, weil vieles, was in der Antike entwickelt worden ist, später in Vergessenheit geraten ist, und zwar gerade die Dinge, die vielleicht die wichtigsten Fragen überhaupt betreffen: Die Frage nämlich, wie man leben soll und was es überhaupt heißen kann zu fragen, wie man leben *soll*. Deswegen ist die Antike heute relevant. Und wichtig ist sie, weil in der Antike Positionen entwickelt werden, die sich nicht unmittelbar in unsere heutige philosophische Terminologie und denkerische Landschaft übersetzen lassen und damit eine vielleicht heilsame Korrektur an Verengungen von Fragestellungen vornehmen kann, die uns heutige systematische Philosophie etwas kritischer sehen lässt. Für beide Aspekte, den der Relevanz und den der Wichtigkeit, sind die philosophischen Überlegungen zur Seele besonders spannend.

Ich beginne mit der Wichtigkeit. Kaum ein anderes Thema ist in der analytischen Philosophie in den letzten Jahrzehnten so sehr diskutiert worden und wird nach wie vor diskutiert wie das sogenannte Leib-Seele Problem. Was hat es damit auf sich?

Nun, wenn wir über uns selbst oder auch über das, was es heißt, ein Menschen zu sein, nachdenken, dann ist *eine* der zunächst einmal naheliegenden Überlegungen die, dass wir Wesen sind, die einen Körper und eine Seele haben. Mir kommt es hier nicht auf die Terminologie an - Sie können auch vom Leib anstatt vom Körper sprechen oder vom Bewusstsein statt von der Seele - das ist jetzt für unseren Zusammenhang egal. Wir Menschen haben etwas gemeinsam mit materiellen Körpern: Wir haben ein Gewicht, eine Ausdehnung im Raum, eine Ausdehnung in der Zeit, wir bestehen aus Atomen. Das ist aber nicht alles, denn wir unterscheiden uns auch von anderen materiellen Körpern. Wir können denken. Wir können fühlen. Wir machen Erfahrungen, erleben etwas. All das kann eine Tafel nicht. Pflanzen können es vielleicht zu einem kleinen Teil, Tiere vielleicht zu einem größeren Teil, höherentwickelte Tiere sicherlich besser als Bakterien, absolute Prinzipien oder Gottheiten vielleicht noch viel mehr als wir selbst - aber unser Alltagsverständnis ist doch erst einmal so, dass wir eben nicht nur einen Körper haben, sondern uns eben auch dadurch auszeichnen, dass wir denken, Gefühle haben, verstehen können usw.

Diejenigen Philosophen, die mit dem Leib-Seele Problem beschäftigt sind, diskutieren nun die Probleme, die mit einer Antwort auf die Frage verbunden sind, wie denn nun genau der Geist, die Seele oder das Bewusstsein mit dem Körper, mit unserer materiellen Existenz zusammenhängt. Es gibt beispielsweise die sicher nicht unplausible Sicht, dass unser Geist von unserem Körper abhängt. Wie wir denken können hängt auch von unserer körperlichen Konstitution ab. Unser Bewusstsein hört ebenso auf zu existieren, wenn wir aufhören zu leben, wenn also unser Körper zu Grunde geht. Wie aber soll

man diese Abhängigkeit genau fassen? Eine Spielart, die es in mehreren Varianten gibt, ist der Reduktionismus. Der Reduktionist behauptet, was es eigentlich gibt, ist die Materie. Der Geist ist nur ein Epiphänomen der Materie - sobald bestimmte Materie eben genügend komplex ist, entsteht automatisch Geist und wenn die Materie dann an Komplexität verliert, dann schwindet auch der Geist. Es gibt den Reduktionismus auch in einer anderen, steileren Variante: Was es eigentlich gibt, ist der Geist, und die Materie ist ein Produkt des Geistes, wird vom Geist hervorgebracht. In einer interessanten Spielart wird versucht zu zeigen, dass der Geist, die Seele, zumindest prinzipiell unabhängig von dem Körper ist. Der Geist existiert unabhängig vom Körper und geht nicht zu Grunde, wenn der Körper zu Grunde geht. Es ist zwar im Normalfall so, dass geistiges Leben an neuronale Strukturen gebunden ist, dieser Zusammenhang ist aber nicht notwendig. Der Geist kann auch ohne Körper existieren. Es gibt noch viele andere Spielarten der Theorie, aber wichtig ist immer, dass es im Grunde ein einziges Prinzip gibt, Materie oder Geist, auf das alles zurückgeführt wird. Man nennt diese Theorien deswegen auch monistisch, von *monos*, eins.

Diejenige philosophische Position, die betont, dass Geist und Körper zwei kategorial verschiedene Entitäten sind, nennt man dualistisch - eben weil zwei Prinzipien angenommen werden, der Geist und die Materie. Ein Problem des Dualismus besteht immer darin, wie denn nun zwei Dinge, die ganz verschieden sind, aufeinander einwirken können, denn dass der Geist auf die Materie einwirken kann, ist klar: Wenn wir einen Arm heben *wollen* (das ist etwas Geistiges), dann heben wir den Arm (das ist etwas Materielles). Philosophiegeschichtlich beziehen sich die Philosophen meistens auf Descartes, der eine solche dualistische Philosophie vertreten hat. Er hat übrigens angenommen, die Zirbeldrüse sei so eine Gelenkstelle zwischen Geist und Körper. Der Sache nach ist der Dualismus allerdings viel älter und geht auf Platon zurück. Platons *Phaidon*, mit dem wir uns beschäftigen werden, ist die Grundleitungsschrift des Dualismus. Viele Interpreten verstehen Platons gesamte Philosophie deswegen auch dualistisch. Wir werden anhand des *Symposium* sehen, dass die Sache so einfach nicht ist.

Nun ist es aber nicht nur so, dass man sich für Antike Theorien der Seele interessiert, weil sich bei Platon das erste Mal der Dualismus findet. Es gibt noch einen anderen Grund, der nicht mit Platon, sondern mit Aristoteles zu tun hat. Seit etwa 15 Jahren gibt es eine interessante und zunehmend differenziert geführte Diskussion über die Philosophie der Seele von Aristoteles. Es gibt immer mehr Interpreten der Antiken Philosophie, die der Auffassung sind, dass Aristoteles eine interessante Alternative zu sämtlichen Konzeptionen, die heute in der Leib-Seele-Diskussion vertreten werden, erarbeitet hat. Was dabei besonders interessant ist, ist die Tatsache, dass sich Aristoteles hier gegen Platon richtet, d.h. eine dezidiert anti-dualistische Position einnimmt, ohne allerdings dabei zum Reduktionisten zu werden. Die Aristotelische Seelenlehre erscheint hier als attraktive theoretische Alternative, die uns aus den Aporien der Leib-Seele Diskussion herausführen soll, weil die Leib-Seele Diskussion auf falschen Voraussetzungen beruht, die sich so bei Aristoteles eben nicht finden.

Der andere Grund, Antike Theorien der Seele studieren zu wollen, die Relevanz, hängt damit zusammen, dass wir in der Antiken Philosophie unter dem Stichwort der Seele eine sehr differenzierte Theorie über das, was wir als das innere Leben eines Menschen fassen könnten, finden. Vor allem im Kontext von Platons Auffassungen über die Seele finden wir Auffassungen über innere Konflikte oder über grundlegende Motivationen, die mit unserem Menschsein gegeben sind, die auch heute noch hochinteressant sind. Dieser Punkt wird, wenn wir uns mit Sokrates, aber auch, wenn wir uns mit der

Politeia beschäftigen werden, so offensichtlich, dass ich hier nichts weiter darüber sagen möchte.

Ich möchte aber in der Vorlesung nicht so vorgehen, dass ich die Antiken Theorien auf dem Hintergrund der modernen Fragestellung entwickle. Dadurch wären wir in der Gefahr, bereits durch die Wahl eines bestimmten Begriffsrahmens der Rekonstruktion, nämlich der heutigen philosophischen Debatte, das, was relevant und wichtig in der Antiken Philosophie ist, von vornherein zu verfehlen. Ich glaube, dass das, was die Beschäftigung mit der Antiken Philosophie so spannend macht, unter anderem darin besteht, dass das Begriffssystem, das griechische Philosophen gebrauchen um über die philosophischen Themen nachzudenken, sich von unserem Begriffssystem unterscheidet. Und diese Besonderheit wird nur dann deutlich, wenn wir nicht von Anfang an den Fehler machen, mit unseren heutigen Unterscheidungen an die philosophische Diskussion der Antike heranzugehen.

Ich möchte in der Vorlesung heute zwei Themen mit Ihnen behandeln. Zum einen möchte ich ein paar Worte über die Entwicklung des Begriffs der Seele von den Anfängen bis Sokrates sagen, zum anderen möchte ich Ihnen Sokrates vorstellen und die Probleme, die damit verbunden sind, überhaupt etwas Gesichertes über Sokrates sagen zu können. Nächsten Montag werden wir dann Sokrates' Auffassung von der Seele kennen lernen.

1.2 Homers Auffassung von der Seele

Das Wort für Seele, ψυχή (*psychē*), leitet sich etymologisch vom Verb ψύχω (*psychō*) ab. Das Verb bedeutet „(zur Abkühlung) blasen“ oder auch „hauchen“. Es gibt schon bei Homer das vom Verb abgeleitete Substantiv *psychos*, das ‚Kälte‘ bedeutet, vor allem im Sinne einer kühlen, im Menschen wohnenden Lebenskraft, deren Vorhandensein sich im Atem dokumentiert. Die ψυχή ist dabei kein Wort, das Homer für das innere Leben eines Menschen benutzen würde. Es bezeichnet die Lebenskraft, die sich im Atem zeigt. Dahinter steht folgende, ganz plausible Überlegung: Wer lebt, der atmet. Wer gestorben ist, atmet nicht mehr.

Der Ausdruck *psychē* steht allerdings nicht ganz allgemein für Lebenskraft, die sich beim Atmen zeigt, sondern wird in einem ganz bestimmten Kontext eingeführt, und das ist für die Überlegungen, die uns über die Seele beschäftigen werden, wichtig. Es ist der Kontext des Todes. Die Seele ist das, was den Menschen im biologischen Sinn verlässt, wenn er stirbt. Zwei Dinge sind hier wichtig. Erstens ist die Seele das, was *den Menschen* verlässt. Die Seele gibt es ursprünglich nur vom Menschen. Wir werden ein paar Jahrhunderte später auf ganz andere und weitergehende Überlegungen treffen: Nicht nur der Mensch, sondern auch Tiere und Pflanzen, ja sogar Magnetsteine und das Universum als Ganzes haben eine Seele. Das alles findet sich bei Homer noch nicht. Zweitens findet sich bei Homer noch kein Wortgebrauch, der irgendwie auf das Innere des Menschen Bezug nimmt.

Schauen wir uns den Kontext des Todes noch ein wenig genauer an. In der *Ilias* und *Odyssee* findet sich folgende Vorstellung über den Tod und das Leben nach dem Tod. Wenn der Mensch stirbt (oder wenn er ohnmächtig wird), verlässt seine *psychē* den Menschen auf zweierlei Art und Weise:

- a) Die *psychē* verlässt den Menschen durch den Mund (*Il.* 9.408f.):
Aber des Menschen ψυχή kehrt niemals wieder, sobald er
Über die Lippen geflohn, nie wird er gefasst oder erbeutet.
- b) Die *psychē* verlässt den Menschen durch Wunden (*Il.* 14.518f.):
Die ψυχή flog aus der offenen Wunde
Eilend heraus, und Dunkel des Todes umfing ihm die Augen.

Man kann auf frühen Vasenbildern, die uns aus der Antike erhalten sind, manchmal sehen, wie die Seele wie ein kleines Männchen dem Sterbenden entweicht. Dabei ist die Seele zunächst ortlos, und erst dann, wenn der Mensch beerdigt worden ist, ist seine ψυχή frei, zum Hades zu fliegen und dort das Leben als *eidolon*, als Schattenbild, zu fristen. Im Hades selbst leben die Seelen der Toten ewig weiter. Sie sterben zwar nicht, aber sie leben auch nicht in vollem Bewusstsein. Sie leben ein Leben im Schattenreich. Im neunten Buch der *Odyssee* ist sehr schön beschrieben, wie Odysseus mit den Seelen im Hades Kontakt aufnehmen möchte. Dazu muss er Blut in die Erde gießen. Durch das Blut erhalten die Seelen Bewusstsein und können von Odysseus befragt werden. Sie sehen hier noch einmal sehr schön, dass *psychē* nicht bedeutet, Bewusstsein zu haben. Die Seelen sind eher wie Schatten der Lebenden. Man kann zwar identifizieren, welcher Schatten zu welcher Person gehört, aber die Schatten sind ohne eigentliches Bewusstsein. Das Leben im Hades ist alles andere als erstrebenswert.

Ich möchte Sie hier schon auf einen Punkt aufmerksam machen, der häufig zu Missverständnissen in Bezug auf die griechische Auffassung von der Seele geführt hat. Da wir in einer durch das

Christentum beeinflussten Kultur leben, assoziieren wir schnell, dass dann, wenn von dem Leben der Seele nach dem Tod die Rede ist, irgendwie ein religiöser Hintergrund gegeben sein muss. Solche Überlegungen sind der Antike zumindest in der klassischen Zeit ganz fremd. Dass mit dem Tod irgendetwas von uns weiterlebt, dass die Lebenskraft nicht einfach zu existieren aufhört sondern irgendwo weiter existieren muss, ist den Griechen zunächst mehr oder weniger selbstverständlich. Dass die Seele nach dem Tod weiterexistiert, ist oft unhinterfragt. Oft, nicht immer, und wenn wir zu Platons *Phaidon* kommen werden, dann werden wir sehen, dass auch die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele zum Problem geworden ist. Das Problem wird aber nicht dadurch gelöst, dass ein Gott eingreift, sondern dadurch, dass man besser und tiefer versteht, was die Natur der Seele selbst ist und warum aus der Natur der Seele dann deren Unsterblichkeit folgt. Was sich also ändert, sind Überlegungen darüber, was die Seele ist. Damit ändern sich dann auch Überlegungen darüber, in welcher Form die Seele nach dem Tod weiterexistiert.

Wenn wir ganz grob skizzieren wollten, welche Entwicklungslinien es in Bezug auf die Seele bis hin zu Sokrates gibt, dann lassen sich zwei solcher Linien ziehen. Keine dieser Linien lässt sich aber so klar ziehen, wie man es gerne täte, weil uns schlicht und einfach Texte, Zeugnisse fehlen, die die Entwicklungen deutlich machen könnten. Wir werden bei Platon eine sehr differenzierte Theorie der Seele finden, und wir können nur in Ansätzen zeigen, wie sich der Begriff der Seele von Homer her wohl entwickelt haben mag, bis wir dann bei Platon einen so gefüllten Begriff der Seele finden.

Die erste, ganz deutlich fassbare Entwicklung ist die, dass sich die Auffassungen darüber, wie das Leben im Jenseits ist, zunehmend aufhellen. Wenn wir zu Platon kommen, dann sehen wir, dass es nicht nur die Auffassung gibt, unsere Seele lebt als Schatten ein trübes, bewusstloses Leben im Hades, sondern dass es demgegenüber viel hoffnungsvollere Vorstellungen gibt.

Derartige hoffnungsvollere Jenseitsbilder werden schon bei Homer angedeutet. Es gibt bereits bei Homer die Vorstellung vom Elysium als dem Ort, zu dem besondere Heroen entrückt werden. So zum Beispiel Menelaos:

Od 4.561-568:

Dir aber, Götterkind Menelaos, beschieden die Götter
Nicht in Argos [...] zu sterben, dein Schicksal
Dort zu erfüllen. Es schicken dich einst die unsterblichen Götter
Weit, bis ans Ende der Welt, in Elysions ebne Gefilde.
Dort [...] wandeln die Menschen
Leicht durch das Leben. Nicht Regen, nicht Schnee, nicht Winter von Dauer -
Zephyros lässt allezeit seine hellen Winde dort wehen,
Die ihm Okeanos schickt zur Erfrischung der Menschen.

Beachten Sie, dass es hier strenggenommen nicht um Vorstellungen der Seele nach dem Tod geht. Die Helden werden im Leben selbst an den besonderen Ort versetzt. Dort leben sie ewig, wie die Götter und sterben nicht. Sie werden entrückt und leben ein paradiesisches Leben im Elysium.

Bei Homer findet sich auch schon die Auffassung, dass für besonders gemeine Menschen - und zwar ausschließlich für diejenigen, die Gottesfrevel verübt haben - besonders gemeine Strafen vorgesehen sind. Denken Sie z.B. an Tantalos oder an Sisypchos:

Od 11.581-600

Auch noch den Tantalos sah ich dort innen in schwierigen Leiden;

Stand er ja doch im Wasser, das grade ans Kinn ihm noch reichte.
 Dürstend stand er darinnen, doch konnte er's trinkend nicht kosten.
 Immer dann, wenn der Alte sich bückte begierig zu trinken,
 Zog sich das Wasser zurück und verschwand, und unter den Füßen
 Zeigte sich schwarzer Boden [...]
 Früchte hochgewipfelter Bäume umhingen den Scheitel,
 Birnen, Granaten und Äpfel, besonders herrliche Früchte,
 Feigen von hoher Süße, Oliven, die wachsen und blühen:
 Aber so oft, mit der Hand sie zu fallen, der Alte sich reckte,
 Schnellte ein Wind sie empor in wolkenbeschattete Höhen.
 Ja auch zu Sisyphos sah ich hinein, der leidend sich plagte;
 Schob er ja doch einen riesigen Block mit beiden Händen.
 Wahrlich, er stieß ihn hinaus bis zum Gipfel und stemmte dagegen,
 Brauchte Füße und Hände; doch war es so weit, dass die Höhe
 Endlich er hatte, da drängte die Überschwere ihn abwärts.
 Wieder dann rollte der schamlose Stein in die Felder hinunter.
 Er aber fing wieder an sich zu plagen und stieß, dass der Körper
 Triefte von Schweiß; um den Kopf aber kreiste von Staub eine Wolke.

Sie haben bei Homer also schon eine Auffassung, die wir in Platons Mythen wiederfinden werden: Es gibt drei verschiedene Bereiche für das Leben nach dem Tod, die allerdings noch nicht so systematisch ausgearbeitet sind: Es gibt den Hades, in den die Seele von uns Normalsterbliche kommt; es gibt das Elysium, in das man lebendig entrückt wird, und für Gottesfrevler gibt es die ewigen Strafen. Allerdings sind die *Seelen* im eigentlichen Sinn nur im Hades. Ins Elysium wird man entrückt, und die ewigen Strafen leidet man auch, ohne dass man vorher stirbt.

Hesiod geht wenig über Homer hinaus. Statt vom Elysium zu sprechen kennt er die Insel der Seligen. Die Heroen sterben nicht, sondern werden auf die Insel der Seligen entrückt. Viel detaillierter als Homer beschreibt er den Tartaros, den Ort der Unterwelt, in dem die Seelen leiden und eingesperrt sind.

Über Jahrhunderte hinweg ist nicht ganz klar, wie sich die Jenseitsvorstellungen genau entwickeln, aber dann, zur Zeit von Platon, haben wir ausgesprochen positive Auffassungen über das Leben der Seele nach dem Tod des Menschen, und zwar in Verbindung mit den Mysterienkulten. Die Mysterienkulte sind ein außerordentlich faszinierendes Kapitel der griechischen Religionsgeschichte. Zu Platons Zeiten standen die Mysterienkulte, vor allem der Mysterienkult in Eleusis, ca. 22 km westlich von Athen, in Blüte. Mysterienkulte waren Geheimkulte. Diejenigen, die in die Mysterien eingeweiht werden, erfahren bei dieser Feier etwas, das ihnen weiterzuerzählen strengstens verboten war. Dass der Kult geheim ist, bedeutet nicht, dass er nur wenigen, auserwählten Menschen zugänglich gewesen wäre. Zu Platons Zeiten waren der Mysterienkult in Eleusis für wirklich alle offen, auch für Sklaven, Frauen, Kinder, sofern sie nur griechisch sprechen konnten, keinen Mord begangen hatten und die Kosten, 15 Drachmen – das entspricht dem Arbeitslohn von 10 Tagen – aufbringen konnten. Um 440 v.Chr. ist das Einweihungshaus, das sogenannte *Telesterion*, so vergrößert worden, dass es mehrere Tausend Menschen fassen konnte. Die Mysterien waren zwar geheim in dem Sinne, dass an Außenstehende nicht weitererzählt werden durfte, was man dort erleben und erfahren konnte, aber nicht exklusiv. Dass sie geheim waren hat für uns allerdings entscheidende Konsequenzen, weil wir nur sehr wenige Quellen über den Kult haben, und wenn, dann von Menschen, die dem Kult nicht wohlgesonnen waren - z.B.

von Christen, die bevor sie sich zum Christentum bekehrt haben, in Eleusis eingeweiht worden sind, und sich nun wegen ihres Christseins nicht mehr an das Schweigegebot gebunden fühlen.

Ob man sich in einem Mysterienkult, also etwa in Eleusis, initiieren ließ oder nicht, war mehr oder weniger Privatsache. Es war ratsam, aber nie Pflicht. Der Religionswissenschaftler Walter Burkert hat einmal die Mysterieninitiation mit einer Wallfahrt nach Santiago di Compostella im Mittelalter verglichen: Beides sind persönliche Optionen innerhalb eines religiösen Systems. In den Mysterienkulten ging es vor allem um eine persönliche Erfahrung, um eine persönliche Sicherung gegenüber besonderen Gefahren, und zwar besonders gegenüber dem Tod. Irgendwie stehen Mysterienkulte in Zusammenhang mit einer auch erst im 6. Jh. klar greifbaren Reflexion über den Tod, in Zusammenhang mit dem Wunsch, mit dem Problem des eigenen Sterbens und des Todes klarzukommen.

Die Initiation, die Weihe selbst fand in drei Stufen statt, und erst die letzte Stufe bringt die eigentliche Initiation. Man pilgerte in der Früh nach Eleusis. Nachts findet die Initiation statt. Was passierte, ist uns nur bruchstückhaft bekannt. Von Clemens von Alexandrien wissen wir, dass es irgendwie ein Erkennungswort gegeben hat, das lautet: „Ich fastete, ich trank den *kykeon* (Gerste, Wasser und Kräuter), ich habe es von der Kiste genommen, gearbeitet, es in den Korb getan und von dem Korb wieder in die Kiste“. Was aber genau aus der Kiste genommen wurde, ist nicht deutlich, und das Ritual als Ganzes verstehen wir nicht. Eine Nachricht bei Theophrast legt und die Annahme nahe, dass Werkzeuge zum Bereiten des Getreides (d.h. Mörser und Mörserkeule) gemeint sind, mit denen dann Getreidekörner zermahlen werden. Aber sicher ist das nicht, und selbst, wenn es so gewesen wäre, sind wir davon entfernt, den Sinn zu verstehen. Die Riten fanden im Dunkel statt, bis ein großes Licht in dem Moment erschien, an dem sich in der Mitte des Telesterions eine Tür öffnet und der vorstehende Priester, der Hierophant herauskam. Was aber genau passierte, ist nicht klar. Was wir wissen ist, dass auf dem Höhepunkt der Feier wurde schweigend eine geschnittene Ähre gezeigt; dann ruft der Hierophant, so laut er kann: „Die Herrin hat ein heiliges Kind geboren, Brimo den Brimos“. Wer das Kind war, ist aber nicht klar. Berichtet ist auch, dass der Mysterie Persephone ‚sicht‘, die von Hierophanten unter Gongschlägen ‚heraufgerufen‘ wird. Vielleicht gab es auch so etwas wie ein Schauspiel, aber das lässt sich eigentlich im überfüllten Telesterion schlecht vorstellen.

So faszinierend solche Beschreibungen sind und so sehr sie auch die Phantasie beflügeln mögen, genaueres lässt sich den Quellen, die wir haben, nicht entnehmen. Was wir aber wissen, ist, dass die Feier eine enorme Wirkung auf die Mysteren gehabt hat, und dass diese Wirkung irgendwie damit zu tun hat, dass ihnen durch die Initiation die Todesfurcht genommen wurde. Lassen Sie mich einige Quellen unkommentiert bringen von Autoren, die über die Wirkung der Weihen berichten:

Der *Demeterhymnos*, ein Homer zugeschriebener Hymnus, der aber sicher erst im 5. Jh. v.u.Z. geschrieben worden ist, bringt am Ende: Selig, wer dies gesehen hat unter den irdischen Menschen; wer aber uneingeweiht im Heiligen ist, wer nicht teil hat, der hat niemals gleiches Los im Tode, unten im modrigen Dunkel. Pindar schreibt: Selig, wer jenes geschaut hat und so unter die Erde geht; er kennt das Ende des Lebens, er kennt den von Zeus gegebenen Anfang¹; Sophokles sagt²: Dreimal selig sind jene Sterblichen, die diese Weihen geschaut haben und so in den Hades kommen; für sie allein gibt es dort Leben; für die anderen hat er alles Unheil. Eine Grabinschrift aus der Kaiserzeit bestätigt: Der

¹ Pindar Fr. 137a.

² Sophokles Fr. 837 P., aus ‚Triptolemos‘.

Myste denkt an den Hierophanten, der den Menschen zeigt, dass der Tod nicht ein Übel ist, sondern etwas Gutes. Aus anderen Quellen wird deutlich, dass die Feier der Mysterien für den Mysten ein sehr anstrengendes und aufreibendes Erlebnis ist, dass ihn in seiner Persönlichkeit verändert, und das auch manche Gefahren in sich birgt.

Das zentrale Thema der Initiationen ist also der Tod und eine Hoffnung auf ein gutes Schicksal nach dem Tod. Platon wird dieses Thema in seinen Dialogen aufgreifen und ganz erheblich transformieren - wir werden uns das im Detail anschauen. Wichtig ist mir hier nur die Feststellung, dass es von Homer bis Sokrates eine Entwicklung in der Auffassung darüber, was mit uns oder mit unserer Seele nach dem Tod geschieht, gegeben hat.

Darüber hinaus findet sich noch eine weitere Jenseitsvorstellung, die ich hier nur erwähnen will, weil sie uns im Zusammenhang mit Platons *Phaidon* noch beschäftigen wird, und zwar die Seelenwanderung mit der damit verbundenen Vorstellung der Wiedergeburt, der Reinkarnation. Die Seelenwanderungslehre widerspricht insofern Homer, als es keinen Aufenthalt im Hades mehr gibt.

Ich komme damit zum zweiten Aspekt, unter der sich die Auffassung dessen, was eine Seele ist, von Homer bis Sokrates weiterentwickelt hat. Schauen wir uns dafür eines der verblüffendsten Fragmente von Thales an, das schwer zu interpretieren ist. Aristoteles schreibt in *De anima*:

Aristoteles *DA* 1.2 405a19f. (DK 11 A 22)

Thales behauptete, ein Magnet habe eine Seele, weil der das Eisen bewegt.

Das ist erst einmal schwer zu verstehen. Wir kommen wir von der Auffassung bei Homer, nur Menschen hätten eine Seele und diese Seele verlasse den Menschen zum Zeitpunkt des Todes, zu der Auffassung, ein Magnet habe eine Seele? Im sechsten und fünften Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, d.h. zwischen 600 und 400, kommt es zu folgeschweren und komplizierten Erweiterungen des Begriffs der Seele. Die erste semantische Erweiterung ist, dass die Seele auch in Kontexten, in denen nicht mehr vom Tod die Rede ist, zum Träger des Lebens wird. Es wird ganz natürlich zu sagen, dass sich das, was lebt, von dem, was nicht lebendig ist, dadurch unterscheidet, dass es eine Seele hat. Und das führt dann dazu, dass auch Tieren und Pflanzen eine Seele zugesprochen wird. In diesem Kontext ist auch das Fragment von Thales zu verstehen. Was immer dieses schwierige Fragment genau heißt, Aristoteles interpretiert es so, dass eben alles, was lebt, sich dadurch auszeichnet, dass es die eigentliche Ursache von Veränderung und Bewegung ist. Natürlich kann auch etwas, das nicht belebt ist, Ursache von Veränderung sein. Ich kann z.B. das Stück Kreide an die Tafel werfen, und dieses unbelebte Stück Kreide verursacht dann eine Veränderung an der Tafel. Aber die Kreide ist nie eigentliche Ursache von Veränderung. Sie haben den Strich an der Tafel nicht verstanden, wenn Sie wissen, dass es Kreide gewesen ist, die den Strich verursacht hat, sondern dann, wenn Sie verstanden haben, dass es ein Lebewesen - in diesem Fall ich - gewesen ist, das Ursache der Veränderung gewesen ist. Und weil ein Magnetstein so unmittelbar Ursache von Veränderung ist, muss er Thales zufolge lebendig sein und das bedeutet eben, eine Seele haben. Das ist die erste Veränderung im Begriff der Seele.

Die zweite ist, dass Handlungen der Seele zugesprochen werden. Bei Euripides finden wir z.B., dass Menschen ihre Seele durch Essen und Trinken befriedigen. Die Seelen der Götter und der Menschen sind es, die Träger der sexuellen Begierde werden. Die Seele ist Träger der Emotionen, es ist die Seele eines Menschen, die sich schämt, die auf Rache sinnt usw. Immer wieder treffen wir auf Formulierungen, dass die Seele es ist, die mutig ist - besonders in Situationen von Kampf und Schlachten.

Von mutigen Menschen wird deswegen auch gesagt, sie hätten besonders starke Seelen. Die Seele wird also besonders in Texten des 5. Jahrhunderts zur Trägerin von charakterlichen Eigenschaften eines Menschen. Besonders deutlich ist die Rede von der Seele im Zusammenhang mit Tugenden wie eben dem Mut oder auch der Gerechtigkeit. Es ist die Seele eines Menschen, die gerecht ist, wenn er gerecht handelt.

Der nächste Schritt in der Entwicklung des Seelenbegriffs ist, dass die Seele auch Trägerin der Entscheidungen, der Planungen und allgemein des Denkens ist. Dieser Schritt der Entwicklung ist eigentlich ganz natürlich: Wenn es die Seele ist, die mutig und gerecht ist, und der Mensch deswegen mutig und gerecht handeln kann, weil die Seele mutig und gerecht ist, dann müssen auch Überlegungen und Planungen, die zu mutigen und gerechten Handlungen führen, zur Seele gehören. Bei einem Dichter wie Pindar führt das dann dazu, dass die Seele eines Menschen eigentlich das ist, was der Mensch seinem Wesen nach ist. Wenn es beispielsweise bei ihm heißt: „O meine Seele, trachte nicht nach dem unsterblichen Leben sondern schöpfe das Mögliche aus“, dann ist die Seele identisch mit der Person selbst.

Diese Wandlung im Begriff der Seele zeigt sich auch in den philosophischen Texten der Vorsokratiker. Bei Empedokles und auch bei Pythagoras findet sich, dass auch Pflanzen eine Seele haben. Dabei ist die Seele der Pflanzen der Natur nach nicht unterschieden von der Seele eines Menschen, denn ein Mensch kann in einer Pflanze - und auch in einem Tier - wiedergeboren werden.

Sie sehen sehr schön zwei Stränge: Auf der einen Seite ist der Begriff der Seele nach wie vor mit dem Tod verbunden. Die Seele ist das, was den Tod überlebt - in welcher Form auch immer, ob sie im Hades ein Schattendasein führt oder ob sie wiedergeboren wird. Auf der anderen Seite sehen Sie, wie der Begriff der Seele, der eigentlich ursprünglich ‚Atem‘ bedeutete, zunehmend zum Träger des Charakters, der Persönlichkeit wird, so dass ‚Seele‘ eigentlich der Wesenskern einer Person wird. Sie können sich selbst denken, dass diese beiden Stränge für die Philosophen der klassischen Antike in einem schwierigen Spannungsverhältnis zueinander stehen. Je individueller nämlich die Seele gefasst wird, desto unplausibler wird es, dass die Seele den Tod überdauert. Es scheint, dass man eigentlich vor der Wahl steht, entweder den Begriff der Seele sehr eng zu fassen, wenn man an der Vorstellung festhalten möchte, dass die Seele den Tod überdauert, oder aber den Begriff der Seele intensional breit zu fassen, dann aber aufzugeben, dass die Seele eines Menschen den Tod überdauern kann. Wenn wir den *Phaidon* behandeln, werden wir uns u.a. auch anschauen, wie Platon mit dieser schwierigen Alternative umgehen wird und was seine Lösung des Problems ist.

1.3 Sokrates

Bevor ich Ihnen nächste Stunde den Begriff der Seele bei Sokrates erläutere, möchte ich heute etwas zur Person und zur Philosophie von Sokrates sagen. Beides ist hochproblematisch. Obwohl sich die Philosophen seit ungefähr 250 Jahren, seit dem Beginn der modernen Sokratesforschung, darum bemühen, Klarheit über das Leben und vor allem über die philosophischen Positionen von Sokrates zu gewinnen, herrscht überhaupt keine Einigkeit darüber, was Sokrates vertreten und was für eine Art von Philosophie er getrieben hat. Das liegt vor allem daran, dass wir alles, was wir von Sokrates wissen, von anderen Menschen wissen, die ihn entweder persönlich gekannt haben oder etwas über ihn über Dritte erfahren haben. Er selbst hat nichts geschrieben. Zweitens ist Sokrates *die* prägende philosophische Gestalt der Antiken Philosophie, auf jeden Fall bis zur römischen Kaiserzeit, und auch wenn es viele antike Sokratesbiographien gab, ist doch alles andere als klar, was in diesen Biographien Legenden sind und was historischen Tatsachen entspricht. Gerade weil er so ein Idol und Vorbild für jeden Philosophen war, sind natürlich viele Geschichten und Legenden um seiner Person erfunden worden.

Klar ist zunächst erst einmal nur eines: Dass Sokrates im Jahr 399 v.u.Z. zum Tode verurteilt und hingerichtet worden ist. Nun erfahren wir zwar aus zwei Dialogen von Platon, dass Sokrates zu dem Zeitpunkt 70 Jahre gewesen sein soll, aber wir wissen auch, dass die Zahl 70 für ein rundes Leben steht und es gibt deswegen Gründe für die Annahme, dass schon Platon das Geburtsjahr von Sokrates nicht genau gewusst hat und eben annimmt, er sei mit 70 Jahren gestorben. Platon schreibt auch, dass sein Vater Steinmetz bzw. Bildhauer und seine Mutter Hebamme gewesen sei. Auch hier ist nicht klar, ob wir Platon trauen dürfen: Immerhin gibt es bei Platon den Hinweis darauf, dass Sokrates selbst die Kunst der Hebamme ausgeübt habe und den Menschen hilft, ihre eigenen Gedanken von dem nicht beäugten Bereich ins Bewusstsein zu heben. Aber die Philosophie als Hebammenkunst zu verstehen setzt eigentlich ein Verständnis von Philosophie voraus, das uns bei Platon begegnet. Insofern ist vielleicht damit zu rechnen, dass die Angabe, Sokrates' Mutter sei Hebamme gewesen, in den Bereich der Legenden zu verweisen ist. Wir wissen es einfach nicht.

Auf relativ sicherem Boden bewegen wir uns mit der Annahme, dass Sokrates in großen Peloponnesischen Krieg (431-404) als Schwerbewaffneter teilnahm. Wahrscheinlich ist, dass er in drei verschiedenen Feldzügen beteiligt gewesen ist. Als Schwerbewaffneter musste man seine eigene Ausrüstung finanzieren, das heißt man musste mit Panzer, Helm, Beinschienen, Schwert, Lanze und Schild ins Feld rücken können. Da wir von keinem Beruf wissen, mit dem Sokrates Geld verdient hätte, können wir vielleicht annehmen, dass er das Geld dafür ererbt hat und offenbar über einiges Vermögen verfügt hat. Dem widerspricht nicht, dass er ganz bewusst in Armut gelebt hat. In der *Apologie* heißt es, wegen des Dienstes, den er für Gott leiste, lebe er in tiefster Armut. Die Armut ist freiwillig gewählt, und wir können annehmen, dass Sokrates ursprünglich zur vermögendere Mittelschicht gehört hat. Im Jahre 423 muss Sokrates eine in ganz Athen bekannte Person gewesen sein, denn in diesem Jahr wurden erstmals zwei Komödien aufgeführt, in denen Sokrates eine herausragende Rolle gespielt hat: Die ‚*Wolken*‘ von Aristophanes und im ‚*Konnos*‘ von Ameispias (Konnos heißt der Musiklehrer von Sokrates). Zwischen 430 und 410 wird sein ältester Sohn Lamprokles geboren sein, von dem es heißt, dass er am Tag der Hinrichtung von Sokrates ein junger Bursche gewesen sei. Wir wissen, dass er mit einer Frau namens Xanthippe verheiratet gewesen ist und es spricht viel dafür, dass er neben Xanthippe noch eine zweite Frau namens Myrto gehabt hat. Myrto stammte aus adeligem Haus, von ihr hatte

Sokrates wahrscheinlich zwei weitere Kinder. Ob Sokrates allerdings zwei Frauen legal gehabt hat oder Myrto seine Konkubine gewesen ist, wissen wir nicht genau.

Was wieder etwas deutlicher ist, ist die Tatsache, dass Sokrates im Jahr 406 dem Rat der Stadt Athen angehörte. In diesem Jahr wurde ein komplizierter und auch emotional sehr hochgeputschter Gerichtsprozess geführt, dessen Details hier jetzt keine Rolle spielen. Jedenfalls wurde im Laufe des Prozesses gegen zwei Gesetze auf gravierende Weise verstoßen. Es wäre nun eigentlich Aufgabe des Rates gewesen, unmittelbar in den Prozess einzugreifen und den Gesetzesmissbrauch anzuklagen. Aus Angst von den aufgebrachtten Bürgern traute sich allerdings keines der 50 Ratsmitglieder, den Gesetzesbruch anzuklagen - keiner, bis auf Sokrates, der als Einziger seine Zustimmung verweigerte - allerdings damit nichts bewirken konnte.

Es ist noch ein anderes Ereignis bekannt, durch das der Einsatz für Gerechtigkeit und die Zivilcourage von Sokrates deutlich wird. Im Jahre 404-403, Athen ist am Ende des Peloponnesischen Krieges völlig von Sparta geschlagen, setzt die Regierung von Sparta 30 Tyrannen als Regierung in Athen ein. Die Tyrannen herrschen auf übelste Weise und versuchen, die Bevölkerung mit in ihre Verbrechen hineinzuziehen. Das versuchen Sie auch mit Sokrates: Die 30 beauftragen vier Athener Bürger damit, einen offensichtlich völlig unschuldigen Menschen aus Samos zu verhaften und ihn nach Athen zu bringen, damit er dann umgebracht wird. Anders als die anderen Bürger verweigert Sokrates seine Hilfe und geht einfach nach Hause.

Im Jahr 399 wird Sokrates, wie bereits erwähnt, der Prozess gemacht, in dessen Verlauf er zum Tode verurteilt wird. Nach wie vor ist nicht vollständig klar, was es mit diesem Prozess auf sich hat, warum Sokrates angeklagt und zum Tode verurteilt worden ist. Das hängt u.a. damit zusammen, dass wir zwar die Namen der Ankläger wissen, aber alle Ankläger historisch kaum zu fassen sind. Die Anklageschrift ist uns nicht überliefert, und was wir haben ist lediglich die Verteidigungsrede von Platon, die *Apologie*. Das Problem ist, dass beide Anklagepunkte, das Einführungen von neuen Göttern und die Jugend zu verderben, keine Tatbestände sind, auf die die Todesstrafe stehen könnte.

Nun, aus philosophischer Sicht spielt die Frage, was eigentlich genau der Grund für die Verurteilung von Sokrates gewesen ist, keine bedeutende Rolle. Allerdings - und das ist wirklich das Problem - ist es auch kaum möglich, mit einiger Sicherheit die philosophischen Positionen von Sokrates herauszubekommen. Das liegt zum einen natürlich daran, dass er selbst nichts geschrieben hat. Das wissen Sie schon. Wir haben im Wesentlichen vier verschiedene Quellen, aus denen wir etwas über Sokrates' Philosophie erfahren können: Erstens die schon erwähnte Komödie ‚Die Wolken‘ von Aristophanes, die aber eigentlich eine Karikatur von Sokrates zeichnet und wertlos ist, und zweitens philosophische Dialoge, in denen Sokrates vorkommt. Am bekanntesten sind natürlich die Dialoge Platons, aber Platon ist nicht der einzige gewesen, der Dialoge mit Sokrates geschrieben hat. Im Gegenteil: Es gibt eine eigene Literaturgattung der sogenannten Sokratischen Dialoge, d.h. Dialoge, in denen die Autoren Sokrates auftreten lassen. Dass die Autoren ausgerechnet Dialoge geschrieben haben und nicht andere Schriften, in denen sie über Sokrates erzählen oder berichten, liegt daran, dass die Art und Weise, wie Sokrates selbst philosophisch tätig gewesen ist, eben das Philosophieren mit anderen Menschen, die er meist auf dem Marktplatz getroffen hat, gewesen ist. Sokrates hat keine Vorlesungen gehalten oder Reden geschwungen, sondern ist mit den Leuten ins Gespräch gekommen. Und als die Menschen, die ihn gut kannten und von seinem Tod zutiefst geschockt gewesen sind, etwas über ihn für die Nachwelt

aufschreiben wollten, war es eben ganz natürlich, dass sie dann Dialoge geschrieben haben. Der wichtigste Autor neben (oder besser: nach) Platon ist Xenophon. Er hat ein Werk geschrieben, das *Memorabilien* heißt, also ‚Erinnerungen‘, und in diesem Werk sind viele Gespräche mit Sokrates aufgeschrieben. Darüber hinaus gibt es weitere Dialoge, die von Personen verfasst worden sind, die man heute kaum noch kennt und die unter dem Namen ‚Kleine Sokratiker‘ zusammen zu einer Gruppe gerechnet werden. Die vierte Quelle, die zur Rekonstruktion der Philosophie von Sokrates benutzt wird, ist Aristoteles. An wenigen aber wichtigen Stellen in seinen Werken - vor allem in den Ethiken, aber auch in der *Metaphysik* - erfahren wir etwas davon, was seiner Auffassung nach Sokrates vertreten haben soll. Man kann allerdings zeigen, dass das, was Aristoteles von Sokrates weiß, größtenteils auf Platon zurückgeht - insofern ist umstritten, wie gut Aristoteles als eigene Quelle ist.

Die Tatsache, dass Sokrates selbst nichts geschrieben hat und dass wir auf andere Quellen angewiesen sind, macht es Ihnen vielleicht verständlich, dass wir prinzipiell drei unterschiedliche Sokrates-Interpretationen in der Forschung voneinander unterscheiden können. Die verbreitetste Sokrates-interpretation nennt man die des *Kritischen Eklektizismus*. Man versucht vorsichtig, ein gemeinsames Bild, das sich aus den vier verschiedenen Quellen ergibt, zu eruieren und eine Synthese zu erarbeiten, die jeweils auch der Art der Quellen gerecht wird. Guthries Sokratesbild aus dem Jahr 1969 in seinem Werk *A History of Greek Philosophy* ist ein klassisches Beispiel dieser Art, den historischen Sokrates zu rekonstruieren. Sie können sich aber leicht vorstellen, dass angesichts der schwierigen Textlage verschiedene Autoren auch zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen hinsichtlich ihrer Bewertung dessen, was Sokrates philosophisch vertreten hat, kommen. Die zweite, auch recht weit verbreitete Interpretation beruht ausschließlich auf den Platonischen Dialogen. Die Auffassung, die dieser Interpretation zu Grunde liegt, ist oft folgende: Es ist angesichts der unterschiedlichen Ergebnisse, zu der der kritische Eklektizismus kommt, kein Ding der Unmöglichkeit, zu sicheren Ergebnissen über den historischen Sokrates zu kommen. Außerdem zeigt sich, dass die Schriften von Xenophon in ihrem philosophischen Niveau weit hinter den Schriften von Platon zurückliegen. Deswegen ist es philosophisch lediglich interessant, sich mit dem Sokrates, wie er in Platons Dialogen vorkommt, zu beschäftigen. Allerdings stehen die Vertreter dieser Interpretationsrichtung vor einer anderen Schwierigkeit: Platon hat sein Leben lang Dialoge geschrieben und in sehr vielen Dialogen lässt er einen Sokrates auftreten. Nun ist das, was diesem Sokrates in den Mund gelegt wird, in den unterschiedlichen Dialogen sehr verschieden. Von daher kann man sicherlich nicht in allen Dialoge auf eine Antwort auf die Frage, wie wir uns dem historischen Sokrates nähern können, in Betracht ziehen. Üblicherweise wird unterschieden zwischen den frühen Dialogen, die Platon am Anfang seiner philosophischen Karriere geschrieben hat, den mittleren und späteren Dialogen. Wenn wir nach Sokrates suchen, dann wird man folglich zu den frühen Dialogen greifen. Die Auffassung ist diejenige, dass Platon am Anfang seiner philosophischen Karriere noch mehr oder weniger getreu berichtet, was er von seinem Lehrer und Freund gehört und übernommen hat. Später entwickelt er dann eigene Theorien, und diese sind für eine Rekonstruktion dessen, was wohl Sokrates vertreten hat, nicht mehr zu gebrauchen. Der wichtigste Vertreter dieser Richtung ist Gregory Vlastos. Einige seiner Schüler sind ihm darin gefolgt. Besonders wichtig für diese Interpretationsrichtung ist die Annahme, dass wir in Platons *Apologie* den historischen Sokrates fassen können. Diese Annahme ist nicht unplausibel: Vieles spricht dafür, dass Platon in der *Apologie* zeigen wollte, dass Sokrates einem Verbrechen zum Opfer gefallen und ungerecht verurteilt worden ist. Wenn

sich nun *seine* Darstellung von Sokrates und dessen Verteidigungsrede erheblich von dem unterschieden hätte, was die immerhin 500 Richter gehört und erlebt hatten, hätte Platon erhebliche Kritik an der *Apologie* erfahren und keiner hätte die Schrift ernst genommen. Platon muss also daran gelegen gewesen sein, ein möglichst historisch genaues Sokratesbild zu zeichnen. Dieses Argument finde ich, wie gesagt, plausibel, aber ein schlagender Beweis für die Historizität dessen, was wir in der *Apologie* lesen, ist es natürlich nicht.

Die dritte Interpretationsrichtung, vertreten beispielsweise durch Olaf Gigon, geht davon aus, dass alles, was wir über Sokrates haben, „Sokratesdichtungen“ (Gigon) sind. Es gibt überhaupt keine Möglichkeit, zu gesichertem Wissen über Sokrates zu kommen. Diese Interpretationsrichtung mag letzten Endes vielleicht sogar recht haben - aber die These, die sie macht, ist kein sinnvolles Forschungsprogramm: Natürlich wissen auch die Vertreter der anderen Positionen, dass wir es in keinem Fall mit Sicherheit mit dem Originalton von Sokrates zu tun haben.

Ich selber bin der Auffassung, dass eine Synthese der ersten und zweiten Interpretationsrichtung am sinnvollsten ist. Ich würde so vorgehen, dass ich erst einmal in den Platonischen Dialogen, die mit großer Wahrscheinlichkeit früh verfasst worden sind, versuche, das, was Platon dort seinen Sokrates sagen lässt, zu sichten. Es ist tatsächlich so, dass Xenophon im philosophischem Niveau weit hinter Platon zurückfällt. Man kann an vielen Stellen zeigen, dass sein Sokrates eigentlich ein schlechter Philosoph ist und oft nicht richtig argumentiert. Daraus kann man natürlich den Schluss ziehen, dass Sokrates selbst kein besonders guter Philosoph gewesen ist und Xenophon nur getreu wiedergibt, was der historische Sokrates gesagt hat. Viel wahrscheinlicher ist aber - auch angesichts dessen, was wir sonst über Xenophon wissen -, dass es an Xenophon selbst liegt, dass er bestimmte Dinge, die der historische Sokrates gesagt hat, nicht richtig verstanden hat und folglich gar nicht in der Lage gewesen ist, Sokrates' Thesen und Argumente angemessen wiederzugeben. Und selbst, wenn sich herausstellen würde, dass Xenophons Sokratesportrait richtiger gewesen ist - stellen wir uns vor, auf einmal finden Archäologen Schriften von Sokrates selbst, die Sokrates offenbar heimlich verfasst hat und man sieht dann, dass dieser Sokrates doch eher ein schlichtes Gemüt gewesen ist und alles andere als intellektuell kraftvoll argumentiert hat - als *Philosoph* wäre dieser Sokrates uninteressant. Selbst auf die Gefahr hin, dass wir den historischen Sokrates verfehlen, ist es für *Philosophen* entscheidend, sich mit der interessantesten und besten Theorie auseinanderzusetzen, und diese Dinge finden sich eben vor allem bei Platon, nicht bei Xenophon (und natürlich erst recht nicht in der Komödie). Nun aber zur Philosophie selbst!

2 Sokrates' Philosophie

2.1 Praktische Philosophie

Von Cicero ist folgendes, berühmtes Urteil über Sokrates überliefert: Sokrates habe „als erster die Philosophie vom Himmel herunter gerufen, sie in den Städten angesiedelt [...] und sie gezwungen, nach dem Leben, den Sitten, dem Guten und dem Schlechten zu fragen“. Nach allem, was wir wissen, ist diese Charakterisierung von Sokrates richtig: Sokrates war ein Philosoph, der sich von den Fragen, die vor ihm diskutiert worden sind, abgewandt hatte. Ich hatte schon in der letzten Stunde darauf hingewiesen, dass man seit der hellenistischen Zeit von den Vorsokratikern spricht - Philosophen also, die vor Sokrates tätig gewesen sind. Das besondere an den Vorsokratikern ist, dass sie – mit einigen Ausnahmen – Antworten auf Fragen gesucht haben, die wir heute eher als naturphilosophische oder metaphysische Fragen verstehen würden: Wie können wir die Welt, den Kosmos verstehen? Aus welchen Prinzipien ist die gesamte Wirklichkeit entstanden? Was sind die kleinsten Bestandteile der Materie, aus denen alles zusammengesetzt ist?

Sokrates interessieren diese Fragen nicht. Oder vielleicht interessieren sie ihn auch, aber er meint, dringlicher und wichtiger seien Antworten auf ganz andere Fragen. Fragen, die damit zu tun haben, wie wir leben sollen. Fragen, die unseren Charakter, unser Handeln betreffen. Fragen, die damit zu tun haben, wie man angesichts einer politisch zerrissenen Situation ein glückliches Leben führen kann. Der politische Hintergrund dieser Frage ist interessant: Sokrates philosophiert im Peloponnesischen Krieg – also in einer Zeit extremer Destabilisierung und Gewalt. Der Historiker Thukydides beschreibt in seiner Geschichte des Peloponnesischen Krieges sehr gut, dass die Menschen, die nicht auf Gewalt sondern auf das Argumentieren für die richtige Sache bauen, wehrlos sind und schnell ums Leben kommen. Eide werden gebrochen, Versprechen nicht eingehalten und es gibt kein Vertrauen mehr zwischen den Bürgern und den Staaten (vgl. Thukydides III 82f.). Und in dieser Zeit erhebt nun Sokrates seine Stimme und behauptet, dass die geistige Erneuerung und die politische Gesundung des Gemeinwesens nur daher kommen kann, dass jeder sich vor allem um eines kümmert: Um seine eigene Seele. Wir werden schauen, was es damit auf sich hat.

2.2 Die Leugnung von Wissen bzw. Weisheit

Vielleicht ebenso bekannt wie Ciceros Diktum, Sokrates habe die Philosophie vom Himmel auf die Erde in die Städte geholt, ist eine andere Aussage über ihn, die sich ebenfalls bei Cicero findet. Sokrates sei es gewesen der gesagt habe: Ich weiß, dass ich nichts weiß. Damit habe er die Skepsis begründet.

Wenn Sie sich nun die Quellentexte anschauen, die wir über Sokrates haben, dann fällt sofort auf, dass Sokrates selbst ganz offensichtlich nicht gesagt hat, er wisse, dass er nichts wisse. Sokrates ist offenbar wesentlich differenzierter mit seiner Wissensleugnung umgegangen, als es ihm von späteren Philosophen und eben auch Cicero in den Mund gelegt wird. Überraschenderweise treffen wir an keiner Stelle auf die problembeladene Formulierung, die eigentlich berühmt für Sokrates werden sollte: Ich weiß, dass ich nichts weiß. Sokrates arbeitet mit differenzierten Verben. Es finden sich Formulierungen wie: „Ich nehme nicht an, dass ich etwas weiß“ (*Apol.* 21d6); „das, was ich nicht weiß, glaube ich auch nicht zu wissen“ (21d8); „ich bin mir weder im Großen noch im kleinen bewusst, dass ich etwas weiß“ (21b4f).

Ein zweites: Die Wissensleugnung ist bei Sokrates nicht so sehr eine Leugnung von Wissen, sondern vielmehr eine Leugnung von Weisheit. Das zeigt vor allem der Kontext, in dem die Weisheitsleugnung steht. Sokrates berichtet davon, dass sein Freund Chairephon in Delphi das Orakel, also den Gott Apollon, befragt habe, ob es einen weiseren Mann als Sokrates gäbe. Die Priesterin Phythia habe ihm darauf geantwortet, dass niemand weiser als Sokrates sei. Aus einer anderen Quelle ist uns der Wortlaut überliefert: „Sophokles ist weise, Euripides ist weiser, Sokrates aber ist der weiseste Mensch von allen“ (Suda und Scholien zu Aristophanes Wolken 144).

Sokrates berichtet davon, dass er das Orakel nicht verstanden habe und ihm der Spruch der Phythia ein Rätsel sei. Er sei sich nämlich bewusst, dass er nicht weise sei, weder in Bezug auf große, noch in Bezug auf kleine Dinge. Um nun herauszubekommen, worin denn seine Weisheit besteht, geht er zu verschiedenen Menschen, die sich als Fachleute auf ihr Gebiet verstehen, deren Weisheit in Athen unumstritten ist. Er unterhält sich mit ihnen zunächst, um eigentlich den Spruch des Gottes aus Delphi zu widerlegen, um in dem Gespräch mit den Größen Athens zu merken, dass er nicht der weiseste Mensch von allen ist, und dass es viel weisere Menschen als ihn gibt. In den Gesprächen mit ihnen macht er eine merkwürdige Entdeckung: Obwohl die Menschen, mit denen er sich unterhält, anerkannt sind und allgemein als weise gelten, wird ihm klar, dass sie nicht weise sind, und die Weisheit, die sie vorgeben zu haben, nicht wirklich besitzen. Dabei unterscheidet Sokrates zwei verschiedene Arten von Wissen: Fachwissen und lebensrelevantes Wissen.

Ein gutes Beispiel für diese Unterscheidung sind die Gespräche mit den Handwerkern, zu denen Sokrates geht. Die Handwerker sind Sokrates einerseits überlegen, weil sie über ein Fachwissen verfügen, das Sokrates einfach nicht besitzt. Sie sind in dem Sinne weiser als Sokrates, dass sie mehr wissen. „Wissen“ heißt hier: Bestimmte Kenntnisse haben, eine bestimmte, auf ein Fachgebiet begrenzte Kenntnis besitzen, die es einem erlaubt, das Fachgebiet zu beherrschen. In einem anderen und viel wichtigeren Sinne sind die Handwerker nun aber weniger weise als Sokrates. Sie beschränken sich in ihren Wissensansprüchen nämlich nicht auf ihr Fachgebiet, sondern bilden sich nun ein, auch in anderen Dingen weise zu sein, d.h. mit derselben Kompetenz, mit der sie innerhalb ihres Fachgebietes urteilen, auch andere Dinge, die nicht mehr in ihrem Fachgebiet liegen, beurteilen zu können. Darin irren sie aber. Sie bilden sich ein, weise zu sein, sind es aber nicht. Die Handwerker wie alle anderen Bürger Athens, mit denen sich Sokrates unterhält, haben denselben Charakterfehler: Sie bilden sich ein, etwas zu wissen, obwohl sie nichts wissen, während er, der nichts weiß, sich auch nichts zu wissen einbildet. „Offenbar“, so sagt er, „bin ich im Vergleich zu diesem Mann um eine Kleinigkeit weiser, eben darum, dass ich, was ich nicht weiß, auch nicht zu wissen glaube.“

Wie sahen denn nun solche Gespräche aus, die Sokrates mit den Bürgern Athens geführt hat, und in denen er zeigen konnte, dass ihre Kompetenz – wenn überhaupt – auf ihr enges Fachgebiet beschränkt war, und alle weiteren Urteile schlicht Anmaßungen waren?

Sokrates spricht bestimmte Leute an, die als Fachleute auf einem bestimmten Gebiet gelten und auch selber der Überzeugung sind, dass sie sich bestens in ihrem Gebiet auskennen, dass sie über ein bestimmtes Wissen verfügen. Nun ist es wichtig zu beachten, dass Sokrates nicht nach einem bestimmten Fachwissen im engeren Sinne fragt. Wenn er etwa auf den Priester Euthyphron trifft, fragt er ihn nicht danach, wie man ein bestimmtes religiöses Fest der Tradition nach feiern muss, sondern er stellt ihm eine allgemeinere Frage, nämlich, was eigentlich Frömmigkeit ist. Er fragt nach der Defi-

nition von Frömmigkeit, weil er offenbar der Meinung ist, nur der könne fromm handeln, der wisse, was Frömmigkeit ist. Ebenso fragt er den tapferen Feldherrn Laches nicht nach einer bestimmten sinnvollen Heeresaufstellung, die ohne Zweifel in den Kompetenzbereich von Laches fallen würde, sondern allgemein danach, was eigentlich Tapferkeit ist. Sokrates fragt nach Wertwörtern, genauer: Nach der Bedeutung, der Definition von Wertwörtern, die für unser Leben zentral sind: Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit, Freundschaft und Gemeinschaft: Das sind die Themen, über die sich Sokrates mit seinen Gesprächspartnern unterhält. Dabei macht er nun die Erfahrung, dass beispielsweise der Priester Euthyphron der Meinung ist, er wisse, was Frömmigkeit ist. Im Verlaufe des Gesprächs stellt sich dann aber heraus, dass er sich darin eben in einem schweren Irrtum befindet: Er weiß nicht, was Frömmigkeit ist und kann auf die Fragen und Einwände des Sokrates keine Antwort geben. Nun können Menschen, so befragt, auf zweierlei Weise reagieren: Entweder sind sie dankbar dafür, dass sie jemandem begegnen, der sie über einen fundamentalen Irrtum in ihrem Leben aufklärt. Solche Menschen sind freilich selten. Die Athener zumindest haben anderes reagiert: Mit Verhärtung und Feindschaft. Dieses Verhalten bloßzustellen ist eine der wesentlichen Anliegen in Platons *Apologie*. Sokrates meint, er habe sich die Feindschaft und den Hass der Athener zugezogen, weil er sie mit ihrem Nicht-Wissen konfrontiert hat.

Der Vorteil, den Sokrates gegenüber seinen Mitbürgern hat, liegt, und das ist hier wichtig, nicht darin, dass er über bestimmtes Wissen verfügt, sozusagen positiv mehr weiß als die anderen, sondern lediglich darin, dass er sich seines Nichtwissens bewusst ist. Sokrates behauptet ausdrücklich, dass weder er noch irgendein anderer, mit dem er sich unterhalten hat, Rechenschaft über das Gute und Schöne geben konnte. Er kommt zu dem Ergebnis, dass allein der Gott weise zu sein scheint, dass die menschliche Weisheit nur sehr wenig zählt und beinahe nichts wert ist. Seine Weisheit besteht in dem Bewusstsein, sich in wesentlichen Fragen des menschlichen Lebens nicht auszukennen, auf wesentliche Fragen des menschlichen Lebens keine begründete Antwort geben zu können. Seine Weisheit besteht nicht darin, auf sogenannte letzte Fragen eine Antwort zu haben. In dem Verzicht auf eine Antwort, oder stärker: in der Einsicht in die menschliche Unmöglichkeit, Antworten auf diese Fragen zu finden, weil nur die Götter weise sind, liegt die Weisheit des Sokrates.

Auf ein Problem der Sokratesinterpretation möchte ich Sie noch aufmerksam machen, ohne dass ich hier darauf weiter eingehen will. Das Problem besteht darin, einen Grund dafür zu finden, warum Sokrates auf seine Fragen nach der Bedeutung oder der Definition von Wertwörtern keine Antworten bekommen hat und auch selber keine Antworten geben konnte. Eine mögliche, aber sehr unklare Antwort haben wir ja schon gefunden: Die Unterscheidung zwischen dem Wissen und der Weisheit der Götter und dem unvollkommenen menschlichen Wissen. Dass Sokrates diese Antwort gegeben hat, spricht zumindest für die Annahme, dass er an die *grundsätzliche* Unmöglichkeit von positivem Wissen bezüglich der tiefsten Fragen menschlichen Lebens dachte.

Hier gibt es allerdings ein gravierendes Problem. Nach allem, was wir wissen, ist sich Sokrates in Bezug auf einige Dinge des menschlichen Lebens zumindest so sicher gewesen, dass er gravierende Nachteile in Kauf genommen hat. In einigen Dialogen Platons lesen wir immer wieder, dass Sokrates vertritt, es sei besser, Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun. Es gibt einen Dialog von Platon, *Kriton*, in der ein Gespräch geschildert wird, dass Kriton mit seinem Freund Sokrates im Gefängnis führt. Sokrates ist verurteilt, und Kriton möchte ihn zur Flucht überreden, für die alles bereits vorbereitet ist.

Aber Sokrates will nicht fliehen, weil er davon überzeugt ist, dass man nicht Unrecht mit Unrecht vergelten darf. Natürlich ist ihm durch die Verurteilung Unrecht geschehen, aber es wäre nun seinerseits Unrecht, wenn er aus dem Gefängnis fliehen würde. Und da es besser ist Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun, wird er das Todesurteil akzeptieren und nicht fliehen. Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass der Dialog tatsächlich fiktiv ist und ein derartiges Gespräch nie stattgefunden hat. Vielleicht wäre Sokrates auch bereit gewesen zu fliehen. Es wirkt jedenfalls merkwürdig, dass Sokrates in diesem Dialog den Gesetzen der Polis, die ungerecht sind, weil sie zu seiner Verurteilung geführt haben, lieber gehorchen möchte, als selbst Unrecht zu tun. Aber die Art und Weise, wie Sokrates in dem Dialog geschildert wird, wird durch andere Dialoge und auch durch sein Verhalten während des Gerichtsprozesses bestätigt: Die These nämlich, dass es besser ist, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun.

Zwei andere Antworten, die in der Forschung heute vor allem gegeben werden, um zu erklären, wie Sokrates zu seiner Aussage, er sei sich bewusst nichts sicheres zu wissen, kommt, sind folgende: Die erste Antwort ist, dass Sokrates zu hohe Anforderungen an den Wissensbegriff hatte, und nur dann von „Wissen“ sprechen wollte, wenn bis ins letzte Rechenschaft abgegeben werden konnte. Eine zweite Erklärung ist, dass die ganze Fragestellung nach der Definition von Wertwörtern unsinnig ist und sich prinzipiell keine mögliche Antwort auf Definitionsfragen von Wertwörtern finden lässt. Beide Antworten haben den Nachteil, dass sie aus der heutigen Perspektive auf Sokrates schauen und zu wenig erklären, ob und inwieweit Sokrates selber seine Beschränkung als notwendig mit der Sache mitgegeben sah.

Einen Punkt möchte ich noch einmal betonen: Sokrates hat den Orakelspruch von Apollon ganz offensichtlich als eine religiöse Aufgabe verstanden. Er spricht davon, dass er wegen seines Dienstes für den Gott die Gespräche mit den Athenern führt. Die Menschen mit ihrem Nichtwissen zu konfrontieren, war für ihn eine Art Gottesdienst, die ihm dann schließlich das Todesurteil einbrachte. Seiner eigenen Überzeugung nach zeigt Sokrates als Gehilfe des Gottes den Menschen, dass sie nicht weise sind. Was für eine Funktion nun genau diese Konfrontation der Menschen mit ihrem Nichtwissen hat, worin die religiöse Bedeutung des Wissensverzichts liegt, bleibt bei Sokrates wieder unklar.

2.3 Sokrates über die Seele

Wenn wir nun etwas über Sokrates' Seelenbegriff sagen werden, dann sind wir vor allem mit einer Sache konfrontiert, die man den Sokratischen Intellektualismus genannt hat. So faszinierend und inspirierend auch die Person von Sokrates ist, so fremd und merkwürdig erscheint doch dieser Zug in seiner Philosophie. Auf einen eher noch harmlosen Aspekt seines Intellektualismus sind wir schon aufmerksam geworden: Seine Überzeugung, dass nur der fromm handeln kann, der *weiß*, was das Fromme ist. Erst die Kenntnis der Definition eines Wertwortes versetzt uns in die Lage, dem Wertwort gemäß zu handeln.

Ich denke, dass selbst dann, wenn einige Autoren diese These von Sokrates als intellektualistisch kritisieren, man Sokrates doch gut verteidigen kann. Stellen Sie sich vor, Sie haben einen Dissens mit Ihrem Gesprächspartner darüber, ob es gerecht ist, wenn Studierende, die mehrere Geschwister haben, keine Studienbeiträge zahlen müssen, ganz unabhängig davon, wie viel ihre Eltern eigentlich verdienen. Allgemeiner formuliert: Der Dissens geht darüber, ob sich das Wertwort F (im Beispiel: ‚gerecht‘) von p (der Sachverhalt) aussagen lässt oder nicht. Sie können natürlich jetzt ein wenig hin- und her argumentieren, aber wenn sich durch ein paar Argumente der Dissens nicht löst, müssen Sie anfangen zu thematisieren, welche Bedingungen überhaupt gegeben sein müssen, damit von einem Sachverhalt p das Wertwort F ausgesagt werden kann, also: welche Kriterien gegeben sein müssen, damit von einem Sachverhalt gesagt werden kann, er sei gerecht. Und dieses Projekt, das notwendig zur Lösung des Dissenses ist, kann nur dann durchgeführt werden, wenn wir uns darüber einigen, was F ist. Ohne, dass wir wissen, was gerecht ist und was nicht, lässt sich nicht entscheiden, ob es gerecht ist, wenn Kinder von kinderreichen Familien keine Studienbeiträge zahlen müssen. Sie sehen, es ist alles andere als unvernünftig, Intellektualist zu sein!

Der Sokratische Intellektualismus tritt aber noch in einer anderen Form auf, der ich mich im Folgenden zuwenden werde. Es ist die These – und der Vorwurf –, dass Sokrates ein viel zu intellektuelles Verständnis von dem Menschen, und d.h. von seiner Seele hat. Intellektualistisch, weil das, was Sokrates den Menschen ausschließlich bestimmt, sein Intellekt, seine Vernunft ist. Und zwar nicht in der Form, dass die Vernunft den Menschen bestimmen *sollte*, sondern in der Form, dass es die Vernunft ist, die den Menschen eigentlich bestimmt und alle anderen seelischen Strebungen wie Emotionen oder Triebimpulse für ein Verständnis des Menschen eigentlich nicht ausschlaggebend sind und vernachlässigt werden können.

Lassen Sie mich dasselbe noch etwas anders sagen. Wenn Sie sehen, dass ein Mensch eine bestimmte Handlung tut - z.B. dass er mit Panik im Gesicht aus der Hochschule läuft -, dann sind wir normalerweise gewillt anzunehmen, dass diese Handlung durch bestimmte Impulse motiviert ist, wie z.B. Angst. Wir gehen vielleicht davon aus, dass es einige oder sogar viele Handlungen eines Menschen tatsächlich durch die Vernunft motiviert sind. Durch die Vernunft motiviert zu sein bedeutet, dadurch motiviert zu sein, dass der Mensch der *Auffassung* ist, das, was er tut, sei irgendwie gut oder richtig. Aber wir gehen auch davon aus, dass die Vernunft nicht die einzige motivierende Kraft für Handlungen ist. Wir würden normalerweise sagen, es gibt eben beispielsweise Emotionen und es gibt impulsives Triebverhalten - und das bedeutet, dass es Handlungen gibt, die wenn nicht ausschließlich so doch zum größten Teil durch die Emotionen oder die Triebe motiviert sind, die wir in uns spüren. All das leugnet

Sokrates. Die Provokation von Sokrates wird vielleicht besonders deutlich, wenn wir ein Phänomen wie die Willensschwäche betrachten.

Wir sind normalerweise der Auffassung, dass es so etwas wie Willensschwäche gibt, und viele werden dazu tendieren erst einmal anzunehmen, dass Willensschwäche dann vorliegt, wenn wir zwar mit der Vernunft erkannt haben, es wäre das Beste, jetzt ϕ zu tun, dann aber, wenn wir daran gehen wollen, ϕ zu tun, unsere Emotionen oder unsere Triebe dazwischenfunken und den Willen irgendwie überrollen. Gerade in der Willensschwäche - so könnte man meinen - wird deutlich, dass wir nicht nur vernunftgesteuerte Wesen sind, sondern es andere Arten der Motivation in uns, oder, wie die Antike sagen würde, in unserer Seele gibt. Sokrates ist nun dezidiert der Auffassung, dass es Willensschwäche überhaupt nicht geben kann. Das Phänomen existiert überhaupt nicht. Das bedeutet aber nicht, dass er nicht genau weiß, dass viele Menschen meinen, es gäbe so etwas wie Willensschwäche: Im *Protagoras* lässt Platon ihn sagen, diese Menschen seien der Auffassung, sie hätten sehr wohl erkannt, was das Beste für sie ist, aber durch Ärger, Lust, Schmerz, Sexualität und oft Furcht tun sie das nicht, was sie als das Beste für sich erkannt haben. Sokrates ist der Auffassung, dass diese Analyse falsch ist. Natürlich kommt es vor, dass eine Person eine Handlung ϕ tun möchte, dann aber eine Handlung χ vollzieht. Das weiß auch Sokrates. Aber, so Sokrates, die Tatsache, dass die Person die Handlung χ vollzieht, ist nicht Zeichen ihrer Willensschwäche, ist nicht Zeichen davon, dass sich die Person durch Emotionen oder Triebimpulse überrollen lässt, sondern muss anders interpretiert werden.

Wir wollen uns diesem Problem dadurch nähern, dass wir schauen, wie Sokrates über die Seele des Menschen denkt. Sokrates ist der erste *Philosoph*, bei dem wir auf einen Begriff der Seele stoßen, der dem entspricht, was wir in einer ersten Annäherung das Innere oder den Wesenskern eines Menschen nennen können. Es gibt eine Stelle in Platons *Apologie*, in der Sokrates folgende Unterscheidung in den Mund gelegt wird: Ziel seiner ganzen Bemühungen sei es, jeden einzelnen seiner Mitbürger

„davon zu überzeugen, dass er sich um nichts von dem, was zu ihm gehöre, eher kümmern dürfe als bis er sich um sich selbst gekümmert habe, nämlich darum, wie er so gut (*bellistos*) und vernünftig (*phronimotatos*) wie möglich sei“ (*Apol.* 36c5-7).

Sokrates nennt das die Sorge um die Seele. Und darum geht es ihm in der Philosophie: Um die Sorge für die Seele. Es sind die Philosophen, die die wahren Seelsorger sind, weil sie die Seele kennen.

Die Unterscheidung, die Sokrates hier trifft, ist aber nicht ganz einfach zu verstehen. Es gibt offensichtlich Dinge, die zu einem gehören, und Dinge, die mit einem selbst zu tun haben. Eine andere Passage der *Apologie* kann uns helfen, diese Unterscheidung besser zu verstehen: Sokrates wirft einem Bürger vor:

„Schämst du dich nicht, dass du dich zwar darum bemühst, wie du zu möglichst viel Geld, zu Ansehen und Ehre kommen, du dich aber nicht um die Vernunft (*phronēsis*) und die Wahrheit (*alētheia*) sorgst noch darum kümmerst, dass deine Seele möglichst gut werde?“ (vgl. *Apol.* 29d9-e5).

Es gibt also Sokrates zufolge Dinge, die zu einem Menschen gehören, offenbar Dinge, die mit Geld und Ansehen zu tun haben, und Dinge, die den Menschen selbst betreffen. Das, was den Menschen selbst betrifft, ist offenbar auf ein Ziel hin bezogen: Das Ziel ist, dass der Mensch selbst, und das bedeutet hier, seine Seele, so gut wie möglich wird. Und offenbar nützt Geld und Ansehen herzlich wenig um dieses Ziel zu erreichen. Zu diesem Ziel führt nur Vernunft und Wahrheit, und das kann nur be-

deuten: Zu diesem Ziel kommt man, wenn man sich an der Vernunft und Wahrheit orientiert, d.h. wenn man so lebt, wie man es durch vernünftige Überlegung als wahr erkannt hat.

Beachten Sie, dass Sokrates immer davon spricht, dass die Seele *möglichst* gut und einsichtig wird, dass man sich um Einsicht und Wahrheit *bemühen* soll. Wir haben bereits gesehen, dass Sokrates außerordentlich skeptisch der Möglichkeit von sicherem Wissenserwerb gegenübersteht. Aber aus der Tatsache, dass man kein sicheres Wissen erlangen kann, folgt nicht, dass man sich nicht um Vernunft und Wahrheit bemühen soll, und das heißt, sein Leben danach führen soll, was man durch die Vernunft als wahr erkannt hat. Es ist kein Widerspruch, auf der einen Seite zu leugnen, dass es einem Menschen möglich ist, zu einem gesicherten Wissen über die Dinge, die im Leben eigentlich relevant sind, zu kommen und gleichzeitig die Auffassung zu vertreten, man müsse sich mit ganzer Kraft um die Vernunft und Wahrheit bemühen. Es ist kein Widerspruch, weil die Frage, wie rational das eigene Leben ist und wie sehr man sich an der Vernunft orientiert, eine Frage von Graden ist. Selbst dann, wenn es dem Menschen nicht möglich sein sollte, ein vollständig an der Vernunft orientiertes, intelligibles Leben zu führen, soll er Sokrates zufolge ein möglichst intelligibles Leben führen, soll sein Leben so wie es ihm möglich ist an der Vernunft und der Wahrheit orientieren. So sagt Sokrates in der *Apologie*:

„Das ungeprüfte Leben ist für einen Menschen kein lebendiges Leben“ (*ho de anexetas bios ou biōtos anthrōpō Apol.* 38a5f.)

Unter einem ungeprüften Leben versteht Sokrates ein Leben, das sich nicht der prüfenden Vernunft aussetzt. Ein solches Leben ist nicht lebenswert, ist kein menschliches Leben. Sein Lebensideal ist die Intelligibilität des Menschen, die möglichst vollständige Ausrichtung des Menschen an dem, was er in einem fortwährenden Prozess der Reflexion über sein Leben als gut und richtig erkannt hat.

Sich um sich selbst zu sorgen heißt für Sokrates, sich um seine Seele zu sorgen. Um seine Seele, um sich selbst, sorgt man sich nicht, wenn man sich darum sorgt, wie man Geld verdient und wie man eine anerkannte soziale Stellung innerhalb einer Gemeinschaft bekommen kann. Sokrates sagt explizit:

„Nicht aus dem Geld entsteht die Tugend (*aretē*), sondern aus der Tugend entstehen das Geld und alle anderen Güter für die Menschen, sowohl im privaten als auch im öffentlichen Bereich“ (*Apol.* 30b2-4).

Bei diesem Satz scheint es nun so, dass wir über den Begriff der Vernunft und der Wahrheit hinaus einen weiteren Begriff haben, der anzeigen soll, wie das richtige Leben des Menschen zu fassen ist: Den Begriff der Tugend. Dazu muss ich ein wenig ausholen.

Das Wort, das von den meisten Autoren mit ‚Tugend‘ übersetzt wird, heißt im Griechischen *aretē*. Unser heutiger Begriff der Tugend, der leicht etwas bieder und konservativ klingt, unterscheidet sich aber vom Begriff der Tugend in der Antike. Das Wort *aretē* leitet sich vom griechischen Wort für ‚gut‘, *agathos*, ab. Wenn man *aretē* wörtlich übersetzen wollte, wäre die ‚Gutheit‘ oder in bestimmten Fällen auch die ‚Bestheit‘ wohl die treffendste Übersetzung. Diese Gutheit, die Tugend also, lässt sich im Griechischen nicht nur von einem Menschen aussagen, sondern von allem, was eine Funktion oder eine Aufgabe erfüllen und diese Funktion oder Aufgabe dadurch unterschiedlich gut erfüllen kann, dass es in verschiedenen Zuständen, Verfassungen oder Dispositionen ist. So kann ein Grieche beispielsweise davon sprechen, dass ein Messer oder die Augen eine Tugend haben. Die Tugend eines Messers besteht darin, dass es gut schneidet, und die Tugend der Augen darin, dass sie gut sehen. Was nun die Tugend eines Menschen ist, lässt sich analog zu diesen Beispielen bestimmen. So wie das Messer die

Aufgabe hat zu schneiden, und die Augen die Aufgabe zu sehen, so hat der Mensch die Aufgabe, sein Leben zu führen. So wie das Messer und die Augen diese Aufgabe unterschiedlich gut erfüllen können, je nachdem, in welchem Zustand sie sich befinden, so kann auch der Mensch sein Leben unterschiedlich gut leben, je nachdem, in welchem Zustand er sich befindet. Der gute Zustand des Menschen, seine eigentliche Tugend, ist für Sokrates der möglichst gute Zustand der Seele. Und der beste Zustand der Seele, das wissen wir schon, ist die möglichst vollständige Intelligibilität. Wenn die Seele also in einem möglichst guten Zustand ist, weil der Mensch sich um diesen möglichst guten Zustand der Seele bemüht, dann führt er das bestmögliche Leben - eben ein tugendhaftes Leben. Aber auch ein Leben, bei dem der Mensch wirklich so glücklich wie möglich ist.

Hier stoßen wir auf einen weiteren Hinweis auf den Intellektualismus von Sokrates. Sokrates ist der Auffassung, dass es einen bestimmten Zusammenhang gibt von Intelligibilität, Tugenden und dem glücklichen, gelungenen Leben. Er ist der Auffassung, dass die Tugenden im Grunde alle eins sind. Tapferkeit ist im Wesen nicht unterschieden von Selbstbeherrschung, Selbstbeherrschung ist nicht unterschieden von Gerechtigkeit usw. Die Einheit der doch so verschiedenen Tugenden beruht darauf - ich verkürze das jetzt ganz grob -, dass alle Tugenden auf die Vernunft zurückgeführt werden. Tapfer ist der, der in einer Kriegssituation das Richtige tut, und was das Richtige ist, sagt ihm die Vernunft. Selbstbeherrscht ist der, der in einer Situation, die ihn emotional aufwühlt, das Richtige tut, und was das Richtige ist, sagt die Vernunft. Gerecht ist der, der in einer Situation, wo es um den Ausgleich unterschiedlicher Interessen das Richtige tut, und das, was richtig ist, zeigt die Vernunft. Sie sehen, die verschiedenen Tugenden sind im Grunde ein und dieselbe Haltung, nämlich das Richtige zu tun, und lassen sich nur durch die Umstände, in denen sie sich jeweils zeigen, differenzieren.

Ein weiterer Mosaikstein zum Verständnis des Intellektualismus ist die Überzeugung, dass derjenige, der tugendhaft ist, und das bedeutet, der so rational wie möglich ist, das bestmögliche Leben lebt. Tugend ist notwendige und hinreichende Bedingung zum Glück. Das bedeutet im Klartext: Ob jemand glücklich ist, ob sein Leben gelungen ist, hängt nicht an irgendwelchen äußeren Dingen (Geld, Ansehen, Job usw.), sondern daran, ob er das tut, was richtig ist. Und wenn Sie sich vergegenwärtigen, dass Sokrates sogar hingerichtet worden ist für seine Überzeugungen, dann sehen Sie zumindest, wie ernst es ihm damit war. Eine weitere Überzeugung, die Sokrates vertreten hat, und die aus dem, was ich dargelegt habe, folgt ist diejenige, dass auch ein kurzes Leben nicht schlechter als ein langes Leben ist und dass die Frage danach, ob ein Leben glücklich und gelungen ist, unabhängig von der Frage ist, ob es lang oder kurz ist.

Ich denke, dass diese Überlegungen bereits deutlich machen, was es heißt, wenn man meint, Sokrates hätte einen Intellektualismus vertreten. Eine besonders provozierende Form des Intellektualismus, zu dem ich jetzt kommen möchte, findet sich in zwei Dialogen Platons, in den Platon seinen Sokrates mit Sophisten diskutieren lässt. Der eine Dialog ist *Protagoras*, der andere Dialog ist *Gorgias*. Ich werde mich im Folgenden vor allem auf den *Gorgias* beziehen.

Nun ist es natürlich alles andere als unproblematisch, in einer Vorlesung über den historischen Sokrates einen Dialog von Platon zur Deutung der sokratischen Position zu nehmen. Es spricht allerdings sehr viel dafür, dass der *Gorgias* ein sehr früher Dialog von Platon ist, vielleicht sogar der erste Dialog, den Platon geschrieben hat. Das möchte ich Ihnen erläutern, und dazu muss ich zunächst einen längeren Exkurs machen und Ihnen einiges über *Platon* sagen und darüber, warum Platon überhaupt

den *Gorgias* geschrieben hat. Ich glaube, wir verstehen Platons *Gorgias* am besten, wenn wir den Dialog aus seiner Biographie heraus verstehen und dann wird auch deutlich, warum Platons *Gorgias* mit einiger Wahrscheinlichkeit ein früher Dialog Platons ist. Ich ziehe jetzt also einen Teil der Biographie Platons vor und werde im Anschluss an meine Behandlung von Sokrates dann nicht mehr so viel über Platons Leben sagen.

Platon ist irgendwann zwischen 428 und 427 geboren - genauer kann man das nicht sagen, weil die griechische Zeitrechnung sich nicht immer exakt in unsere Zeitrechnung übersetzen lässt. Sein Geburtsort war wohl Ägina, einer Athen vorgelagerte Insel. Ägina war damals eine Kolonie, die zu Athen gehörte, und Platons Vater war mit der Landverteilung beschäftigt. Ganz entscheidend zum Verständnis von Platons Leben und seinen Dialogen ist, dass Platon in eine Oberschichtsfamilie hineingeboren wurde. Platon stammt aus einer alten Aristokratenfamilie, und wichtige Familienmitglieder haben für einige Zeit in Athen ganz entscheidend die Politik mitgestaltet. Wir werden auf diesen Punkt noch zu sprechen kommen, weil er auch für den *Gorgias* wichtig ist. Platon ist sehr alt geworden, manche Quellen sprechen sogar von 81 Jahren, was für das Altertum wirklich sehr selten ist, weil die Lebenserwartung viel kürzer war. Platon ist aber wohl schon bald mit seinen Eltern und Geschwistern von Ägina nach Athen umgezogen, in einen besonders schicken Stadtteil, das Bogenhausen Athens sozusagen, und wird dort auch bei verschiedenen Lehrern Unterricht in Lesen, Schreiben und Rechnen, in Sport und in musischen Fächern genommen haben. Über Platons Leben in seiner Jugend wissen wir nicht besonders viel, aber klar ist, dass er als junger Mann sich einer Gruppe um Sokrates angeschlossen hat. Die Begegnung mit Sokrates steht am Anfang von Platons philosophischer Karriere, und die Persönlichkeit und die Art des Philosophierens von Sokrates muss einen ungeheuren Eindruck auf Platon gemacht haben. Als Sokrates 399 ungerecht zum Tode verurteilt worden ist, war Platon 28 Jahre alt.

Es ist anzunehmen, dass Sokrates' Hinrichtung wesentlich auf das Konto einiger politisch einflussreicher Athener geht, die befürchtet haben, dass Sokrates' Art zu denken und Fragen zu stellen einen zersetzenden Einfluss auf die Erziehung der Jugend gehabt hat. Man kann Platons gesamtes philosophisches Schaffen als eine tiefer und tiefer dringende Auseinandersetzung mit Sokrates und seiner Philosophie verstehen.

Was für jeden, der sich mit Platon beschäftigt, natürlich sehr interessant wäre zu wissen ist, wann Platon einen bestimmten Dialog jeweils geschrieben hat. Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass *Gorgias* ein recht früher Dialog ist, vielleicht sogar der erste Dialog, den Platon bewusst als einen *philosophischen* Dialog geschrieben hat. Wir können nämlich den *Gorgias* verstehen als eine Art Pamphlet oder Manifest Platons, indem er außerordentlich engagiert - um nicht zu sagen, oft polemisch und aggressiv - darlegt, warum man nicht Politiker, sondern Philosoph sein soll. Das ist das zentrale Thema im *Gorgias*: Die Frage nach einer richtigen, und das heißt rationalen, vernünftigen Politik, und Platons These ist: wenn es um Fragen der Vernunft geht, dann sind eben nicht diejenigen die Experten, die faktisch die Politik bestimmen, sondern die Philosophen. *Gorgias* ist in manchen Teilen geradezu eine Abrechnung mit den so berühmten Athener Politikern wie Solon, Perikles oder Themistokles, die ganz wesentlich das Schicksal von Athen bestimmt haben, und normalerweise als hervorragende Politiker gelten.

Für uns heute mag das eine etwas eigenartige Alternative sein, Politiker oder Philosoph, aber für jemanden, der wie Platon der Athener Oberschicht zugehörte, die es nicht nötig hatte, irgendwelche

produktiven Berufe auszuüben, denn dafür gab es Sklaven, stellte sich die Frage ganz unmittelbar, wenn man ein junger Mann war: Entweder man ging in die Politik, oder man widmete sich dem Handel und bemühte sich um Gelderwerb oder man wurde eben ein Lehrer und Philosoph - das war aber eher die Ausnahme. Aristoteles, der Schüler Platons, meint sogar, dass eine der Bedingungen, unter denen überhaupt Philosophie entstehen konnte, die Tatsache war, dass die Oberschicht Muße und Zeit hatte, sich nicht um die lebensnotwendigen Dinge zu kümmern und sich anderen, theoretischen Fragen zuwenden konnte. Um das heute zu machen, muss man wahrscheinlich Jesuit werden...

Wie bereitete man sich auf den Beruf des Politikers vor, denn damals gab es ja noch keine Universitäten oder Hochschulen, keine staatlichen Institutionen der weiterführenden Bildung? Es gab keine Politikwissenschaft oder ein Geschichtsstudium, bei dem man hätte etwas über Innenpolitik, Verfassungsgeschichte oder internationale Beziehungen lernen können. Was man tat ist, man studierte Rhetorik, die Kunst der Rede, die Kunst, durch Reden zu überzeugen und dadurch seine politischen Ansichten in der demokratischen Volksversammlung durchzusetzen. Wenn Platon also im *Gorgias* diskutiert, was Rhetorik ist, dann müssen wir diesen politischen Kontext vor Augen haben. Es geht nicht darum, dass jemand lernen soll, wie er schöne Festreden hält oder etwas gewählter spricht. Für uns heute hat Rhetorik eher etwas negatives, aber das war in der Antike nicht immer so. Der Unterricht der Rhetorik war der Unterricht in politischer Wissenschaft. Was man als Politiker braucht, sollte einem im Rhetorikunterricht beigebracht werden. In ganz diesem Sinne werden große griechische Politiker wie Themistokles und Perikles im *Gorgias* Redner, Rhetoren genannt (456a1-3), und Sie wissen vielleicht, dass beispielsweise der große römische Politiker Cicero Rhetor gewesen ist, das heißt im antiken Kontext eben Politiker.

Nun wissen wir, dass Platon als junger Mann eigentlich den Wunsch gehabt hat, Politiker zu werden, und diesen Wunsch dann aufgeben hat zugunsten der Philosophie. Wir können uns vorstellen, dass es für einen jungen Mann damals nicht viel einfacher gewesen ist als für einen jungen Menschen heute, sich für einen Beruf zu entscheiden. Vor allem, Philosoph zu werden, und dann noch dazu als jemand, der klar mit Sokrates in Verbindung gebracht wurde, war damals alles andere als ein Prestigeberuf, so wie ihn ein Professor für Philosophie heute - zumindest an den staatlichen Universitäten - ausführt.

Wir sind in der glücklichen Lage, für Platons Überlegungen darüber, ob er Philosoph oder Politiker werden soll, ein Zeugnis zu haben. Es gibt unter den 13 unter dem Namen Platons überlieferten Briefen einen Brief, den 7. Brief, in dem Platon seinen Entschluss, Abschied von der Politik zu nehmen und sich der Philosophie zuzuwenden, begründet. Ich habe gesagt, dass diese 13 Briefe unter dem Namen Platons überliefert worden sind, weil ganz klar ist - und auch schon in der Antike klar war -, dass zumindest einige der Briefe nicht von Platon selbst verfasst sein können, sondern viel später geschrieben worden sind. Ob der 7. Brief nun von Platon selber stammt oder nicht, ist nicht sicher. Deutlich ist aber, dass er selbst dann, wenn er nicht von Platon stammt, von jemanden sein muss, der Platon sehr gut persönlich gekannt hat, und wir haben keinen Grund daran zu zweifeln, dass der Bericht über Platons Bekehrung weg von der politischen Laufbahn hin zur Philosophie wirklich authentisch ist.

Platon stammt, wie schon erwähnt, aus einer wohl sehr vornehmen Familie der Athener Oberschicht. Wichtiger ist beinahe noch, dass es einige in seiner unmittelbaren Verwandtschaft gab, die,

wenn auch nur für kurze Zeit, mächtige Politiker gewesen sind. Lassen Sie mich kurz auf die politische Situation in Platons Jugend eingehen: Platon ist 428 oder 427 geboren, und das heißt mitten im Peloponnesischen Krieges, der von 431-404 dauerte. Der Krieg endet bekanntlich 404 mit dem Triumph Spartas über Athen. Die Athener Flotte wird von den Spartanern völlig vernichtet, die Stadt Athen wird aber in gewisser Hinsicht geschont, nur die Verteidigungsmauern der Stadt werden geschliffen und Sparta diktiert, wer die Stadt regieren soll. Sparta setzte in Athen ein Aktionskomitee von 30 Athener Männern ein, alles Aristokraten, die eine neue Verfassung vorbereiten und den Frieden garantieren sollten. Was passierte? Die 30 errichteten eine von Sparta unterstützte grausame und tyrannische Diktatur. Viele Menschen, mindestens 1500, wurden hingerichtet oder flohen aus Athen, und diese Schwächung der Stadt konnte nur in Spartas Interesse sein. Die Seele dieser Dreißig war der Demokratiehasser Kritias, Platons Onkel, und ein Schüler von dem Rhetoriklehrer Gorgias, nachdem der Dialog, der uns interessiert, benannt ist. Kritias forderte nun seinen Neffen Platon dazu auf, bei ihnen und ihrer Politik mitzumachen. Platon aber wird von ihrer Grausamkeit abgeschreckt, unter anderem als er sieht, wie diese 30 Tyrannen mit seinem Freund und Lehrer Sokrates umgehen. Ich hatte Ihnen die Geschichte schon erzählt: Die 30 versuchen, Sokrates zusammen mit vier anderen dazu zu zwingen, in einer Art Himmelfahrtskommando einen der Feinde der 30, einen gewissen Leon von Salamis, aus Salamis zu holen, damit er in Athen hingerichtet werden kann. Sokrates gehorcht im Unterschied zu den anderen vier nicht, und nur die Tatsache, dass sich unmittelbar darauf die politischen Verhältnisse grundlegend ändern ist es zu verdanken, dass Sokrates nicht gleich umgebracht worden ist (*Apol.* 32c/d, *Ep.* VII 324b9-325a5). Dadurch, dass sich in Sparta die Verhältnisse ändern, verlieren die 30 die notwendige politisch-militärische Rückendeckung.

Nun wittern die Athener Demokraten, die vertrieben worden sind, ihre Chance. Sie sammeln sich und es gelingt ihnen in einem im Detail sehr komplizierten Kampf in mehreren Etappen Athen einzunehmen und die Herrschaft zu gewinnen. Die neu erstandene Demokratie funktioniert eigentlich einigermaßen gut.

Platon schöpft neue Hoffnung: Nach diesem politischen Chaos macht es nun vielleicht doch einen Sinn, sich der Politik zu verschreiben. Aber dann passiert es: Die Demokraten lassen es zumindest zu, dass im Jahre 399 Sokrates auf Grund eines Prozesses zum Tode verurteilt und ermordet wird (325a5-b5). Platon ist endgültig von der Politik angewidert und hier fällt sein Entschluss, sich aus der politischen Laufbahn zurückzuziehen: Die Moral, der er aus der Geschichte zieht, ist klar: Die geknechteten Bürger Athens, ja, alle geknechteten Menschen werden nur dann vom Elend erlöst, wenn die Politiker endlich aufhören, sich von ihren Rachegeleüsten und Aggressionen beherrschen zu lassen, ihren Macht- und Geltungstrieb auszuleben, und damit anfangen, rationale Politik zu treiben, d.h. sich in ihren Entscheidungen und Handlungen allein davon bestimmen zu lassen, was für die Polis das Beste ist. Platon drückt das so aus, dass die Politiker anfangen müssen, zu philosophieren - was Platon dann aber ironisch einer göttlichen Fügung zuschreibt - oder Philosophen an die Macht kommen (325b6-326b4).

Ich glaube, wir verstehen den *Gorgias* am besten, wenn wir ihn vor diesem persönlichen Hintergrund Platons lesen. Die Moral des *Gorgias* ist klar: Ohne ein wirkliches Wissen darum, was wirklich gut ist, ist Politik nicht möglich. Wenn die politische Ausbildung, die Rhetorik, sich nicht an der Philosophie orientiert, dann führen diejenigen, die Rhetorikunterricht nehmen, den Staat in die Katastrophe.

Aber hier habe ich jetzt schon viel zu viel vorweggenommen, und lassen Sie uns nun zum eigentlichen Dialog kommen.

Der Dialog beginnt mit den Worten „Zum Krieg und zur Schlacht“ - und in vielen Fällen geben die ersten Worte, die in einem Dialog fallen, bereits das Thema des Dialoges an. So auch im *Gorgias*. In drei großen Runden, mit drei verschiedenen Dialogpartnern, die zunehmend aggressiv auf Sokrates reagieren, entfaltet Platon seine Verteidigung der Philosophie gegen die Politik. Die Szene, die uns interessiert, stammt aus der zweiten Schlachtenrunde, aus dem Gespräch, das Sokrates mit Polos führt. Von Polos wissen wir nicht viel, wir wissen nur, dass er ein Rhetorikbuch verfasst hat. Sein unausgeglichener Charakter ist auch aus anderen Texten verbürgt.

In dem Gespräch mit Polos entwickelt Sokrates seine These, dass Redner, also Politiker, nicht das tun können, was sie wollen. Und zwar schlicht und einfach deswegen, weil sie keine Macht dazu haben. Ja, er steigert seine Provokation noch dadurch, dass er behauptet, dass selbst Tyrannen nicht das tun können, was sie wollen.

Nun, diese These ist tatsächlich provozierend, damals wie heute. Wir haben zwar heute keine Tyrannen mehr - jedenfalls nicht mehr offiziell -, aber die Vorstellung, dass wir dann, wenn wir z.B. viel Geld haben, einflussreich sind und viel Macht verfügen, tun können, was wir wollen, ist sicherlich auch heute noch weit verbreitet. Macht zu haben bedeutet ja für viele gerade, das tun und lassen zu können, was man will. Und wer möchte das nicht - tun und lassen zu können, was man gerade will? Wie argumentiert Sokrates nun für seine These? Er unterscheidet zunächst zwischen zwei Fällen:

- (1) Die Tyrannen können das machen, was ihnen das Beste zu sein scheint
- (2) Die Tyrannen können nicht das tun, was sie wollen

Der entscheidende Punkt dieser Unterscheidung liegt in dem harmlos klingenden *scheint*. Sokrates gibt sofort zu, dass Tyrannen natürlich das tun können, was ihnen das Beste zu sein scheint. Aber das, was ihnen das Beste zu sein scheint, ist eben nicht das, was sie wollen. Aber, so können wir fragen, macht das wirklich einen Unterschied? Will man nicht immer das, was einem das Beste zu sein scheint?

Sokrates meint: nein! Es reicht nicht, etwas zu tun, was einem das Beste zu sein scheint, sondern was man will, ist das zu tun, was wirklich das Beste ist, weil nur das, was das Beste ist, einem wirklich nützt. Machen wir uns diese Unterscheidung an einem Beispiel deutlich: Stellen Sie sich vor, Sie sind krank und wollen gesund werden. Nun sind Sie im Zweifel darüber, was für eine Medizin Sie nehmen sollen, sie haben zwei Medikamente zur Auswahl. Zum Zweifel kommt es deswegen, weil Sie wissen, dass ein Medikament Ihnen sicherlich mehr nützt als das andere. Der entscheidende Punkt ist, dass Sie gerade nicht das Medikament wählen wollen, was *Ihnen* am besten zu sein *scheint* – also nur das, von dem Sie lediglich glauben und annehmen, dass es nützt – sondern das Medikament nehmen werden wollen, das ihnen wirklich hilft. Alles, was wir wollen, so die generelle These von Sokrates, wollen wir, insofern es uns nützt, insofern es im weitesten Sinne gut für uns ist.

Eine Bemerkung noch dazu, wie der Grieche über Nutzen denkt. Wenn wir hören, dass man nur etwas wollen kann, was einem wirklich nützt, und nicht das wollen kann, wovon man lediglich annimmt, es nütze einem, dann klingt das in unseren Ohren, die durch den Utilitarismus und Nützlichkeitsabwägungen in der Wirtschaft geschult sind, egoistisch und moralisch fragwürdig. Die Griechen sehen das, ganz zu Recht, denke ich, anders: Alles, was gut ist, ist auch nützlich in dem Sinne, dass es eine Beziehung zur eigenen Existenz hat, derart, dass das, was gut ist, glücksförderlich ist. Wenn etwas

nützlich ist, dann ist es glücksförderlich. So ist es ganz natürlich, wenn ein Grieche sagen würde, dass Kinder ihren Eltern nützen, und damit meint er dann, dass es für den Fall, dass das glückliche Leben der Eltern darin besteht, Kinder zu haben, die Kinder den Eltern nützen, weil sie ihr Glück fördern. Das hat nichts mit Egoismus zu tun sondern nur damit, dass wir in allem, was wir tun, auf das eigene Leben bezogen sind.

Der Rhetoriker, der Politiker ist nun jemand, dessen Fähigkeit besonders in einer Sache besteht: Er kann andere Leute überzeugen. Darin ist er gut, darin ist er Fachmann. Wenn man aber jemanden überzeugen will, dann spielt es insofern man überzeugen will überhaupt keine Rolle, ob das, worin man jemanden überzeugen will, der Sache nach richtig ist oder nicht. Das ist eine Frage, die ganz überflüssig ist, die im System nicht vorkommt. Denken Sie an das amerikanische Schwurgericht: Einem Anwalt muss es mehr oder weniger egal sein, ob sein Mandant schuldig ist oder nicht. Das ist eine Frage, die er sich vielleicht privat stellen darf, aber es ist nicht seine Aufgabe als Anwalt, die Wahrheit herauszufinden. Was seine Aufgabe ist, ist, den Fall den Geschworenen so darzustellen, dass sie der Überzeugung sind, der Mandant sei unschuldig. Dafür ist er ausgebildet, das ist seine Aufgabe. Er muss den Fall so darstellen, dass es so günstig wie nur irgend möglich für seinen Mandanten ist. Auf die Wahrheit kommt es ihm nicht an. Um jemand überzeugen zu wollen, braucht man selbst nicht der Überzeugung zu sein, dass das, wovon man überzeugen will, richtig ist.

Der Politiker denkt ist, eine bestimmte Sache ist gut für ihn. Er ist aber nicht in der Lage, darüber zu reflektieren, ob ihm diese Sache nur gut scheint oder ob sie wirklich gut für ihn ist, aber er ist in der Lage, andere Leute davon zu überzeugen, dass das, was ihm gut scheint, auch gemacht werden sollte. Er handelt ohne wirkliche Einsicht in den Sachverhalt. Ohne Einsicht zu handeln ist aber das schlimmste Übel, was man sich vorstellen kann, weil man sich selbst, seine eigene Seele, damit zu Grunde richtet. Man tut Dinge, die einem schaden. Oder, anders ausgedrückt: Man tut Dinge, die man nicht tun will.

An dieser Stelle wird nun der Sokratische Intellektualismus besonders deutlich. Sokrates zufolge können wir etwas kohärent nur dann wollen, wenn unserem Wollen eine Überzeugung zu Grunde liegt, nämlich die Überzeugung, dass das, was wir wollen, gut für uns ist. Das bedeutet, dass wir überhaupt nur dann motiviert sind, etwas zu tun, wenn an erster Stelle eine bestimmte Auffassung steht, die Auffassung, dass das, was wir wollen, gut für uns ist. Die Auffassung ist also ein Werturteil, das wahr oder falsch sein kann.

Diese These wird intellektualistisch genannt, weil es die Vernunft ist, die sagt, ob etwas gut oder schlecht ist. Das Wollen - und jede andere Motivation - folgt dem Urteil, das die Vernunft gefällt hat. Ohne, dass wir zunächst ein Werturteil bilden, können wir überhaupt nichts wollen und nicht handeln. Das Streben und die Handlung sind wie ein Reflex auf das Werturteil.

Deswegen kann ein Mensch auch nicht von Emotionen oder Triebimpulsen überrollt werden. Er kann nur dann motiviert werden etwas zu tun, wenn seinen Handlungen ein Werturteil zu Grunde liegt. Dieses Werturteil mag richtig oder falsch sein, das spielt gar keine Rolle. Wichtig ist nur, dass am Anfang jeder Motivation ein solches Werturteil steht und es Motivation und damit Handlung überhaupt nur geben kann, wenn jemand einem solchen Werturteil zustimmt.

Um es etwas überspitzt zu sagen: Wenn jemand beispielsweise Handlungen vollzieht, von denen wir normalerweise annehmen, dass sie ihm schaden würden, dann tut er das Sokrates zufolge nicht

deswegen, weil er ein willensschwacher Mensch ist (das gibt es nicht) oder weil er impulsgesteuert ist (Impulse motivieren nicht) oder was immer, sondern weil er eine bestimmte Auffassung davon hat, was für ihn ein gelungenes Leben konstituiert. Und die Therapie bestünde darin, den Menschen dazu zu bringen, seine Auffassung vom gelungenen Leben zu ändern und zu sehen, dass seine Auffassung falsch ist. Ich glaube, nur wenige Menschen wären der Meinung, dass dieses tatsächlich die einzige geeignete Therapie wäre. Wenn überhaupt, dann würde sie nur sehr wenigen Menschen tatsächlich helfen können.

Ich möchte diesen Sachverhalt noch abschließend nachgehen durch ein paar Bemerkungen zu der These, die Sokrates, soweit wir wissen, tatsächlich vertreten hat, die These nämlich, dass Unrecht leiden besser ist als Unrecht tun und die Sokrates im *Gorgias* im Gespräch mit Polos entwickelt. Im Grunde geht es bei dieser These um die Frage, wie man leben soll: Macht es Sinn, ein ethisches Leben zu führen, oder führt nicht doch der Egoismus zum Glück? Wir alle wollen glücklich werden - wie macht man das am besten? Was muss man tun, um glücklich zu werden? Ist es nicht doch besser, zumindest manchmal - in klugen und ausgewählten Situationen, 5 gerade sein zu lassen, ein bisschen Unrecht zu tun, vielleicht einen Steuerjahresausgleich ein bisschen zu glätten, vielleicht für die Arbeit am Haus oder der Wohnung auch jemanden schwarz arbeiten zu lassen - das müssen ja nicht gleich schlimme Verbrechen sein, aber man weiß eben, wie man sich einigermaßen klug durchschlägt - und irgendwie tut das doch jeder, es wäre doch geradezu dumm von mir, wenn ich es nicht täte?

Polos These ist vielleicht nicht nur ganz plausibel, sondern trifft die Moral und Glücksvorstellung von ganz vielen Menschen: Die Alltagserfahrung zeigt, dass viele Menschen, die Unrecht tun, glücklich sind. Es wäre geradezu naiv anzunehmen, dass man nur dann glücklich werden kann, wenn man immer nur fair und gerecht ist. Als ein Beispiel zitiert Polos Archelaos, ein Paradigma eines brutalen und ungerechten Tyrannen mit ungeheurer Machtgier und Machtausübung. Archelaos ist ein Mann, der wirklich tun konnte, wozu er gerade Lust hatte, und der genug Menschen in seiner Macht hatte, um seine Befehle ausführen zu lassen. Es wäre nun ganz absurd, so Polos, wenn man ernsthaft behaupten wollte, dieser Mann sei unglücklich gewesen dadurch, dass er die ungerechten Taten verübt hatte.

Sokrates bleibt bestimmt: Es ist zwar richtig, dass die meisten Menschen glauben, ein Tyrann müsse eigentlich glücklich sein, aber bewiesen sei das darum noch lange nicht, und er macht sich daran, die These, dass Unrecht leiden besser ist als Unrecht zu tun, zu beweisen. Im *Gorgias* finden sich nun mehrere Argumentationen für die These, dass Unrecht leiden besser ist als Unrecht tun, und die Argumente werden von Mal zu Mal schärfer.

Ein wichtiges Argument dabei ist folgendes. Alles, was wir tun, hinterlässt in unsere Biographie Spuren und formt unseren Charakter. Wer wir sind, wie wir sind, hängt ganz wesentlich von unseren Entscheidungen und Handlungen ab. Ob wir eine konsistente Persönlichkeit werden oder eine in sich zerrissene, ob es uns gelingt, in Harmonie und Versöhnung mit unsere Vergangenheit und Gegenwart, mit unseren Beziehungen, unserer Arbeit und Aufgabe zu leben, hängt ab von uns - nicht von äußeren Faktoren, sondern darauf, wie wir innerlich auf das reagieren, was uns entgegenkommt. Wer wir sind, hängt von uns ab. Platon drückt das in seiner Sprache so aus, dass die Frage, ob unsere Seele gut oder schlecht ist, von uns abhängt.

Weiterhin meint Platon, dass man nur unter der Voraussetzung ein glückliches und zufriedenes Leben führen kann, wenn man seinen Charakter und seine Persönlichkeit formt und bildet. Nur je-

mand mit einem guten Charakter kann wirklich zufrieden sein. Wer nun Unrecht tut, dem passiert folgendes: Zunächst hat er vielleicht ein schlechtes Gewissen, aber das mag mit der Zeit vorbeigehen. Dann tut er noch mal Unrecht, wieder meldet sich sein Gewissen, aber vielleicht ist er mittlerweile schon etwas abgestumpfter geworden und kann nicht mehr genau hören, was sein Gewissen ihm sagt. Dann tut er vielleicht etwas wirklich Schlimmeres - etwas, was er vorher nie getan hätte, was er nun aber tut, weil er schon recht abgestumpft ist. Wieder wiederholt sich der Prozess. Er lernt, sein Gewissen abzustumpfen, nicht mehr auf sich zu hören, aber das heißt auch, gar nicht mehr richtig in innerem Kontakt mit sich zu sein. Man verliert ein Gespür dafür, wer man eigentlich ist. Beziehungen werden schwerer - vertrauensvolle Beziehungen, auf die man als Mensch angewiesen ist, werden gar unmöglich, weil man sich selber so wenig traut, dass man sich gar nicht mehr vorstellen kann, dass es andere, vertrauenswürdige Menschen geben kann. Was sich, in Platons Sprache, langsam aber sicher in der Seele einnistet, ist eine Krankheit.

Wenn man körperlich krank ist, ist es klar, was man tun kann: Man geht zum Arzt, der macht einen, manchmal unter großen Schmerzen, gesund. Aber nachdem man die Schmerzen überstanden hat, ist auch die Krankheit überstanden. Wie kann man aber die Seele von der Krankheit heilen? Platon sieht nur einen Weg: dadurch, dass man gerechterweise für kleines Unrecht wenig, für großes aber hart bestraft wird. Die Strafe befreit einen von dem größten Übel, das einen Menschen befallen kann, davon nämlich, dass seine Seele, dass sein Charakter schlecht wird. Jemand, der Unrecht getan hat, soll selbst zum Richter gehen und um Strafe bitten, sowie jemand, der krank ist, selber zum Arzt geht und um Behandlung bittet. Die Rhetorik kann nicht sinnvollerweise dazu dienen, ungerechte Menschen vor der Strafe zu schützen. Im Gegenteil: Die Redekunst kann nur dort sinnvoll eingesetzt werden, wenn es darum geht, einen Feind vor gerechter Strafe zu schützen - dadurch, dass er nicht gestraft wird, verdirbt seine Seele, und das ist der größte Schaden, den man ihm antun kann.

3 Platon

Das Thema, mit dem wir uns beschäftigen werden, ist Platons *Phaidon*. Wenn Sie sich noch an die Vorlesung vor zwei Wochen erinnern: Ich habe da zwei Stränge der Beschäftigung mit der Seele unterschieden, zum einen die Frage nach dem Inneren des Menschen, zum anderen die Frage nach der Unsterblichkeit. Bei der Behandlung der Sokratischen Auffassung der Seele hat uns die erste Frage beschäftigt: Die Frage nach der Struktur der menschlichen Motivation. Diese Frage werden wir schon in der nächsten Stunde wieder aufnehmen, wenn wir uns Platons *Symposion* anschauen. Im *Phaidon* geht es um diese Frage erst einmal nicht. Es geht um den zweiten Strang der Beschäftigung mit der Seele, die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. Im *Symposion*, und noch viel differenzierter dann in der *Politeia*, werden beide Stränge aufgenommen und zusammengeführt.

Phaidon ist derjenige Dialog, in dem Platon von dem letzten Gespräch zwischen Sokrates und seinen Freunden berichtet; der Dialog schließt damit, dass Sokrates den Schierlingsbecher trinkt und stirbt. Was jeden, der den *Phaidon* zur Hand nimmt, immer wieder in Beschlag nimmt, ist die Leichtigkeit und beinahe Heiterkeit, die atmosphärisch den Dialog bestimmt. Nicht, dass die Argumente immer leicht zu verstehen sind, aber dem Dialog fehlt alles Niederdrückende oder Melancholische, das wir oft in künstlerischen Werken, die sich mit dem Tod auseinandersetzen, finden. Die Heiterkeit kommt von Sokrates: Er freut sich über seinen Tod. Er schaut ihm nicht nur gefasst und tapfer ins Auge, sondern er ist überzeugt, dass er nun endlich das Ziel seines Lebens erreicht hat. Die Stimmung, in der Sokrates ist, schlägt über auf seine Besucher: Sie befinden sich in einer merkwürdigen Mischung aus Trauer über den Tod ihres Freundes, Vorbildes und Lehrers, und einer Freude, wenn sie erleben, wie glücklich Sokrates selber ist, wie klar und ruhig er sprechen kann, und wie gottergeben und gefasst er stirbt (58e1-59b4).

3.1 Einführende Gedanken zu Platon

3.1.1 Beweist Platon im *Phaidon* die Unsterblichkeit der Seele?

Der Dialog *Phaidon* ist klassischerweise als derjenige Dialog verstanden worden, in dem Platon die Unsterblichkeit der Seele beweist. Und klassischerweise wird angenommen, dass dieser Beweis mit den Ideen zu tun. In der Standardinterpretation des *Phaidon* nimmt man an, dass er die Ideenlehre benutzt um zeigen zu können, dass die Seele unsterblich ist. Man geht also in der traditionellen Interpretation davon aus, dass es einen Zusammenhang zwischen Ideen und Unsterblichkeit gibt, und dass dieser Zusammenhang so ist, dass die Annahme von Ideen den Beweis der Unsterblichkeit ermöglicht. Das Ziel meiner Ausführungen besteht darin, Ihnen deutlich zu machen, dass Platon ganz und gar nicht die Unsterblichkeit der Seele beweist, sondern vielmehr die Schwierigkeiten herausarbeitet, die bei einem Beweis für die Unsterblichkeit der Seele auftreten und die gelöst werden müssen. Und die Schwierigkeiten, die Unsterblichkeit zu beweisen, entstehen gerade *wegen* der Einführung der Ideen. Wer Ideen einführt, der hat Schwierigkeiten mit der Unsterblichkeit. Diese These werde ich leider erst in der nächsten Vorlesungsstunde begründen können. Heute möchte ich die Grundlagen für eine Begründung der These legen.

Ich werde heute natürlich nicht Stück für Stück den Dialog interpretieren - dafür reicht die Zeit auch gar nicht - sondern ich möchte problemorientiert vorgehen. Ich möchte damit beginnen, Ihnen

etwas über die Ideen oder die Ideenlehre zu sagen. Dazu werde ich mich demjenigen Dialog zuwenden, in dem Platon das erste Mal ausführlicher von Ideen spricht, dem *Euthyphron*. In einem zweiten Teil möchte ich dann zeigen, dass Platon die Annahme von Ideen im *Phaidon* gegenüber dem, was wir aus dem *Euthyphron* erfahren, ausweitet und ich möchte auf einige zentrale Aspekte der sogenannten Unsterblichkeitsbeweise eingehen.

3.1.2 Platons *Euthyphron* und die Einführung der Rede von der Idee

Ich beginne mit dem ersten Punkt, der Einführung der Rede von Ideen. Der Dialog *Euthyphron* ist der erste Dialog, in dem das Wort ‚Idee‘ vorkommt. Sie wissen aus der vergangenen Stunde schon, worum es in dem Dialog geht. Sokrates unterhält sich mit Euthyphron, einem angesehenen Priester, darüber, was das Fromme ist. Eigentlich ist die Übersetzung des griechischen Wortes *hosios* mit ‚fromm‘ nicht wirklich so treffend. Es geht nicht um irgendeine Innerlichkeit, um eine individuelle Frömmigkeit oder so. Es geht um ein Verhalten, das dem entspricht, was die Götter wollen - ein gottgefälliges Verhalten also. Beide Gesprächspartner treffen in einer wichtigen Situation in ihrem Leben aufeinander: Sokrates ist auf dem Weg zur Verteidigung vor Gericht, das ihm ja vorgeworfen hat, er habe fremde Götter eingeführt. Ganz klar ein Verhalten, das nicht gottgefällig sein kann. Euthyphron ist ebenfalls auf dem Weg zum Gericht, aber um eine Klage gegen seinen eigenen Vater einzureichen. Weil sein Vater Unrecht getan hat, will er seinen Vater anklagen und er ist sich sicher, dass sein Verhalten gottgefällig ist.

Das Gespräch kommt nun dadurch in Gang, dass Sokrates Euthyphron fragt, was denn das Gottgefällige (oder das Fromme) eigentlich ist. Euthyphron antwortet: Gottgefällig ist das, was ich hier gerade tue, nämlich einen Übeltäter zu verfolgen. Euthyphron hat dafür einen schlagenden Beweis: Man braucht bloß seinen Hesiod aufzuschlagen um zu sehen, dass der größte und beste der Götter, Zeus, ebenso gehandelt hat. Zeus hat seinen Vater Uranos sogar brutal umgebracht, und wie sollte es falsch sein, seinen Vater anzuklagen, wenn es einem die Götter selber vormachen, wie man gottgefällig und fromm handeln soll.

Was läuft hier falsch? Erstens, dass natürlich alles andere als klar ist, wie man sich zu den brutalen Mythen von Hesiod stellen soll und ob man glauben soll, dass sie wirklich so stattgefunden haben. Sokrates fragt auch ganz erstaunt, ob Euthyphron wirklich an diese Geschichten glaubt - und Euthyphron versichert ihm, dass er noch viel härtere Erzählungen über die Götter kennt. Er ist auch gleich bereit, Sokrates davon zu erzählen, aber Sokrates meint nur, davon wolle er ein andermal hören...

Zweitens ist wichtig, dass Euthyphron die Frage danach, was das Gottgefällige ist, gar nicht verstanden hat. Die Frage nach dem Gottgefälligen ist die Frage nach der Definition. Man kann, wenn man nach einer Definition gefragt wird, aber nicht, wie es Euthyphron tut, mit einem Beispiel antworten. Das liegt nicht daran, dass ein einziges Beispiel nicht ausreicht, die Frage nach dem, was gottgefällig ist, zu beantworten, sondern daran, dass man ganz generell eine Frage nach der Definition eines Wortes nicht dadurch beantworten kann, dass man mit Beispielen antwortet. Wenn wir aufgefordert sind zu definieren, was das Gottgefällige ist, und antworten, gottgefällig sei, das und das zu tun, dann machen wir einen kategorialen Fehler.

Die implizite Behauptung, dass man die Frage nach der Definition des Frommen nicht dadurch beantworten kann, dass man angibt, von was sich das Prädikat 'ist fromm' wahrheitsgemäß aussagen lässt, hat es in sich und ist keinesfalls harmlos. Wenn Sie etwa im Anschluss an den späten Wittgenstein

der Auffassung wären, die Bedeutung eines Wortes wird - zumindest in vielen Fällen - durch den Gebrauch in der Sprache festgelegt, und wenn Sie darüberhinaus der Auffassung wären, 'ist fromm' sei solch ein Prädikat, dessen Gebrauch die Bedeutung festlegt, dann hätte Euthyphron zumindest der Methode nach goldrichtig geantwortet. Der Fehler läge dann darin, dass man das Prädikat 'ist fromm' noch anders gebrauchen kann und man es nicht nur gebraucht, wenn man jemanden, der Unrecht getan hat, anklagt, aber es wäre eben kein kategorialer Fehler mehr. Man müsste einfach noch mehr Beispiele aufführen, eine übersichtliche Darstellung des Wortgebrauchs erstellen.

Platon denkt anders, und wenn wir verstehen würden, warum er anders denkt, dann haben wir seine sogenannte Ideenlehre verstanden. Modern gesprochen: Wenn Sie einen Begriff wie ‚das Fromme‘ haben, können Sie zwischen der Extension und der Intension eines Begriffes [nicht zu verwechseln mit der Intention] unterscheiden. Die Extension eines Begriffes sind alle diejenigen Entitäten - hier wären es vor allem Handlungen -, von denen sich der Begriff wahrheitsgemäß aussagen lässt. Platon zielt aber mit der Frage nach der Definition nicht auf die Extension, sondern auf die Intension, die Bedeutung des Begriffes, das, was es ist, um dessentwillen die Handlungen, die fromm genannt werden, fromm genannt werden. Es hat in der Philosophiegeschichte viele Versuche gegeben, diese Frage anders zu formulieren: Man hat von der Substanz oder dem Wesen gesprochen, von dem Sein eines Seienden usw. Alle diese verschiedenen Termini tragen andere Akzente, hinter ihnen stehen andere Theorien, und wir wollen uns damit jetzt nicht belasten.

Platon nennt das, worauf seine Definitionsfrage zielt, im *Euthyphron* zum ersten Mal in seinem schriftstellerischen Schaffen als Philosoph, die Idee, und weil das eine Behauptung ist, die Sie in der Sekundärliteratur immer wieder lesen können, möchte ich ein paar Worte darüber sagen, was an dieser Behauptung ganz unbestreitbar richtig ist, und wo sie einem Missverständnis Vorschub leistet, das dann die ganze Platoninterpretation bis heute belastet hat.

Lassen Sie mich zunächst einiges zum Terminus selbst sagen, und das ist ein wenig kompliziert. Das griechische Wort, das wir im Deutschen mit ‚Idee‘ übersetzen, ist *idea*. Der Terminus *idea* kommt von einem Verb, und zwar von *horaō*, und *horaō* heißt ‚sehen‘. *Idea* ist eine unregelmäßige Sonderform von *horaō*, und wird gebildet vom Aoriststamm. *Idea* ist das, was man sieht, wenn man etwas anschaut, also der Umriss, die Gestalt oder die Form, die ein Gegenstand hat. *Idea* in diesem Sinn ist ein ganz gebräuchlicher Terminus in der griechischen Alltagssprache. In den Dialogen Platons gibt es viele Beispiele für einen Gebrauch von *idea* oder *eidos*, bei denen die Termini ganz Alltagssprachlich im Sinne von ‚Gestalt‘ oder ‚Form‘ die etwas hat, gebraucht werden. Aber es gibt eben auch viele Texte, und hier in *Euthyphron* das erste Mal, in denen *idea* und *eidos* klar in einem anderen, übertragenen Sinn gebraucht werden.

Ein Problem betrifft die Übersetzung von *idea* mit dem deutschen Wort ‚Idee‘. Die angelsächsische Literatur übersetzt *idea* mit ‚form‘, und dieser Ausdruck ist eigentlich viel passender. Erstens ist der Zusammenhang mit dem, was der Terminus *idea* Alltagssprachlich bedeutet - eben Gestalt, Umriss, Form -, noch nicht verloren. Wenn wir im Deutschen Idee sagen, dann denkt man an etwas Mentales, an einen Gedanken oder eine Phantasie. Das sind aber alles Konnotationen, die dem, was der Grieche unter *idea* versteht, fremd sind.

Zweitens geht durch die Übersetzung mit ‚Idee‘ ein wichtiger Zusammenhang zwischen Platon und Aristoteles verloren. Auch Aristoteles gebraucht den Terminus *idea*, und zwar für das, was man im

Deutschen mit ‚Form‘ als einer der vier Prinzipien der Erklärung oder Ursachen übersetzt. Bei Aristoteles übersetzt man also mit ‚Form‘, bei Platon denselben Terminus mit ‚Idee‘ - Sie sehen, das ist kein glücklicher Sprachgebrauch. Ich werde in der Vorlesung aber weiterhin von Ideen sprechen, weil der andere Sprachgebrauch hier in Deutschland einfach zu künstlich wäre.

Statt *idea* kann Platon genausogut von *eidos* sprechen, auch *eidos* ist eine Form des Verbes *horaō*. Beide Termini, *idea* und *eidos* werden im *Euthyphron* und sehr vielen anderen Dialogen Platons unterschiedslos gebraucht. Überhaupt ist es charakteristisch für Platon, dass er eine ganze Fülle von anderen Termini und Ausdrücken kennt, um auf das zu referieren, was wir unter Platons Idee verstehen. Statt von *idea* oder *eidos* zu sprechen, dann er ebenso von *genos*, d.h. von ‚Gattung‘, sprechen, vor allem in den späteren Dialogen. Er gebraucht auch *morphē*, oder Ausdrücke wie ‚das Fromme selbst‘ oder ‚das Fromme an sich‘ oder ‚das, was eigentlich fromm ist‘, um eben auf die Entität zu referieren, auf die es ihm in der Untersuchung ankommt.

Schauen wir uns an, wie Platon das, was er *idea* nennt, näher charakterisiert, damit Euthyphron versteht, worauf die Frage nach dem, was das Fromme ist, eigentlich zielt.

Erstens: Das Fromme oder die Idee des Frommen ist das, was die Frage nach dem, was das Fromme ist, beantwortet. Diese Formulierung allein hilft uns noch nicht weiter, sondern zeigt eigentlich nur, dass der Begriff der Idee eine Art Platzhalter ist. Der Platzhalter soll sichern, dass die Frage nach dem, was das Fromme ist, eine sinnvolle Frage ist.

Zweitens: Das Fromme ist das *eidos*, durch das alles, was fromm ist, fromm ist. Diese Formulierung können wir schon besser verstehen. Platon denke offensichtlich so: Es muss einen Grund haben, dass wir bestimmte Handlungen fromm und andere nicht fromm nennen. Und es muss vor allem einen Grund haben, dass wir so verschiedene Handlungen wie z.B. zu den Göttern beten, seine Eltern ehren, an den Polisfesten teilnehmen, alle fromm nennen können. Verschiedenen Handlungen sprechen wir das Prädikat ‚ist fromm‘ zu - und das deutet darauf hin, dass es so etwas wie eine Einheit dessen gibt, was alle diese verschiedenen Handlungen gemeinsam haben.

Platon spricht im Zusammenhang damit drittens davon, dass wir nach einem *paradigma* suchen, nach einem Beispiel oder Muster oder Urbild also, das wir an die Handlungen anlegen können, um anhand eines Vergleichs mit dem Muster zu prüfen, ob die Handlung fromm ist oder nicht.

Damit verbunden ist die vierte Eigenschaft der Intension eines Begriffes: Das, was die verschiedenen Entitäten gemeinsam haben, von denen sich der Prädikatsbegriff, dessen Intension die Idee angibt, aussagen lässt, ändert sich nicht. Die Intuition dahinter ist folgende: Wenn sich die Bedeutung ändern würde, wäre Sprache und Kommunikation, zumindest was bestimmte Diskurse angeht, unmöglich. Wir müssen davon ausgehen, dass ein Begriff feste Grenzen hat, auch wenn wir diese Grenzen nicht kennen, denn ohne diese Voraussetzungen ließen sich Kontroversen über bestimmte Fragen, wie z.B. ob eine bestimmte Handlung gerecht oder nicht ist, gar nicht beantworten. Wenn wir die Frage stellen, ob eine bestimmte Handlung gerecht ist, dann ist eine der Voraussetzungen dafür, dass wir die Frage überhaupt stellen können sofern wir eine Antwort erwarten, die, dass sich die Bedeutung von dem, was gerecht ist, nicht ändert.

Diese Behauptung mag weniger plausibel sein für bestimmte deskriptive Begriffe wie etwas der Begriff des Computers. Was ein Computer ist, ändert sich mit der technischen Entwicklung der Geräte. Die Bedeutung eines Wortes wie Computer wird festgelegt durch die technischen Standards zu einer

bestimmten Zeit. Die Bedeutung eines Wortes ist hier der Gebrauch und ist in *dem* Sinn konventionell, dass die gesellschaftlichen Voraussetzungen eben die Bedeutung festlegen. Entscheidend ist aber, dass der Vergleich mit deskriptiven Prädikaten Platons Überlegungen nicht trifft, denn Platon untersucht in seinen Dialogen Wertprädikate.

Lassen Sie mich Ihnen dafür ein Beispiel geben. Wenn wir z.B. fragen, ob der Einmarsch der Chinesen in Tibet gerecht ist, dann ist uns von vorn herein klar, dass es gar nicht darum gehen kann zu fragen, ob in China der entsprechende Terminus für ‚gerecht‘ so gebraucht wird, dass er auch so etwas wie den Einmarsch in Tibet rechtfertigen kann. Uns interessiert gar nicht, wie das Wort faktisch in einer Gesellschaft gebraucht wird, weil völlig klar ist, dass die Kenntnis des faktischen Gebrauchs uns überhaupt nicht weiterhilft bei unserer Suche danach, was denn nun wirklich gerecht ist. Die Diskussion um die Gerechtigkeit macht überhaupt nur Sinn, wenn wir sie verstehen als eine Frage danach, was ganz unabhängig von subjektiven Komponenten wie die Situation einer bestimmten Gesellschaft oder deren Verfassungsform gerecht ist oder nicht. Der Begriff des Gerechten muss eine Bedeutung unabhängig von sich ändernden Konventionen haben. Deswegen ist es auch möglich, bestimmte Zustände in der Geschichte, wie z.B. die antike Sklaverei oder die Behandlung der Frauen, ungerecht zu nennen, auch wenn die Griechen selbst größtenteils der Meinung waren, Sklaven zu haben sei das Gerechteste auf der Welt. Man kann zwar heute verstehen, wie bestimmte Menschen zu einer bestimmten Zeit zu bestimmten Auffassungen gekommen sind, die wir heute ungerecht nennen und die die Menschen damals gerecht nannten, dieses historische Verständnis macht es uns aber nicht unmöglich, so etwas wie die Sklaverei wirklich ungerecht zu nennen - zumindest, wenn Sie eine platonische Theorie der Wertprädikate teilen, aber ich denke, es gibt wirklich sehr gute Gründe dafür.

Es wäre interessant, mit Ihnen dem Punkt noch nachzugehen, wie sich Platons Auffassungen über die Ideen aus der Sokratischen Frage nach der Definition entwickelt hat. Der Beginn der Frage nach den Ideen steht - ganz in der Sokratischen Tradition - in einem *ethischen* Kontext. Platon geht es zu Beginn seiner Reflexion über Ideen gar nicht um Metaphysik in dem Sinne, dass man ganz allgemein fragt, wie wir verstehen wollen, dass etwas ein Gegenstand oder eine Entität ist, wie man Entitäten identifiziert, ob wir neben konkreten auch abstrakte Entitäten annehmen müssen usw. Platon geht es nicht darum, eine Position im Universalienstreit einzunehmen, die später dann als Platonismus oder platonischer Idealismus Karriere machen sollte - bis heute. Der Ausgangspunkt sind ethische Fragen, Fragen, die der historische Sokrates gestellt hat wie die, ob eine bestimmte Handlung fromm ist, und um das zu wissen, müssen wir eben anderes wissen, nämlich, was fromme Handlungen sind, und was eben bestimmte Handlungen zu frommen Handlungen macht. Erst in einem weiteren Schritt, der aber hier noch gar keine Rolle spielt, stellen sich dann andere, eher ontologische oder metaphysische Fragen, und das werden wir uns auch noch genauer anschauen. Aber hier, im *Euthyphron*, wo die Rede von den Ideen eingeführt wird, treibt Platon keine Metaphysik. Seine Argumente für die Idee sind transzendente Argumente in dem Sinn, dass sie fragen, was für Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit wir sinnvoll bestimmte Fragen stellen können - d.h. so, dass eine Antwort möglich ist und also die Wahrheitsbedingungen, denen eine Antwort genügen können muss, deutlich sind. Wir werden sehen, dass Platon diese Auffassung im *Phaidon* und in späteren Dialogen weitertreiben wird.

Sie haben jetzt eine erste Vorstellung davon, was Ideen sind und damit verlasse ich jetzt den *Euthyphron* und gehe über zum *Phaidon*. Platons *Phaidon* bringt eine gegenüber dem *Euthyphron* ausgearbei-

tetere Auffassung der Ideen, weil er nicht mehr nur davon ausgeht, dass es Ideen gibt, sondern diese Ideen auch charakterisiert. Es ist eine Sache, aufgrund von ethischen Überlegungen zu der Annahme von Ideen zu kommen, es ist aber eine andere Sache dann zu fragen, was diese Ideen eigentlich für Gegenstände sind. Dadurch, dass er die Ideen charakterisiert, kommt es zum metaphysischen Dualismus. Ich möchte aber nicht so beginnen, dass ich Ihnen den metaphysischen Dualismus vorstelle, sondern mich der Sache dadurch annähern, dass ich etwas zum Dialog *Phaidon* sage.

3.2 Platons *Phaidon*

3.2.1 Aufbau des Dialoges

Zunächst eine Vorbemerkung über den Aufbau von Platons *Phaidon*. Der Dialog beginnt und endet mit einer Rahmenhandlung (57a1-59d1 und 118a15-18), die wir im Folgenden als den *ersten* Rahmen des Dialoges bezeichnen wollen. Der *zweite* Rahmen bildet ein Gespräch, das Sokrates mit seinen Freunden jeweils vor und jeweils nach der philosophischen Untersuchung führt (59d1-69e4 und 107d5-118a4). Die philosophische Untersuchung über die Unsterblichkeit der Seele (69e5-107d5) bildet den Kern des palindromisch aufgebauten Dialoges. Da ich zuerst auf die Rahmen eingehen werde, lasse ich die Gliederung der philosophischen Untersuchung erst noch einmal unbeachtet.

Zum ersten Rahmen: Platon lässt im ersten Rahmen des Dialoges den Sokratesschüler Phaidon einem Pythagoreer namens Echekrates aus Phlius die letzten Stunden aus dem Leben des Sokrates erzählen. An einigen markanten Stellen im Dialog werden wir Lesenden wieder an den Rahmen erinnert, weil Platon Phaidon sich unmittelbar mit Echekrates unterhalten lässt und so die Erzählung unterbrochen wird. Der Anfang der Rahmenhandlung (57a1-59d1) besteht aus zwei Teilen. In einem ersten Teil erfahren wir davon, dass Echekrates Phaidon trifft und ihn bittet, das Gespräch zu erzählen (57a-58c7). Im zweiten Teil schildert Phaidon die merkwürdige Stimmung, die über dem letzten Gespräch des Sokrates gelegen ist (58c7-59d1): Eine Mischung aus Freude und Verzweiflung. Die Freunde des Sokrates sind einerseits verzweifelt, dass Sokrates sterben wird, andererseits ist die Freude des Sokrates auf seinen eigenen Tod ansteckend für sie selbst. Ganz am Ende des Dialoges wendet sich Phaidon dann wieder unmittelbar an Echekrates und sagt: „Echekrates, so hat unser Freund sein Leben beendet, ein Mann, von dem wir wohl sagen dürfen, dass er unter all seinen Zeitgenossen, die wir kannten, der beste war und dass er an Einsicht und Gesetzestreue alle übertraf“ (118a15-18).

Wichtig an dieser Rahmenhandlung ist die Tatsache, dass die Erzählung über das Sterben von Sokrates ausgerechnet Echekrates aus Phlius vorgetragen wird. Echekrates ist einer der letzten Anhänger der pythagoreischen Schule und hat in Phlius einen kleinen Kreis von Pythagoreern um sich gesammelt. Es sind Pythagoreer, die ein Interesse daran haben, vom Sterben des Sokrates und den Gesprächen zu erfahren. Dazu komme ich gleich.

Das Gespräch selbst, von dem Phaidon Echekrates berichtet, besteht nun wiederum aus einem Rahmen und einer langen philosophischen Untersuchung über die Unsterblichkeit der Seele. Dieser zweite Rahmen vor dieser Untersuchung (59d1-69e4) besteht aus zwei Teilen. In einem ersten, kürzeren Teil (59d1-61c1) wird der Schauplatz des Geschehens bereitet, in einem zweiten Teil (61c2-69e4) lässt Platon seinen Sokrates einige Überlegungen über das Sterben und den Tod vortragen, in dem Sokrates an traditionelle Vorstellungen anknüpft, sie aber auch markant auswählt und weiterführt. Die letzten Stunden, so erfahren wir, hat Sokrates im Kreis seiner Freunde und vor allem im Gespräch mit zwei Pythagoreern verbracht: Mit Simmias und mit Kebes, die Platon als Gesprächspartner von Sokrates in diesem Dialog ausgewählt hat. Das Thema der Unterhaltung ist dadurch bestimmt, dass Sokrates in wenigen Stunden nach der Ankunft der Freunde bei ihm im Gefängnis die Todesstrafe auf sich nehmen wird. Sokrates selbst freut sich auf seinen Tod. Er hat die Hoffnung, im Jenseits ein besseres Leben zu führen als jenes, das er hier im Diesseits geführt hat. Er hofft, dass er zu verständigen und guten Göttern und zu verstorbenen Menschen kommen wird, die besser sind als die Menschen in dieser Welt. Hinsichtlich der zweiten Hoffnung ist er nicht so sicher, aber verteidigen möchte er die

Hoffnung zu den Göttern zu kommen, die sehr gute Herren seien. Damit bewegt sich Platons Sokrates zunächst noch im Rahmen der traditionellen Jenseitsvorstellungen. Die Auffassung, dass die Verstorbenen irgendwo leben und mit anderen Menschen und Göttern zusammen sind, kennen Sie bereits.

3.2.2 Pythagoras und die Pythagoreer

Zurück zu den Pythagoreern. Es ist natürlich kein Zufall, sondern ein literarisches Mittel, dass Platon seinen Sokrates den Dialog über die Seele ausgerechnet mit zwei Pythagoreern führen lässt und dass das Thema Pythagoreismus schon im ersten Rahmen prominent ist. Simmias und Kebes kommen beide aus Theben, eine Stadt zwischen Athen und Delphi, und in Theben gab es nicht nur eine Gruppe von Pythagoreern, sondern dort lehrte auch Philolaos, nach Pythagoras selbst wohl der wichtigste Pythagoreer. Simmias und Kebes sind beide bei Philolaos im Unterricht gewesen. Das führt uns zu einem ersten Exkurs, und ich möchte ein paar Worte über Pythagoras und die Pythagoreer sagen.

Irgendetwas Gesichertes über die Pythagoreer zu sagen, gehört zu den schwierigsten Dingen innerhalb der Antiken Philosophie, und zwar vor allem deswegen, weil man im Hellenismus und vor allem der Spätantike Pythagoras philosophische Positionen zugeschrieben hat, die er selber unmöglich vertreten haben kann. Das Problem ist, dass wir bei jedem Text, der uns von Pythagoras überliefert worden ist, genau prüfen müssen, ob es ein Text ist, der etwas davon zum Ausdruck bringt, was der historische Pythagoras selber gesagt haben kann oder ob es sich bei dem Text um einen jener Texte handelt, in denen spätere Positionen, vor allem Platonische Positionen, auf Pythagoras rückprojiziert worden sind. Lassen Sie mich das zunächst kurz erklären. Wie Sie wissen, hat Platon eine Schule gegründet, die Akademie. Nach seinem Tod wurde von seinen Nachfolgern zunächst für einige Generationen so etwas wie Platonische Dogmatik getrieben. Man versucht, Platons Philosophie in ein System zu pressen, in dem alles seine Ordnung und seine Lösung hat. Das endete sich schlagartig, als 265 Archesilaos der Leiter der Akademie wurde. Archesilaos und die Mitglieder der Akademie nach ihm waren Skeptiker, und als solche natürlich gegen jede Platonische Dogmatik eingestellt. Archesilaos wäre nie zum Leiter der Akademie gewählt worden, wenn nicht die Schüler und anderen Lehrer in der Akademie der Auffassung gewesen wären, das, was Archesilaos selber vertritt, also Skepsis, sei genau das, was *Platon* selbst habe sagen wollen. Platon sei im Grunde Skeptiker gewesen, und was seine Nachfolger aus ihm gemacht hätten, eben einen philosophischen Dogmatiker, sei ganz zu Unrecht geschehen.

Was konnte nun ein Philosoph zur Zeit der philosophischen Skepsis in der Akademie machen, der gerade an den Passagen innerhalb der Werke Platons interessiert war, in denen Platon weniger skeptisch sondern vielmehr sehr bestimmt sich zu bestimmten Positionen zu äußern scheint? Was konnte man machen, wenn man eigentlich mit einer dogmatischen Platoninterpretation sympathisierte? Man konnte ja nicht behaupten, *Platon selbst* habe die Ideenlehre oder die Lehre von der Unsterblichkeit vertreten - denn darauf, was *Platon selbst* behauptet hat, hatten ja die mittlerweile skeptischen Akademiker ein Auslegungsmonopol. Man konnte behaupten, dass Platon, wenn er von den Ideen oder von der Unsterblichkeit spricht, gar keine eigenen Gedanken vorträgt, sondern lediglich etwas referiert, was er von einem anderen hat. Und dieser andere war nun Pythagoras. So kam Pythagoras ganz unvermutet zu neuen und großen Ehren: Unter seinem Namen läuft alles, was sich einer skeptischen Platonauslegung widersetzen will. Seine Lehre wird für die Platoniker in Dialogen wie dem *Phaidon* besonders greifbar.

So gilt es für spätere Philosophen als ausgemacht, dass die Lehre von der Unsterblichkeit und die

Unsterblichkeitsbeweise im *Phaidon* eigentlich nicht so sehr Platonisches, als vielmehr Pythagoreisches Gedankengut ist. Bekräftigt konnte man in dieser Auffassung dadurch werden, dass im *Phaidon* in der Tat Pythagoras und Pythagoreer eine Schlüsselstellung innehaben. Ich habe Sie schon darauf hingewiesen, dass Simmias und Kebes Pythagoreer sind. Auch die Rahmenhandlung deutet klar auf Pythagoras: Der Dialog ist eigentlich eine Erzählung von den letzten Gesprächen, die Sokrates mit seinen Freunden vor seinem Tod geführt hat, und Phaidon erzählt es Echekrates. Echekrates ist aber ebenfalls ein Pythagoreer und hat qua Pythagoreer besonderes Interesse an der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele.

Sachlich ist es so, dass auch wenn - wie gesagt - die Person und Lehre von Pythagoras schwer zu fassen ist, so doch deutlich ist, dass er ganz eng mit dem Thema der Seelenwanderung und Unsterblichkeit verbunden war. Das Sicherste, was wir von Pythagoras wissen, ist, dass er behauptete, die Seele sei unsterblich, und dass er die Seelenwanderung lehrte (Xenophanes B 7), und zwar - was als anstößig empfunden wurde - so, dass die Seele eines Menschen sowohl in einen anderen Menschen als auch in ein Tier eingehen kann (Arist. *de an.* 407b20ff). Dabei hat Pythagoras keine Theorie über die Unsterblichkeit oder keine Unsterblichkeitsbeweise vertreten, sondern seine Auffassungen vor allem durch schamanische Erfahrung legitimiert. Pythagoras war ein Schamane, d.h. ein Mensch, der seinem eigenen Selbstverständnis nach mithilfe bestimmter Techniken, vor allem, aber nicht nur, Exstasetechniken, in der Lage ist, seine Seele von dem Körper zu lösen, auf Seelenwanderung zu gehen und dann mit Toten oder auch mit Tieren oder den Seelen von Pflanzen zu sprechen. Das, was er auf diesen Reisen empfängt, gibt er an die Menschen weiter und hilft ihnen so. Überliefert ist uns von Pythagoras eine Katabasis, eine Fahrt in die Unterwelt, aber diese Fahrt ist für uns heute nur in Anekdoten faßbar, die Pythagoras Anspruch kritisch gegenüberstehen. Eine Anekdote berichtet z.B., er habe unter der Erde ein Haus gebaut und seiner Mutter dann aufgetragen, alles, was sich so ereignet, auf Tontäfelchen aufzuschreiben und in das in die Erde gebaute Haus hinabzulassen. Das tat seine Mutter auch, und nachdem Pythagoras einige Zeit in diesem unterirdischen Haus gewohnt hat und ganz abgemagert gewesen sei, sei er dann aus der Erde hervorgekommen und sich vor die Volksversammlung gestellt und zur Verwunderung aller berichtet, was sich in der Zeit, in der er in der Unterwelt gewesen sei, so alles abgespielt habe. Die Leute haben ihm geglaubt, dass er im Hades gewesen ist und ihn für einen göttlichen Mann gehalten. Die Quelle berichtet auch, dass man ihm daraufhin so vertraut habe, dass man ihm ihre Frauen übergab, damit sie etwas von ihm lernen - naja (DL 8.41). Auch wenn die Fahrt in die Unterwelt ironisch überliefert ist, bedeutet das keinesfalls, dass Pythagoras oder seine Jüngerinnen und Jünger, die Pythagoreer, nicht behauptet haben, er sei in die Unterwelt gegangen und habe Kontakt mit Toten gehabt.

Simmias und Kebes als Schüler des Pythagoreers Philolaos müßten, so könnte man vermuten, eigentlich ja Experten auf dem Gebiet der Seelenlehre sein, aber sie gestehen selber ein, dass sie bei Philolaos nichts genaues über die Unsterblichkeit der Seele gehört haben. Dass muss uns nicht überraschen, denn relativ schnell nach Pythagoras' Tod konnte man zwei Gruppen von Pythagoreern voneinander unterscheiden: Die sogenannten Mathematiker und die Akousmatiker. Sie wissen, dass sich Pythagoras auch mit Mathematik und Zahlen beschäftigt hat. Sie alle kennen den berühmten geometrischen Beweis von ihm, den Satz des Pythagoras. Auch wenn sehr umstritten ist, was Pythagoras selber genau über Zahlen gedacht hat, so ist doch deutlich, dass zumindest spätere Pythagoreer vor allem an

diese mathematischen Überlegungen von Pythagoras anknüpften. Diese Mathematiker haben sich für den religiösen Aspekt seiner Lehre eher nicht so interessiert, obwohl sie sie wohl akzeptiert haben. Die zweite Gruppe, die Akousmatiker, haben ihren Namen nach bestimmten Lehrsätzen, die Pythagoras aufgestellt hat, und die man Akousmata nennt - deswegen der Name Akousmatiker. Die Akousmata sind kurze, prägnante Sprüche, die sich überwiegend auf eine bestimmte Kultpraxis beziehen, z.B. „Opfere und verrichte deine Andacht ohne Schuhe“ oder „Schneide Dir beim Opfer nicht die Nägel“, aber auch „Piß nicht der Sonne zugewendet“ oder „Geh, um Kinder zu zeugen, nicht zu einer Frau, die Gold trägt“. Diese Sprüche wollen unter einer kultischen Perspektive das Leben ordnen, und es ist anzunehmen, dass die Rede von der Unsterblichkeit oder der Seelenwanderung besonders bei den Akousmatikern, weniger aber bei den Mathematikern eine Rolle gespielt hat.

Simmias und Kebes haben nichts genaues von der Seelenwanderung und der Unsterblichkeit gelernt, weil sie offensichtlich nicht zu den Akousmatikern, sondern eher zu den Mathematikern gehören. Das passt auch gut zu dem Bild, das in der neueren Forschung von Philolaos gezeichnet wird - aber das muss ich mit Vorsicht sagen, denn darüber, was Philolaos genau gelehrt hat, besteht kein Konsens der Forschung. So bitten beide nun Sokrates darum, gemeinsam mit Ihnen sich Gedanken über das Thema des Todes und der Unsterblichkeit zu machen. Soviel zu dem pythagoreischen Hintergrund des Dialoges.

3.2.3 Die Hoffnung auf Unsterblichkeit im zweiten Rahmen

Die Unterhaltung in Platons *Phaidon* kommt nun dadurch in Gang, dass Sokrates die provozierende These aufstellt, ein Philosoph strebe in seinem Leben danach, zu sterben und tot zu sein. Diese These wird zunächst erläutert. Ein Philosoph kümmere sich nicht um das, was den Körper betrifft, nämlich Essen, Kleidung und Sexualität. Er versuche, seine Seele aus der Gemeinschaft mit dem Leib zu lösen. Er lebe so, dass die Leute alle meinen würden, er verachte seinen Leib und sei eigentlich schon tot. Wem es in seinem Leben auf Einsicht ankomme, der merke, dass der Leib dabei im Wege stehe. Durch Sehen und Hören habe noch keiner Wahrheit hervorgebracht. Das Gerechte, Schöne und Gute könne man nie wahrnehmen, sondern nur mit der Seele allein treffen (64c2-66a10). Insofern sei es nur konsequent, wenn der Philosoph der Auffassung ist, der Leib behindere ihn in seiner Suche nach Erkenntnis. Wenn man etwas erkennen wolle, können man das nur mit der Seele losgelöst vom Leib machen. Diese Loslösung sei eine Reinigung. Reinigung der Seele bedeute, die Seele vom Leib abzusondern - und genau darin bestehe das Geschäft der Philosophen. In einer philosophischen Umdeutung seiner zunächst ausgesprochenen Hoffnung, nach dem Tod zu guten Menschen und Göttern zu kommen, lässt Platon seinen Sokrates hinzufügen, dass so, wie manche Menschen in die Unterwelt gegangen seien, um diejenigen zu sehen, die sie lieben, der Philosoph im Tod dasjenige erreichen werde, was er geliebt hat: Das Zusammensein mit der Weisheit. Platon lässt seinen Sokrates hier so überzeugend pythagoreische Lehren vertreten, dass der Autor des jüngsten *Phaidon*-Kommentars, Theodor Ebert, sogar gemeint hat, Sokrates selbst sei vor seinem Tod zum Pythagoreismus konvertiert und Platons *Phaidon* sei ein Zeugnis dieser Konversion - eine These, die keinen der Rezensenten seines Kommentars wirklich überzeugt hat.

Im Anschluss an die lange Diskussion um die Unsterblichkeit der Seele finden wir den zweiten

Rahmen wieder. Platon lässt seinen Sokrates einen Mythos entwickeln, der von dem Schicksal der Seele nach dem Tod berichtet (107d5-115a8). Die Seele entweicht im Augenblick des Todes und bekommt einen Daimon zugeteilt, der die Seele in den Hades begleitet. Spiegelbildlich zum ersten Teil des zweiten Rahmens folgt eine kurze, aber anrührende Darstellung des Todes und der Reaktion von Sokrates' Freunden (115a9-118a3). Auch in diesem Teil des zweiten Rahmens arbeitet Platon wieder mit traditionellen Jenseitsvorstellungen. Die philosophische Untersuchung - das ist mir wichtig! - ist also in traditionelle Jenseitsvorstellungen eingebettet. Nachdem am Ende der philosophischen Untersuchung deutlich geworden ist, dass das Ergebnis der philosophischen Untersuchung, die These nämlich, die Seele sei unsterblich, eigentlich noch weiter geprüft werden müsse, diese Prüfung aber aus kontingenten Gründen - Sokrates muss jetzt den Giftbecher trinken -, nicht stattfinden kann, wendet Sokrates das nur vorläufig gesicherte Ergebnis der philosophischen Untersuchung, die Unsterblichkeit der Seele, auf die Jenseitsvorstellung an und erzählt ausgreifend, was mit der Seele nach dem Tod im Hades alles geschieht. Dabei kommt es allerdings zu einer für Platon charakteristischen Reinterpretation von Jenseitsvorstellungen: Die Frage, was für ein Los jemand im Jenseits hat, wird durch die Lebensweise im Diesseits beantwortet. Nur jemand, der hier gut gelebt hat - und vor allem natürlich Philosophie getrieben hat - wird ein gutes Leben im Jenseits haben.

Soweit die Rahmenhandlung des Dialoges und der Rahmen der philosophischen Untersuchung selbst. Für unsere Fragestellung ist wichtig, dass erstens die Unsterblichkeit der Seele in diesem Rahmen vorausgesetzt wird und zweitens ein Dualismus von Körper und Seele eingeführt wird. Diesen Dualismus wollen wir im folgenden den anthropologischen Dualismus nennen. Es ist der Dualismus von Leib und Seele, der - wenn man eine Form der Unsterblichkeit annehmen möchte - gerade angesichts des Todes plausibel ist. Wenn etwas überlebt, kann es nicht etwas Körperliches sein, denn der Körper zerfällt und verrottet. Der Leib ist der Kerker der Seele. Die Art und Weise, wie über den anthropologischen Dualismus, den Leib und die Seele gesprochen wird, ist allerdings nicht spezifisch philosophisch: Die Begriffe werden nicht auf ihre Kohärenz oder Konsistenz hinterfragt. Es gibt keine Diskussion der ontologischen Verpflichtungen, die jemand eingeht, der an ein Weiterleben nach dem Tod glaubt. Diskussionen dieser Art finden sich erst in der philosophischen Untersuchung selbst. Allerdings treten wir aufgrund des Rahmens bereits mit einer bestimmten Erwartung an die philosophische Untersuchung heran. Mit der Erwartung nämlich, dass der in der griechischen Sprache, der pythagoreischen Reinkarnationsvorstellung und teilweise in den klassischen Jenseitsvorstellungen angelegte Dualismus von Körper und Seele nun theoretisch begründet wird. Die philosophische Untersuchung hätte die Aufgabe einer Klärung oder Präzisierung der Annahmen, die wir ganz unreflektiert in unserer Alltagswelt machen.

Lassen Sie mich zusammenfassen, was wir bisher gezeigt haben: Zwei Dinge waren mir wichtig. Zum einen, wie sich aus der Sokratischen Frage nach der Definition Platons Frage nach der Idee oder der Form ergibt und was mit der Frage nach der Form alles impliziert ist. Zum anderen habe ich versucht, Ihnen einen Einstieg in den *Phaidon* zu geben und habe mich vor allem mit den beiden Rahmen beschäftigt. Wichtig war mir dabei erstens, dass durch den Rahmen ein Dualismus zwischen Leib und Seele nahegelegt wird. Platon lässt seinen Sokrates sagen, dass er im Tod sein Ziel erreicht, weil sich endlich die Seele von dem Körper trennt. Der Körper ist der Kerker der Seele. Der Körper hindert uns an dem Projekt der Intelligibilisierung unseres Lebens. Zweitens ist wichtig, dass Sokrates guter Hoffnung ist, nach dem Tod ein besseres Leben zu haben als das, was er vor dem Tod gelebt hat. Er hofft,

zu guten Göttern zu kommen. Drittens habe ich den pythagoreischen Kontext der folgenden Untersuchung betont.

3.2.4 Die Anamnesisannahme in der philosophischen Untersuchung: Apriorische Begriffe

Die philosophische Untersuchung beginnt, als Sokrates aufgefordert wird, für seine Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod Rechenschaft abzulegen. Hier beginnen die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Auf die Gliederung habe ich Sie schon hingewiesen: In einem ersten Teil bringt Sokrates drei Beweise für die Unsterblichkeit (69e5-84b7). Der erste Beweis (70c4-78b1) beruht auf der Annahme des Kreislaufs des Lebens. Auf dieses Argument werde ich nicht eingehen. Der zweite Beweis beruht auf der Lehre der Wiedererinnerung (72e1-78b1). Dazu einige Bemerkungen. Worum geht es bei der Wiedererinnerung? Es geht um folgendes: Damit wir bestimmte Phänomene erklären können, müssen wir annehmen, dass die Seele existiert hat, bevor wir geboren worden sind. Wir müssen eine pränatale Existenz der Seele voraussetzen, wenn wir bestimmte Dinge erklären können wollen. Um welche Phänomene handelt es sich? Es handelt sich darum, dass wir bestimmte Begriffe richtig verwenden können, aber wir die Bedeutung der Begriffe nicht empirisch erworben haben können. Wenn wir sie nicht empirisch erworben haben, müssen wir sie anders erworben haben. Dafür kommt nur die Annahme einer Präexistenz der Seele in Frage. In ihrem vorgeburtlichen Status hat die Seele die Bedeutung der Begriffe gelernt. Die Begriffe, die wir nicht empirisch gelernt haben können, sind als Begriffe, die man heute *a priori* Begriffe nennt. Begriffe, deren Bedeutung wir nicht aus der Erfahrung haben können: Platons Beispiel dafür ist das Gleiche.

Damit verständlich wird, was das Ganze soll, vergegenwärtigen Sie sich bitte noch einmal, was wir zu Sokrates und zum *Euthyphron* gesagt haben. Die Frage nach den Ideen hat ihren Ausgangspunkt in der Frage nach der Definition eines Wertbegriffs. Nach allem, was wir wissen, hat Sokrates selbst noch nicht darüber nachgedacht, was für Annahmen wir machen, wenn wir nach der Definition eines Wertbegriffs fragen. Aber Platon fängt an, darüber nachzudenken, und schafft erste sprachliche Grundlagen. So redet von der Idee des Frommen. Ein nächster Schritt besteht nun darin, nicht nur von Wertworten, sondern auch von anderen Worten Ideen anzunehmen. Und ein wichtiger Kandidat dafür sind die so genannten *apriorischen* Begriffe, d.h. die Begriffe, deren Bedeutung wir zwar kennen, aber deren Bedeutung wir nicht aus der Erfahrung kennen können. Schon im zweiten Rahmen lässt Platon seinen Sokrates so etwas andeuten, wenn er nämlich sagt, dass wir das Gerechte, Schöne und Gute nicht wahrnehmen, sondern nur mit der Seele erkennen können. Für jemanden, der die Entwicklung der Sokratischen Frage in einem Dialog wie dem *Euthyphron* verfolgt hat, ist deutlich, dass hier auf Ideen angespielt wird. Sie können der Auffassung sein, dass Begriffe wie Gerechtigkeit, Schönheit und Gutsein keine Begriffe sind, die wir aus der Erfahrung haben können. Was wir kennen, sind immer nur mehr oder weniger gerechte Verhältnisse, mehr oder weniger schöne Menschen oder Kunstwerke, mehr oder weniger gute Charaktere. Aber wir haben keine Erfahrung von dem, was Gerechtigkeit selbst ist. Wenn wir aber sagen, dass etwas mehr oder weniger gerecht ist oder ungerecht ist, dann setzen wir bereits voraus, dass wir im Vollsinn wissen, was Gerechtigkeit ist.

Der *apriorische* Begriff, um den es im *Phaidon* geht, ist der Begriff des Gleichen. Wir wissen, was es heißt, dass Dinge gleich sind - selbst dann, wenn wir aus der Erfahrung unmöglich wissen können, was es heißt, gleich zu sein - denn tatsächlich gleiche Dinge kommen in unserer Erfahrungswelt nicht

vor. Zwei Dinge mögen ähnlich sein, weil sie in vielen Eigenschaften miteinander übereinstimmen - aber wirklich gleich sind sie nie. Schon dadurch nicht, dass sie immer einen unterschiedlichen Raum in unserer Welt einnehmen. Platon sieht das so: Wir haben zwar einen Begriff der Gleichheit, aber was dieser Begriff bedeutet, können wir nicht aus der Erfahrung gelernt haben. Wir müssen ihn aber irgendwie gelernt haben, sonst könnten wir ihn gar nicht verstehen. Seine Lösung: Was das Gleiche ist, müssen wir schon vor der Geburt mitbekommen haben. Die Seele hat in ihrem vorgeburtlichen Zustand ein Wissen darum, was das Gleiche selbst ist, erworben. Das Gleiche selbst ist nichts anderes als die Idee der Gleichheit. Unsere Seele hat also vor der Geburt die Ideen geschaut. Wenn ein Mensch nun hier auf der Erde Dinge sieht, die einander ziemlich gleich sind, dann erinnert sich seine Seele an diese vorgeburtliche Schau. Anamnese heißt Wiedererinnerung. Die Tatsache, dass wir *a priori*se Begriffe verstehen ist also ein Argument dafür, dass unsere Seele vor dem Leben auf Erden existiert haben muss.

Das Problem der Anamnese-Lehre ist Folgendes: Es ist alles andere als klar, was Platon damit genau bezweckt und meint. Es ist kaum anzunehmen, dass er tatsächlich der Auffassung war, die Seele schaue (was soll damit gemeint sein?) die Ideen vor der Geburt. Wie dieses Bild, diese Metaphern zu verstehen sind, was für Funktionen die Rede von der Anamnese genau erfüllt, ist in der Forschung umstritten und ich möchte auch hier nicht näher darauf eingehen. Die Spur, die man verfolgen müsste, ist die Frage nach der *Funktion*, die die Rede von der Anamnese in den jeweiligen Dialogen erfüllt.

3.2.5 Die Widerlegung des Einwandes von Simmias: Die Seele als Harmonie (Epiphänomenalismus)

Ich verlasse damit die Bemerkungen zum zweiten Beweis und möchte nur eine kurze Anmerkung zum dritten Beweis machen (78b4-84b7). Der dritte Beweis wird dadurch notwendig, dass der zweite Beweis wenn überhaupt, dann die Präexistenz der Seele, nicht aber ihr Fortleben nach dem Tod, beweist. Im dritten Beweis lässt Platon seinen Sokrates dafür argumentieren, dass die Seele unauflöslich ist. Wenn sie präexistiert hat und unauflöslich ist, dann muss sie offensichtlich auch nach dem Tod eines Menschen weiter existieren. Wir werden gleich einen Textabschnitt aus diesem Teil des *Phaidon* etwas genauer betrachten.

Nach einem Zwischenteil (84c1-85b9) lässt Platon zunächst Simmias, dann Kebes je einen Einwand vortragen, der eine ausführlichere Diskussion notwendig macht (85b10-88b8). Ich möchte zunächst auf den Einwand von Simmias eingehen, weil er für bestimmte Theorien in der heutigen Leib-Seele Diskussion interessant ist und werde dann den Einwand von Kebes mit einem Rückbezug auf den dritten Beweis, also denjenigen für die Präexistenz der Seele, interpretieren.

Simmias bringt ein Bild von der Seele, das er aus der pythagoreischen Tradition hat. Die Seele ist eine *harmonia*, eine Stimmung. Die Seele ist das, was den Leib zusammenhält und die Teile des Leibes in ein richtiges Verhältnis zueinander setzt. Wenn der Leib nun stirbt, dann ist es zuerst die Seele, die untergeht.

Die Vorstellung der Seele als Harmonie ist folgende. Wenn wir beschreiben wollen, was ein Mensch ist, dann genügt es ontologisch nicht, seine materiellen Bausteine aufzuzählen, also eine biologische, chemische und physikalische Beschreibung der Teile des Menschen zu geben. Die Teile, aus denen etwas zusammengesetzt ist, erklären nie das Ganze, weil zu den Teilen immer noch etwas anderes dazukommen muss, damit etwas ein Ganzes ist: Nämlich die Struktur, in der die Teile zueinander

stehen. Diese Struktur hat ontologisch einen anderen Status als die Teile. Wir können die Struktur beispielsweise als ein mathematisch beschreibbares Verhältnis beschreiben, in der die Teile zueinander stehen.

Nun können Sie die Sache noch etwas differenzierter machen. Sie können nämlich die Auffassung vertreten, dass eine Struktur zu haben nicht nur bedeutet, irgendwie zusammengesetzt zu sein, sondern auf eine bestimmte Weise geordnet zusammengesetzt zu sein. Nicht alles, was zusammengesetzt ist, hat so eine Struktur, sondern nur das, was irgendwie so zusammengesetzt ist, dass es einen Sinn macht. Stellen Sie sich ein Auto vor - die Struktur eines Autos lässt sich beschreiben, mit der Strukturbeschreibung hätten wir auch etwas über die Funktionen des Autos gesagt; ein Autowrack, das direkt aus der Schrottpresse kommt, hat demgegenüber keine Struktur mehr, weil die Art und Weise, wie die Teile miteinander verbunden sind, keinen Sinn machen und keine Funktion mehr ermöglichen.

Die Auffassung, dass die Seele eine Harmonie ist, geht aus von solch einem axiologischen Begriff der Struktur, denn harmonisch zu sein bedeutet, in einem richtigen, passenden Verhältnis zueinander zu stehen. Hier nun setzt Sokrates Kritik an: Wenn die Seele eine Harmonie wäre, dann lässt sich nicht mehr erklären, warum es schlechte Menschen geben kann. Dass ein Mensch einen schlechten Charakter hat und ein schlechter Mensch ist, lässt sich nicht durch einen Rekurs auf Prädikate, die dem Körper zugesprochen werden, verständlich machen. Wir müssen mit Prädikaten arbeiten, die der Seele zugeschrieben werden können. Die Seele ist der Träger von gut und böse. Eine schlechte Seele ist nun aber genauso eine Seele wie eine gute Seele. Weil Harmonie aber immer nur etwas ist, was in einem guten und richtigen Zustand ist, kann die Seele als Harmonie die Tatsache nicht erklären, dass es schlechte Seelen gibt.

Platon bringt noch einen zweiten Kritikpunkt: Die Seele als Harmonie kann bestimmte Phänomene nicht erklären, nämlich Phänomene, die mit einem Konflikt zwischen Körper und Seele zu tun haben. Stellen Sie sich vor, sie sind krank und schwitzen entsetzlich, haben Durst und wollen etwas trinken, wissen aber ganz genau, dass jetzt zu trinken das Falscheste wäre, was Sie tun können. Der Arzt hat ihnen gesagt, dass trinken jetzt in Ihrem Zustand enorm gefährlich wäre. Was machen Sie? Sie beherrschen sich. Platon würde diesen inneren Konflikt im *Phaidon* so analysieren, dass Durst zu haben ein Prädikat ist, das dem Körper zugesprochen wird. Ihr Körper befindet sich in einer bestimmten Verfassung, in einem Mangelzustand, und dieser Mangelzustand schreit danach, ausgeglichen zu werden. Andererseits haben Sie bestimmte kognitive Einstellungen, etwas, das Platon der Seele zuschreibt: Sie wissen, trinken ist schlecht für Sie. Sie wollen gleichzeitig trinken und nicht trinken - trinken, insofern ihr Körper etwas will, nicht trinken, insofern ihre Seele etwas will. Die Tatsache, dass Sie sich beherrschen können, zeigt nun aber, dass die Seele mehr sein muss als die Harmonie eines Körpers, also mehr sein muss als eine Funktion der Körperteile. Die Seele ist kein Epiphänomen des Körpers. Die Seele kann den Körper beherrschen, und das wäre ganz unmöglich, wenn die Seele als Epiphänomen so von dem Körper abhängt, wie die Harmonie abhängt von der Stimmung der Saiten eines Lyra.

Ich möchte, damit Sie später nicht verwirrt werden, schon hier darauf hinweisen, dass Platon im *Phaidon* Phänomene wie Durst oder Sexualität dem Körper und nicht der Seele zuschreibt. Das wird sich schon im *Symposion* und erst recht in der *Politeia* ändern. Weil die Sexualität motiviert, muss sie der Seele zugerechnet werden. Im *Phaidon*, im Kontext des Todes, ist die Fragestellung anders: Was überlebt den Tod, wenn der Körper stirbt? Klar ist, dass Sexualität, Hunger und Durst, aber auch Emotio-

nen überhaupt keine Kandidaten sein können, die den Tod überdauern, weil sie an Körperfunktionen gebunden sind. Ein Wesen, das keinen Körper hat, kann keinen Hunger und auch keine Emotionen haben. Insofern ist der Begriff der Seele hier gegenüber anderen Dialogen eingeschränkt.

Damit komme ich zum Einwand von Kebes und dessen Widerlegung. Kebes akzeptiert zwar die Präexistenz der Seele, nicht aber deren Unsterblichkeit. Die Seele nutze sich vielmehr auf Dauer ab, so wie ein gut gewebtes Kleidungsstück. Es sei zwar gut möglich, dass eine Seele viele Reinkarnationen durchlaufe, aber irgendwann höre auch sie auf zu existieren (86e6-88b8). Die Widerlegung des Einwandes von Kebes ist lang und ausführlich (95a4-107d5). Sie greift zurück auf den dritten Beweis des ersten Teils, den Beweis dafür, dass die Seele unauflöslich sein muss. Platon lässt seinen Sokrates dabei folgendes sagen (78b4-d9):

„Müssen wir dann nicht,“ fuhr Sokrates fort, „folgende Frage untersuchen: Welcher Art muss denn ein Gegenstand sein, dem dies zukommt, das Zerstreutwerden, und für welcher Art Gegenstand muss man fürchten, dass ihm dies zukommt? Und müssen wir nicht anschließend untersuchen, zu welcher dieser beiden Gruppen die Seele gehört, und aufgrund dessen für unsere Seele zuversichtlich sein oder uns fürchten?“

„Richtig,“ sagte er.

„Kommt es nun nicht dem, was zusammengesetzt wurde, und dem von Natur aus Zusammengesetzten zu, in seine Teile zerlegt zu werden? Sollte sich aber herausstellen, dass es etwas Unzusammengesetztes gibt, dann würde es ausschließlich diesem, wenn überhaupt irgendeinem Ding zukommen, von der Zerlegung verschont zu bleiben?“

„Das scheint mir,“ sagte Kebes, „so zu sein.“

„Ist es nun nicht sehr wahrscheinlich, dass das, was sich immer auf dieselbe Weise und gleich verhält, unzusammengesetzt ist, dass dagegen das, was sich immer wieder anders und nie auf dieselbe Weise verhält, zusammengesetzt ist?“

„Mir jedenfalls scheint es so.“

„Wir sollten dann,“ fuhr er fort, „auf die Gegenstände unseres vorherigen Argumentes zurückkommen. Jenes Wesen (*ousia*) selbst, von dessen Sein wir in Frage und Antwort immer Rechenschaft geben, verhält sich das immer auf die gleiche Weise oder immer anders? Das Gleiche selbst, das Schöne selbst, jedes ‚selbst, was es ist‘, das Seiende, lässt das auch nur zu irgendeinem Zeitpunkt irgendeine Veränderung zu? Oder ist nicht vielmehr jedes von diesen ‚was ist‘ stets von einheitlicher Gestalt für sich und verhält es sich nicht immer auf dieselbe Weise und gleich, und lässt unter gar keinen Umständen irgendwann irgendeine Veränderung zu?“

„Es muss sich wohl auf dieselbe Weise und gleich verhalten, Sokrates,“ gab Kebes zur Antwort.

„Was ist aber mit den vielen schönen Dingen, etwa Menschen, Pferde und Kleidungsstücke und was immer auch sonst dazu zählt, und mit den gleichen Dingen und all dem, was denselben Namen trägt wie jene? Verhalten sie sich immer auf dieselbe Weise, oder sind sie das ganze Gegenteil jener anderen, und sind, mit einem Wort, weder im Verhältnis zu sich selbst noch untereinander jemals in irgendeiner Weise in Übereinstimmung?“

„Das letztere,“ sagte Kebes. „Sie verhalten sich nie auf gleiche Weise.“

Für jemanden, der wie Sie nun schon ein wenig mit Platon vertraut ist, ist dieser Text nicht schwer zu verstehen. Die Gegenstände des vorherigen Arguments, von denen Platon seinen Sokrates sprechen lässt, sind die Ideen, an die sich die Seele in der Anamnesis erinnert. Die Argumentation geht dann noch weiter: Die Dinge wie die konkreten Menschen, Pferde usw. kann man mit den Sinnen wahrnehmen, die anderen Gegenstände aber nur mit dem Verstand erfassen, denn sie sind unsichtbar. Platon

lässt Sokrates fortfahren (79a6-11):

„Sollen wir dann zwei Arten des Seienden behaupten, die eine Art sichtbar, die andere unsichtbar?“

„Das sollten wir behaupten“, sagte er.

„Und das Unsichtbare als sich immer gleich verhaltend, das Sichtbare aber als niemals sich gleich verhaltend?“

„Auch das sollen wir behaupten“, sagte er.

Soweit, so gut. Was jetzt noch aussteht, ist die Frage, zu welcher Art des Seienden eigentlich die Seele gehört. Wenn gezeigt ist, dass die Seele zu der ersten Art des Seienden gehört, für deren Gegenstände es charakteristisch ist, sich nicht zu ändern und das bedeutet auch, unzusammengesetzt zu sein, dann ist klar, dass die Seele unzerstörbar ist - weil jede Form von Zerstörung eine Änderung wäre -, und wir hätten eine Theorie, die die Unsterblichkeit der Seele und den Dualismus von Körper und Seele, der in der Alltagswelt angelegt ist, begründet.

Umso überraschender ist es nun aber, dass Platon seinen Sokrates diesen Schluss, der doch so nahe liegen würde, nicht ziehen lässt. An keiner Stelle wird die Seele ohne weitere Qualifikationen in den Bereich der Dinge, die sich immer auf dieselbe Weise verhalten, subsumiert. Platon lässt Sokrates Formulierungen wie folgende bringen:

„Die Seele ist dem Unsichtbaren ähnlicher (*homoioteron*) als der Körper, dieser aber dem Sichtbaren“ (79b16f.)

„Dem Göttlichsten, Unsterblichen, Denkbaren, Eingestaltigen, Unauflöslchen, dem was sich immer gleich bleibt, ist die Seele am ähnlichsten (*homoiotaton*)“ (80b1-3).

„Wenn das so ist, kommt es dann nicht dem Körper zu, schnell aufgelöst zu werden, der Seele andererseits, gänzlich unauflöslch sein oder doch beinahe?“ (80b9-11).

Platon lässt den dritten Beweis und damit den ersten Teil der Untersuchung hiermit abschließen. Das Problem dieses Beweises liegt darin, dass es natürlich nicht hinreicht zu zeigen, dass die Seele dem Ewigen ähnlicher ist, sondern man zeigen muss, dass sie tatsächlich ewig ist, d.h. dass sie in der Unterscheidung der beiden Arten des Seienden, ein Gegenstand der ersten Art ist. Deswegen endet der Dialog auch nicht schon hier, sondern geht noch weiter. Es ist klar, dass das Beweisziel hier noch nicht erreicht ist.

Lassen Sie mich noch einmal deutlich mache, was hiermit gezeigt ist. Gezeigt ist, dass es im *Phaidon* nicht nur im Rahmengespräch einen anthropologischen Dualismus, sondern in der philosophischen Untersuchung auch einen anderen Dualismus gibt. Die Unterscheidung der beiden Arten des Seienden ist dualistisch. Gegenstände der ersten Art sind unzusammengesetzt, verhalten sich immer gleich, sind nur durch Denken zu erfassen und unsichtbar. Gegenstände der zweiten Art sind zusammengesetzt, verhalten sich immer anders, sind mit den Sinnen wahrnehmbar. Dieser Dualismus ist ein metaphysischer Dualismus: Alles, was es gibt, gehört einem Bereich der Wirklichkeit an, kein Gegenstand gehört beiden Bereichen an.

Methodisch ist dabei wichtig, dass sich Platon zufolge die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele offenbar nicht beantworten lässt, wenn wir zunächst eine ganz andere Frage geklärt haben: Die Frage nach dem Wesen der gesamten Realität. Diese metaphysische Frage wird durch einen Dualismus beantwortet. Nun entsteht aber *aufgrund dieser Metaphysik* ein Problem für die Frage nach der Unsterb-

lichkeit der Seele. Die Seele, so scheint es, fügt sich nicht ohne weiteres in diese Dichotomie ein. Sie ist zwar den Gegenständen des ersten Bereichs ähnlicher oder am ähnlichsten oder doch beinahe so wie die Gegenstände des ersten Bereichs, aber eben kein Gegenstand des ersten Bereichs. Sie ist aber auch nicht ein Gegenstand des zweiten Bereichs. Pointiert formuliert: Der metaphysische Dualismus zwischen den beiden Arten des Seienden schafft für Platon ein nicht geringes Problem, denn der in der griechischen Alltagswelt angelegte und im *Phaidon* vorausgesetzte anthropologische Dualismus (d.h. der Dualismus von Körper und Seele) lässt sich durch den metaphysischen Dualismus gerade nicht glatt und eindeutig theoretisch begründen. Klar dürfte nur sein, dass der Körper zum Bereich der wahrnehmbaren Welt gehört. Aber die Seele? Es erscheint so, dass der metaphysische Dualismus erst die Frage nach dem Status der Seele verkompliziert. Dass der metaphysische Dualismus die Sache verkompliziert, hat folgenden sachlichen Grund. Es ist klar, dass die Seele nicht ausschließlich die Gegenstände des ersten Bereichs, sondern auch die des zweiten Bereichs erfassen kann. Platon lässt Sokrates selbst sagen (79c2-8):

„Haben wir nun nicht auch das schon vorhin gesagt, dass die Seele, wenn sie den Körper zu Hilfe nimmt, um etwas mittels des Sehens, des Hörens oder irgendeiner anderen Wahrnehmung zu untersuchen [...], dass sie dann vom Körper zu dem hingezogen wird, was sich niemals gleich verhält, und sie selber dann in die Irre geht, verwirrt ist und ihr schwindlig wird, als wäre sie betrunken, weil sie mit derartigen Dingen in Kontakt steht?“

Die Tatsache, dass die Seele den Körper zu Hilfe nehmen *kann* und oft wohl auch muss, wenn sie Urteile über die wahrnehmbare Welt fällen will, und sich nicht insofern nur auf die Ideen, sondern auch auf die wahrnehmbaren Dinge bezieht, macht es innerhalb eines metaphysischen Dualismus unmöglich, einen klaren anthropologischen Dualismus zu vertreten. Die Seele ist, wenn sie ihre Funktion erfüllen können muss, irgendwie an den Körper gebunden. Und damit gehört sie nicht mehr schlechthin zum Bereich der Ideen. Und damit entstehen massive Probleme für die Auffassung, die Seele könne unsterblich sein - weil ja nur die Ideen unzerstörbar und damit unsterblich sind, die Seele aber keine Idee ist.

Nun ist die philosophische Untersuchung im *Phaidon* ja nicht mit diesem Textabschnitt am Ende. Die ganze lange Erwiderung auf den Einwand von Kebes - zu dem ich jetzt kommen möchte -, die Seele könnte sich ja mit der Zeit abnutzen, bis sie dann schließlich ganz vergehe, bildet den Abschluss der philosophischen Untersuchung. In dieser Untersuchung finden wir methodisch dasselbe Vorgehen wie beim Abschluss des ersten Teils: Anstatt sich unmittelbar der Frage der Unsterblichkeit der Seele zuzuwenden, lässt Platon seinen Sokrates erst einmal ausführlich den metaphysischen Dualismus weiter darlegen. Diesen Teil überspringen wird. Erst am Ende dieser Diskussion, die ganz unter Ausschluss der Frage nach der Seele geführt wird, kommt der platonische Sokrates dann auf die Seele zu sprechen und fragt, was die Ergebnisse der metaphysischen Diskussion für die Unsterblichkeit der Seele zu bedeuten haben.

Derjenige Teil des Beweises, in dem die Ergebnisse der metaphysischen Diskussion auf die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele angewandt werden, ist kompliziert und in der Forschung dementsprechend umstritten. Ich möchte nur auf einige unkontroverse Punkte eingehen. Platon macht erstens die Unterscheidung zwischen einem Gegenstand und notwendigen Eigenschaften eines Gegenstandes. So unterscheidet er beispielsweise zwischen Schnee als Gegenstand und der Kälte als notwendiger Ei-

genschaft eines Gegenstandes, der Zahl 3 als Gegenstand und der Eigenschaft, ungerade zu sein, als notwendiger Eigenschaft eines Gegenstandes. Wenn die Eigenschaft notwendig ist, bedeutet das, dass ein Gegenstand unmöglich das Gegenteil dieser Eigenschaft als Eigenschaft haben kann. Schnee kann nie die Eigenschaft der Wärme aufnehmen, die Zahl 3 nie die Eigenschaft, gerade zu sein.

Zweitens: Wenn sich einem Gegenstand die gegenteilige Eigenschaft nähert, wenn also Schnee mit Wärme konfrontiert wird, dann hat er zwei Möglichkeiten: Entweder er geht zugrunde oder er weicht aus und flieht. Angewandt auf die Seele bedeutet das: Die Seele hat als notwendige Eigenschaft das Leben. Das Gegenteil vom Leben ist der Tod. Also, so folgert Platons Sokrates, ist die Seele unsterblich - sie nimmt den Tod nicht an. Obwohl Kebes sofort meint, hiermit sei ja endlich bewiesen, was man beweisen wollte (vgl. 105d10), macht Platons Sokrates auf ein Problem aufmerksam. Das Argument habe gezeigt, dass die Seele unsterblich sei in dem Sinn, dass sie den Tod nicht annehmen könne. Sowenig, wie die Zahl 3 die Eigenschaft, gerade zu sein, annehmen, könne, sowenig könne die Seele den Tod annehmen. Damit ist aber noch nicht gezeigt, dass sie den Tod tatsächlich überdauert. Wenn der Tod naht, dann, so müssten wir eigentlich aufgrund der bisher gemachten Unterscheidungen sagen, geht die Seele entweder unter oder sie weicht aus. Gezeigt werden muss, dass sie entweicht und dass sie nicht untergehen kann. Nur dann, wenn die Seele unzerstörbar (106a8) ist, geht sie nicht unter.

Es ist nun aufschlussreich, dass Platon nicht seinen Sokrates, sondern Kebes den entscheidenden Argumentationsschritt vortragen lässt (aufschlussreich, weil Platon sich damit noch stärker von dem, was vorgetragen wurde, distanzieren kann): Per definitionem sei das, was unsterblich ist, vom Vergehen verschont. Kebes sagt:

[Kebes:] „Denn was sonst sollte wohl vom Vergehen (*phthoran*) verschont bleiben, wenn das Unsterbliche, das ja immerwährend ist, das Vergehen zulässt?“

„Gott jedenfalls,“ erwiderte Sokrates, „und die Idee des Lebens und was sonst noch unsterblich ist, von denen würde wohl, so denke ich, jedermann zugeben, dass sie nicht vergehen.“

„Das würde jedermann zugeben, beim Zeus,“ sagte er [= Kebes], „bei den Menschen und mehr noch, wie ich denke, bei den Göttern.“

[Sokrates:] „Wenn nun das Unsterbliche auch unvergänglich (*adiaphthoran*) ist, wäre dann nicht die Seele, falls sie unsterblich ist, ebenso unvergänglich?“

[Kebes:] „Mit absoluter Notwendigkeit.“

[Sokrates:] „Demnach stirbt beim Eintreten des Todes eines Menschen, wie es scheint, zwar sein sterblicher Teil, das Unsterbliche und Unvergängliche dagegen weicht dem Tode aus und kommt wohlbehalten davon?“

[Kebes:] „So scheint es.“

[Sokrates:] „Können wir also ohne jeden Zweifel davon ausgehen [...], dass die Seele unsterblich und unvergänglich ist und dass unsere Seelen wirklich im Hades sein werden?“

Auf diese abschließende Frage bekommt der platonische Sokrates kein so klares ‚Ja!‘, wie man es vielleicht erwarten würde. Kebes ist zwar überzeugt, Simmias behält sich einen Zweifel vor, und Platon lässt seinen Sokrates diesen Zweifel bestärken. Der Dialog endet insofern zwar auf der Ebene des Dialoges nicht direkt aporetisch, ohne ein klares Ergebnis. Er endet aber auf der Sachebene doch so, dass wir Lesende aufgefordert werden, weitere Fragen zu stellen und weitere Untersuchungen anzustellen.

Ich sympathisiere mit folgender Interpretation: Der entscheidende Punkt, an dem wir weiterdenken sollen, ist der Übergang von der Frage des Platonischen Sokrates, ob die Seele unzerstörbar ist,

zur Antwort des Kebes, sie sei unvergänglich, weil und insofern sie unsterblich ist.

Das sachliche Problem ist folgendes. Aus der Platonischen Konzeption der Seele ist nicht wirklich klar, ob die Seele tatsächlich unzerstörbar ist. Unzerstörbar ist, das haben wir aus dem dritten Beweis des ersten Teils gelernt, zunächst vor allem das, was unzusammengesetzt ist. Das, was zusammengesetzt ist, verhält sich - wie wir aus der dualistischen Konzeption wissen - nicht immer auf dieselbe Weise. Unzusammengesetzt kann nur etwas sein, bei dem sich keine Teile voneinander unterscheiden lassen, was einfach ist und insofern nicht in Teile zerfallen kann. Dem Zusammengesetzten kommt es zu, in Teile zerlegt zu werden. Wir müßten also fragen, ob und inwiefern die Seele überhaupt einfach sein kann, wenn sie in der Lage sein will, die Aufgaben zu erfüllen, sie er erfüllen können soll. Wir werden sehen, dass hierin ein tatsächliches Problem liegt, denn es scheint ganz unmöglich zu sein, die Seele einfach zu denken.

Ich beende hier meine Interpretation des *Phaidon*. Wichtig für die weitere Behandlung unseres Themas der Seele ist mir, dass die Frage nach der Funktion und der Einfachheit der Seele eng zusammenhängt mit der Frage nach der Unsterblichkeit. Wenn wir annehmen, dass sich die Seele mit dem Körper verbinden kann, dann gehört sie nicht in den Bereich der einfachen, unzerstörbaren Ideen. Wenn wir annehmen, dass sie aus mehreren Teilen besteht, dann ist sie nicht unzerstörbar. Innerhalb eines metaphysischen Dualismus, der Unterscheidung zwischen Ideen und wahrnehmbarer Wirklichkeit, scheint die Seele keinen richtigen Platz haben. Platon wirft im *Phaidon* diese Fragen für denjenigen, der den Dialog kritisch liest, auf, aber er beantwortet sie nicht. Wir werden diese Fragen aber im Auge behalten müssen, wenn wir uns im Folgenden dem *Symposion*, der *Politeia* und Platons *Timaios* zuwenden.

3.3 Platons *Symposion*

Wenn wir nun zu Platons *Symposion* kommen, tauchen wir in eine ganz andere Welt ein. Statt eines ernststen Gespräches vor dem Tod nun ausgelassene Partystimmung. Zwar eine Party ohne Alkohol - die Leute, die auf dem *Symposion* feiern, haben schon am Tag vorher gefeiert und viel zu viel getrunken, so dass alle noch die Nachwirkungen spüren und keine Lust auf weitere Drinks haben - aber dafür möchte man sich unterhalten, und zwar über Sex. Etwas genauer: Über den Eros. Und das verspricht dann auch, eine gelungene Party zu werden.

3.3.1 Die Komplementarität von *Phaidon* und *Symposion*

Platons *Phaidon* und sein *Symposion* sind zwei Dialoge, die eng zusammengehören und zusammen gelesen werden sollten. Ganz am Ende des Dialoges - inzwischen hat man sich dann doch dem Alkohol reichlich ergeben und hat alle guten Vorsätze über den Haufen geworfen - argumentiert Sokrates dafür, dass jemand, der ein guter Komödiendichter ist, auch ein guter Tragödiendichter sein müsste. Für uns, die wir Shakespeare kennen, eine Selbstverständlichkeit - aber nicht für die Athener: Es war klar, entweder man schrieb Komödien, oder man schrieb Tragödien. Was Platon wohl mit dieser Diskussion deutlich machen möchte, ist die Zusammengehörigkeit von Leben und Tod, von Sexualität und Sterben, vom *Symposion* und dem *Phaidon*.

3.3.2 Das Thema: Reden auf den Eros

Es wäre ebenso spannend wie unterhaltsam, mit Ihnen das *Symposion* Stück für Stück durchzugehen. Sie würden sehen, dass das *Symposion* nicht eigentlich ein Dialog ist, in dem Menschen ein Gespräch miteinander führen. Das *Symposion* besteht vielmehr aus einer Sammlung von begeisterten Reden, die von den Partygästen auf den Gott Eros gehalten werden. Viel könnte man aus den Reden lernen: Etwas über die Päderastie, die in der Athener High-Society gepflegte und akzeptierte Sexualität mit Jungen vor und am Anfang der Pubertät, etwas über die Unfähigkeit von Wissenschaftlern, begründete philosophische Auffassungen jenseits ihres Grenzgebietes aufzustellen, etwas über den Zusammenhang zwischen Charakter und Sexualität - je nachdem, wer es gerade ist, der eine Rede hält, sieht auch den Gott Eros anders und das heißt, er erlebt die Sexualität auch anders. Aber unser Thema ist das Thema der Seele, und uns interessiert jetzt besonders, was wir aus dem *Symposion* über die Seele lernen können.

3.3.3 Die Rede des Sokrates: Diotimarede

Für diese Fragestellung kommt nur eine der Reden in Frage, die Rede nämlich, die Platon seinen Sokrates auf dem *Symposion* halten lässt. Das, was er zu sagen hat, sind dabei nicht seine eigenen Gedanken. Er betont ausdrücklich, dass er vortragen möchte, was er als junger Mann von einer Priesterin namens Diotima gelernt hat, die ihn damals in die Mysterien des Eros eingeweiht hat. Viele der Partygäste werden sicherlich hellhörig und einen Erfahrungsbericht erwartet haben - Sokrates wird sie enttäuschen und eine Metaphysik des Eros vortragen, die es philosophisch in sich hat.

3.3.4 Sokrates Kritik an Agathon

Bevor Sokrates jedoch mit seiner Diotima-Rede beginnt, verwickelt er den Gastgeber der Party, den Dichter Agathon, noch ein Streitgespräch. Agathon hatte als Dichter und jemand, der bei dem Rhetoriker Gorgias in die Schule gegangen ist, absolut brilliant gesprochen. Agathon schießt wirklich ein

Feuerwerk ab, das seine Wirkung nicht verfehlt. Nach seiner Lobrede auf den Eros brechen die Zuhörer in frenetischen Jubel aus. Inhaltlich ist keine Rede so hohl wie die Agathonrede. Agathon behauptet im ersten Teil seiner Rede, Eros sei der glücklichste Gott, weil er der schönste und beste sei (195a6-8). Agathon versucht, die Schönheit und Zartheit des Eros zu begründen, um dann zu zeigen, dass er allen anderen Göttern auch an Gutheit überlegen ist - er ist gerecht, besonnen, tapfer und weise - in ihm sind also alle klassischen vier griechischen Kardinaltugenden vereinigt. Im zweiten Teil seiner Rede versucht er, die Wirkungen des Gottes für uns Menschen darzustellen (197c1-e8). Wer sich die Rede näher anschaut, wird schnell merken, dass die Art und Weise, wie Agathon den Eros charakterisiert, wie er die Eigenschaften interpretiert, viel deutlicher wird, wer Agathon ist, als wer und wie Eros ist. Der Eros wird ebenso weichlich und unbestimmt dargestellt, wie Agathon selbst ist. So reduziert sich die Gerechtigkeit von Agathons Eros darauf, dass der Eros nie etwas Hartes über Menschen sagt und auch gar nicht mag, wenn andere etwas Hartes über andere Menschen sagen. Die Art und Weise, wie Agathon den Eros charakterisiert, sagt nichts über den Eros, aber alles über Agathon aus.

Was uns nun aber interessiert ist, wie Sokrates die Darstellung des Eros bei Agathon kritisiert. Die Kritik ist aufschlussreich für die Frage danach, wie man richtig dichten und wie der Eros eigentlich verstanden werden sollte.

Um die Kritik angemessen zu verstehen, ist es zunächst wichtig sich klarzumachen, dass Eros als Name des Gottes abgeleitet ist vom Substantiv *erōs*, das eben das sexuelle Begehren meint. Jemand, der vom Eros ergriffen ist, will Sex. Zunächst, bei Homer, hat *erōs* noch eine viel allgemeinere Bedeutung im Sinne von Wollen und Begehren überhaupt. Wenn Leute Hunger und Durst gehabt hatten und gut gegessen und getrunken hatten, konnte Homer sagen, dass sich die Männer ihren *erōs* nach Essen und Trinken vertrieben haben. Aber zur Zeit Platons bedeutete *erōs* nur doch das sexuelle Begehren eines Menschen.

Damit gehört das Substantiv *erōs* und das dazugehörige Verb *eran* zu den Worten, die Proeinstellungen ausdrücken, wie wollen, mögen, lieben, Lust haben usw. Sie kennen die Darstellungen des Gottes Eros als Jüngling mit Pfeil und Bogen, der seine Pfeile abschießt und Menschen verwundet - in diesem Bild ist viel vom Phänomen der Verliebtheit eingefangen: Menschen passiert es, dass sie sich verlieben, sie wissen nicht, warum es gerade sie trifft, es hat etwas ganz Irrationales an sich. Das Verliebtsein ist auch eine Art Verwundung, es schmerzt, macht unruhig und aufgewühlt. Ich glaube, ich muss hier nicht ins Detail gehen, wir alle kennen das.

Was Sokrates nun kritisiert, ist, dass Agathon den Eros so dargestellt hat, als sei Eros selbst schön und gut. Was Sokrates macht ist folgendes: er untersucht die notwendigen Implikationen des alltagssprachlichen Gebrauches von *erōs*. Er schaut, wie man in der griechischen Alltagssprache das Wort *erōs* verwendet. Dahinter steht offenbar die Überzeugung, dass eine Analyse der Alltagssprache, ein Wissen um den rechten Gebrauch von *erōs* den Rahmen abgibt, der uns dann ermöglicht zu bestimmen, wie der Gott Eros wohl wirklich ist. Sokrates argumentiert in fünf Schritten:

(1) Das Wort *erōs* wird immer intentional gebraucht wird, d.h. hat ein Objekt. Wer verliebt ist, ist in *jemanden* verliebt (199c2-e7)

(2) Nun ist Verliebtsein in jemanden eine Form des Wollens und Begehrens. Man kann aber nur dann etwas wollen oder begehren, wenn man das, was man will, nicht schon hat. Das ist trivial: Man kann nur dann etwas wollen, wenn es einem irgendwie fehlt, weil der Wunsch, etwas zu haben, was

man nicht schon hat, das Wollen motiviert (200a1-b3)

(3) Im dritten Schritt arbeitet Sokrates mit einem Vergleich: Wer groß ist, kann nicht groß sein wollen, wer gesund ist, kann nicht gesund sein wollen - es sei denn, man versteht den Wunsch, gesund sein zu wollen, auf die Zukunft gerichtet als den Wunsch, auch in Zukunft gesund zu sein, aber Agathon und Sokrates einigen sich darauf, dass das nicht gemeint sein soll. Ebenso kann, wer schön ist, nicht schön sein wollen und wer gut ist, nicht gut sein wollen (200b3-e5)

(4) Das, was jemand begehrt, muss derjenige, der es begehrt, für gut und schön halten. Wenn Sie in jemanden verliebt sind und jemanden erotisch begehren, können Sie unmöglich der Meinung sein, diejenige oder derjenige, den sie begehren, sei hässlich und schlecht.

(5) Weil man nur dann etwas begehren kann, wenn man es nicht schon hat (das ist Schritt 2), kann der, der begehrt, selber nicht schon schön und gut sein. Wer selber gut ist, hat keinen Grund etwas deswegen zu begehren, weil es gut ist. Daraus folgt für die Bestimmung des Gottes Eros, dass Eros nicht gut und nicht schön sein kann. Damit ist die Charakterisierung des Eros, wie sie Agathon vorgestellt hat, widerlegt, und Agathon stimmt der Widerlegung auch zu.

3.3.5 Der Anfang der Diotimarede

Wie aber soll man den Eros dann bestimmen? Die Behauptung, Eros sei nicht gut und nicht schön, führt zu der Frage, ob daraus etwa zu folgern sei, dass Eros häßlich und schlecht ist. Mit der Unterscheidung zwischen kontradiktorischem und konträrem Gegensatz löst Platon das Problem. Die Behauptung, Eros sei nicht schön und nicht gut, dürfe nicht im Sinne eines kontradiktorischen, sondern müsse eines konträren Gegensatzes verstanden werden. Wenn von Eros gesagt wird, er sei nicht schön und nicht gut, dann bedeutet das nicht, er sei häßlich und schlecht. Er steht vielmehr zwischen beidem (*metaxu* 202b4). Aus der Zwischenstellung des Eros folgt nun, dass Eros gar kein Gott, sondern ein Daimon ist (202b5-203a8), denn von einem Gott lässt sich aussagen, dass er glücklich ist, und nur der ist glücklich, der das Gute und das Schöne besitzt (202c7-d1). Als Dämon steht er zwischen den unsterblichen Göttern und den sterblichen Menschen. Im Anschluss an diese Bestimmung lässt Platon Diotima nun einen Mythos von der Geburt des Eros. Der Mythos lässt sich in zwei Teile gliedern. In einem ersten Teil (203a9-c5) berichtet Diotima von der Zeugung des Eros am Geburtsfest der Aphrodite. Sein Vater ist Poros (d.h. „Ausweg“), der Sohn der Metis (d.h. „Einfall“). Seine Mutter ist Penia (d.h. „Armut“), die sich an jenem Abend neben den betrunkenen Poros gelegt hat und so Eros empfing.

Im zweiten Teil des Mythos (203c6-204b8) zählt Diotima die Eigenschaften des Dämons auf, die sich aus seiner Herkunft ergeben. Wegen seiner Mutter mangelt es ihm an allem (203d3f), er ist arm, häßlich und obdachlos. Wegen seines Vaters gibt er sich mit seiner Situation aber nicht zufrieden, sondern ist unruhig und strebt stets nach den schönen und guten Dingen (203d4f).

3.3.6 Der Eros als Bild für die Seele / Verbindung von Motivation und Unsterblichkeit

Hier nun ahnen Sie vielleicht schon, was die Rede vom Eros mit unserer Thematik der Seele zu tun hat. Das Bild des Eros ist ein Bild für die Seele des Menschen, für unsere *conditio humana*. Die Ausarbeitung des Bildes des Eros dient Platon für eine Ausarbeitung der Rede von der Seele, und zwar in den beiden Aspekten, die wir bisher kennengelernt haben: Des Inneren, der Motivation und der Unsterblichkeit. Dass wir es bei den Proeinstellungen unmittelbar mit Einstellungen der Seele zu tun haben, bedarf kei-

ner näheren Erläuterung mehr: Klar sind wollen, wünschen, begehren usw. seelische oder, wie wir heute sagen würden, mentale Phänomene. Was die Rede vom Eros als Daimon mit der Unsterblichkeit zu tun hat, ist demgegenüber noch nicht so deutlich.

3.3.7 Die Gliederung der Diotima-rede

Das Thema der Unsterblichkeit wird schon durch den Aufbau der Diotimarede nahegelegt. In der Diotimarede spielt Platon nämlich auf ein bestimmtes Schema an, das den Athenern von den Mysterienkulten in Eleusis vollkommen bekannt gewesen ist. Die Initiation in die Mysterien von Eleusis vollzog sich in drei Schritten: Der Reinigung, der Belehrung und der Schau. Derjenige Teil, in dem Sokrates den Erosbegriff von Agathon kritisiert, gehört zur Reinigung. Was im folgenden kommt, zur Belehrung. Die Rede schließt mit der Schau. Sie wissen, dass das Thema der Mysterienkulte die Unstreblichkeit war. Das Thema der Mysterienkulte in Eleusis ist Tod und das Leben nach dem Tod, und so ist es auch nicht überraschend, dass im Zentrum der Diotimarede das Thema Unsterblichkeit steht.

3.3.7.1 Die Belehrung: Teleologie

Die Diotimarede insgesamt ist damit kompliziert und auch etwas unübersichtlich gegliedert. Der Dialog zwischen Agathon und Sokrates sowie der richtige Mythos, den Diotima entwirft, bilden beide den ersten Teil der Rede, der Reinigung. Im zweiten Teil, dem Teil, der der Belehrung entspricht, entwickelt Diotima so etwas wie eine Teleologie des erotischen Begehrens, im dritten Teil schließt sich daran die Schau des Schönen an. Ich beginne mit dem zweiten Teil und muss zunächst einige Dinge sagen, die die philosophischen Profis unter Ihnen sicherlich langweilen werden: Etwas zur Teleologie.

Teleologie ist eine bestimmte Interpretation der gesamten Wirklichkeit, die die Wirklichkeit in Analogie zu einem bestimmten Teilphänomen in unserer Wirklichkeit interpretiert, des Wollens oder Begehrens und der Handlungen. Wollen, begehren und handeln - Sie könnten auch andere Verben, die Proeinstellungen ausdrücken, dazu nehmen - setzen, wenn wir die Sokratische Analyse von Motivation einmal akzeptieren, bestimmte Werturteile voraus. Das Werturteil ist die Auffassung, das, was sie gerade anstreben, sei gut für sie. Stellen Sie sich vor, Sie entdecken in sich den Wunsch, Schokoladeneis zu essen, dann würde Sokrates diesen Wunsch so analysieren, dass er dadurch zustande kommt, dass Sie eine bestimmte Auffassung über das Essen von Schokoladeneis haben, nämlich die, dass Schokoladeneis zu essen unter den-und-den Umständen etwas Gutes oder Lustvolles für Sie ist. Diese Meinung begründet für Sie, warum Sie jetzt den Wunsch nach Schokoladeneis haben.

Unsere Ziele und Wünsche sind nun nicht zusammenhanglos. Unsere Motivation hat eine bestimmte Struktur. Sie nehmen Medizin, um gesund zu werden, Sie wollen gesund sein, um für die Prüfung lernen zu können, Sie wollen für die Prüfung lernen, um durch die Prüfung durchzukommen usw. Der Wunsch danach, durch die Prüfung durchzukommen, erklärt Ihren Wunsch danach, die Medizin zu nehmen. Es ist im einzelnen außerordentlich kompliziert, sich Rechenschaft darüber abzugeben, wie eigentlich wirklich die Struktur unserer Motivationen genau aussieht. Was sind es eigentlich für Ziele, die wir in unserem Leben anstreben? Was wollen wir eigentlich wirklich? Es ist möglich, dass wir ganz wesentliche Ziele, die uns im Alltag motivieren und die unsere Entscheidungen lenken, noch gar nicht kennen, dass wir fragend vor uns selber stehen und wissen wollen, warum wir ausgerechnet in einer bestimmten Situation so gehandelt haben, wie wir gehandelt haben. Es ist möglich, dass wir, ohne dass es uns bewusst ist, ganz verschiedene Ziele anstreben, die sich vielleicht sogar gegenseitig ausschließen.

In dem Fall leben wir, ohne es zu wissen, mit einem inneren Konflikt. Wir werden in der übernächsten Vorlesungsstunde noch sehen, dass die Vorstellung Platons vom gelungenen Leben ganz wesentlich so aussieht, dass diese inneren Konflikte gelöst werden und die Motive und Ziele, die man verfolgt, konsistent zueinander sind.

Das letzte Ziel, das Sie verfolgen, hat einen Namen, auch wenn wir noch nicht wissen, was inhaltlich damit im einzelnen gemeint sein kann: Es heißt im griechischen *eudaimonia*, und das kann man mit dem gelungenen oder auch mit dem glücklichen Leben übersetzen. Es geht der Sache nach darum, dass, wenn wir diese Art von Leben leben, wir glücklich, zufrieden, eins mit uns und den anderen Menschen und der Welt sind. Die *eudaimonia* ist das letzte Ziel jedes Strebens, jeder Proeinstellung.

Was wichtig ist, ist folgendes: Die Ziele *begründen* jeweils, warum wir etwas wollen oder warum wir etwas tun. Wenn wir die Ziele verstanden haben, die wir anstreben, dann haben wir ganz wesentlich uns selber verstanden. Auf die Frage: Warum will ich das-und-das? gibt das nächste Ziel in der Pyramide der Motivationen eine Antwort. Teleologie ist der Versuch, dieses Verständnis der ‚Warum‘-Frage und dieses Verständnis einer Antwort, die der ‚Warum‘-Frage gerecht werden soll, nun auf die Wirklichkeit als Ganze zu übertragen. Teleologie sagt etwas über die Bedingungen aus, die erfüllt sein müssen, wenn wir nicht nur unser Wollen und unsere Handlungen, sondern die Welt als Ganze verstehen wollen. So weit geht Diotima allerdings nicht, und Platon arbeitet die Theorie nicht aus. Die nicht belebte Wirklichkeit wird im *Symposium* nicht in die teleologischen Überlegungen mit einbezogen. Auch Überlegungen zu den Pflanzen fehlen - aber entsprechende Dinge finden sich in anderen Dialogen Platons und vor allem dann bei Aristoteles.

Diotima arbeitet die Teleologie nicht aus, aber sie geht einen anderen Weg. Ihre Behauptung ist, dass sich *alles* Streben und Wollen - nicht nur das, des Menschen, sondern auch das der Tiere -, von dem erotischen Streben her verstehen lässt, und dass das sexuelle Streben eigentlich das Streben nach dem gelungenen Leben ist. Damit handelt sie sich sofort einen Vorwurf ein, denn selbst wenn wir ihr zugestehen würden, dass das sexuelle Angezogensein auf den Geschlechtsverkehr zielt und Geschlechtsverkehr zu haben Teil dessen ist, was zum glücklichen Leben dazu gehört, so würden wir dennoch sagen, dass die sexuelle Befriedigung vielleicht *ein* wichtiger Bestandteil des glücklichen Lebens ist, dass es aber doch auch ganz andere Strebeformen gibt, die das glückliche Leben zum Ziel haben. Jemand, für den beispielsweise Schokoladeessen oder Wissen und Verstehen zum glücklichen Leben dazugehören, wird einwenden wollen, dass das Streben nach Schokolade und Wissen etwas anderes ist als das Streben nach sexueller Vereinigung. Aber genau darauf kommt es Diotima an: Zu zeigen, dass jemand, der diesen Einwand macht, gar nicht verstanden hat, worum es bei der Sexualität eigentlich geht: Was Diotima zugesteht, ist folgendes: Es sei zwar richtig, dass wir faktisch unter *erōs* nur sexuelles Angezogensein verstehen. Dieser Sprachgebrauch sei aber der Sache gar nicht angemessen. Man solle vielmehr jedes Streben nach dem gelungenen Leben als erotisches Streben verstehen.

Wer den Sprachgebrauch revidieren will, wer meint, er müsse bestimmte Wörter in der Philosophie anders gebrauchen, als sie in der Alltagssprache gebraucht werden, braucht dafür ziemlich gute Gründe. Ich sage nicht, dass solch ein Unternehmen unmöglich ist. In bestimmten Kontexten ist es sogar notwendig. Wenn Sie beispielsweise im Dritten Reich an einer Theorie der Gerechtigkeit gearbeitet hätten und ausgegangen wären vom Gebrauch von ‚ist gerecht‘ in der damaligen deutschen Alltagssprache, zumindest in der Sprache der Nazis, dann hätten Sie zwar beschreiben können, wie die

Nazis das Wort 'ist gerecht' gebrauchen, aber selbst wenn das eine mögliche Basis für Ihre Theorie der Gerechtigkeit gewesen wäre - klar ist, dass Sie dabei nicht hätten stehen bleiben dürfen. Was für Argumente bringt Diotima nun für den neuen Sprachgebrauch?

Diotima geht aus von einer Analyse des faktischen Sprachgebrauchs von *erōs* im Sinne von erotischem Begehren. Das erotische Begehren kommt nur dann zustande, wenn derjenige, der sexuell erregt wird, auf jemanden trifft, der schön ist. Kein Mensch kann einen sexuell anmachen, insofern er hässlich ist. Nur, wenn man auf jemanden trifft, den man schön findet, kann man sexuell erregt werden. Das bedeutet, dass das Objekt des sexuellen Begehrens einen sexuell deswegen anmacht, weil es die Eigenschaft hat, schön zu sein. Platonisch formuliert: Es ist das Schöne in dem Menschen, das einen erregt und den Trieb weckt.

Das Ziel des erotischen Begehrens ist die sexuelle Vereinigung mit dem, den man begehrt. Aber auch die sexuelle Vereinigung dient einem Ziel, nämlich der Erzeugung und Geburt von neuem Leben. Auch diese Erzeugung und Geburt von neuem Leben dient einem weiteren Ziel - und hier übergehe ich jetzt ein paar Schritt in der Argumentation - nämlich der Unsterblichkeit. Die Unsterblichkeit sei das eigentliche Ziel der erotischen Begehrens. Diese These ist es nun, die Diotima generalisiert: Wir müssen jedes Begehren, jedes Wollen letztlich verstehen von dem Wunsch danach, unsterblich zu sein. Von diesem letzten Ziel her lässt sich jede Motivation des Menschen her erklären. Eine weitreichende These!

Ich möchte zunächst etwas zur *Form* der Diotimarede sagen. Im Unterschied zum bisherigen Teil der Diotimarede, der ein Gespräch zwischen Sokrates und Diotima gewesen ist, geht der Dialog zwischen Diotima und Sokrates jetzt in einen Monolog der Diotima über, der nur noch selten von stauenden und zustimmenden Ausrufen des Sokrates unterbrochen wird. Platon weist durch diese Änderung der Darstellung darauf hin, dass sich der nun folgende Teil vom bisherigen unterscheiden wird. Die Argumente von Diotima zur Bestimmung des erotischen Begehrens beruhten auf einer Analyse des Begriffs ‚*erōs*‘. Diese Analyse konnte unabhängig von Voraussetzungen, die eine bestimmte Interpretation der Wirklichkeit als Ganze voraussetzen, für sich den Anspruch erheben, wahr zu sein, weil Diotima die notwendigen Implikationen, die gegeben sind, wenn wir den Begriff alltagssprachlich korrekt gebrauchen, herausgearbeitet hat. Dass das erotische Begehren als Ziel die Zeugung im Schönen hat, ergab sich aus einer Analyse des Phänomens des erotischen Begehrens. Dafür, dass die Zeugung auf Unsterblichkeit zielt, kann man nicht so direkt argumentieren. Wenn das Gespräch zwischen Diotima und Sokrates nun in einen Monolog der Diotima übergeht, dann ist damit erstens gezeigt, dass die Untersuchung nun über die notwendigen Implikationen hinausgeht, die mit dem Sprachgebrauch gegeben sind. Diotima beweist nicht mehr, was notwendig mit dem Begriff ‚*erōs*‘ impliziert ist. Sie *interpretiert* und *deutet* vielmehr bestimmte Phänomene teleologisch. Diese Interpretation und Deutung kann nicht dieselbe Notwendigkeit für sich beanspruchen wie die Untersuchungen im vorhergehenden Teil. - Ihre Interpretation ist ein Plädoyer für eine teleologische Wirklichkeitsauffassung. Diotima wirbt darum, eine bestimmte Sicht des Menschen und der gesamten Wirklichkeit zu übernehmen. Dieses Plädoyer ist begründet in Diotimas Lebensweise und in der Erfahrung, aus der sie lebt, aus der Schau des Schönen, die wir noch kennen lernen werden. Die Intuition ist folgende: Wenn Sie bestimmte Erfahrungen gemacht haben, dann legt sich eine bestimmte Sicht der Wirklichkeit nahe, für die es keine notwendigen Argumente geben kann. Das bedeutet jedoch nicht, dass es überhaupt keine Möglichkeit

gibt, für oder gegen eine Weltanschauung zu argumentieren. Es ist keinesfalls so, dass derjenige, der ein paar Erfahrungen gemacht hat und sich nun sein Weltbild zurechtzimmert, mit diesem Weltbild Recht hat, nur weil er sich dafür auf Erfahrungen beruft. Die ganze Frage, wie sich Erfahrungen zu Weltbildern verhalten, ob wir Erfahrungen ohne einen vorgehenden Begriffsrahmen machen können, indem wir die Erfahrung bereits als eine bestimmte Erfahrung gedeutet bekommen, ist sehr komplex.

3.3.7.2 Die Argumentation für das teleologische Weltbild

Wichtig ist nun, dass Diotima für ihr Weltbild dadurch argumentiert, dass sie sich ausführlich mit Einwänden *gegen* ihre teleologische Weltsicht auseinandersetzt. Diese Einwände werden nun nicht so widerlegt, dass die Richtigkeit ihres Weltbildes vorausgesetzt wird. Ebenso wenig beruft sie sich, um die Einwände zu widerlegen, auf persönliche und damit private Erfahrungen. Sie wird, wie wir noch genauer sehen werden, zeigen, dass die Einwände gegen die teleologische Weltsicht einem bestimmten Fehler zum Opfer fallen - sie missbrauchen die Alltagssprache. Diotima wird die Gegner einer teleologischen Weltsicht mit Argumenten widerlegen, die zeigen, dass die Gegenargumente auf Voraussetzungen basieren, die der Ontologie, die in der Alltagssprache impliziert ist, widersprechen.

Um die These, dass alles Streben ein Streben nach Unsterblichkeit ist, zu belegen, untersucht Platon in einem ersten Schritt das Verhalten der Tiere während der Paarungszeit und bei der Aufzucht ihrer Jungen. Ihr an krankhafte Zustände erinnerndes Verhalten vor und während der Paarung und ihr Mut bei der Aufzucht und Verteidigung der Jungen lässt sich nur erklären, wenn man davon ausgeht, dass die Tiere unbewusst Unsterblichkeit zu erreichen suchen (208b6f). Nicht nur der Mensch sucht in dem sexuellen Begehren Unsterblichkeit. Jeder, der sterblich ist, also auch die Tiere, streben nach Unsterblichkeit. Dabei bedeutet ‚Unsterblichkeit‘ bei den Tieren etwas anderes als bei den Menschen. Ein Tier kann nur so unsterblich werden, dass es durch die Zeugung und Geburt eines Nachkommen zum Erhalt der Spezies beiträgt. Auch wenn das einzelne Tier stirbt, so überlebt die Spezies in seinen Nachkommen seinen Tod. Die Bedeutung der Rede von ‚Unsterblichkeit‘ ist also je nach Phänomenbereich unterschiedlich. ‚Unsterblich‘ ist kein univoker Begriff. Die Kriterien, die wir anwenden, um von den Göttern zu sagen, dass sie unsterblich sind, sind andere als diejenigen, die wir anwenden, um legitim von Menschen oder von den Tieren behauptet zu können, dass sie unsterblich sind.

Diese These begründet Platon durch eine Untersuchung der Bedeutung des alltagssprachlichen Gebrauchs von ‚derselbe‘ und ‚dasselbe‘. Die Bedeutung der Identität ist je nach Phänomenbereich unterschiedlich. ‚Identisches Subjekt‘ ist in unserer Alltagssprache kein univoker Begriff.

Platon belegt diese Behauptung mit vier Beispielen, wobei ich nur auf die ersten beiden eingehen werde. Um das erste Beispiel gut zu verstehen, möchte ich Platons Argumentation für die Rede der Unsterblichkeit der Tiere noch einmal verdeutlichen. Ein Tier F_1 zeugt ein Tier F_2 , F_2 zeugt F_3 , F_3 zeugt F_4 . Noch bevor F_4 geboren ist, stirbt F_1 . Diotima behauptet, man könne in diesem Fall sinnvoll davon sprechen, dass F_1 nach seinen Möglichkeiten, die ihm als Tier gegeben sind, Unsterblichkeit erreicht hat. Der Einwand behauptet aber, dass man in diesem Fall nicht von Unsterblichkeit sprechen könne, weil es, um von Unsterblichkeit zu sprechen, ein identisches Subjekt geben müsse, das den Tod überdauert und nach dem Tod von F_1 weiterlebt.

Diesem Einwand begegnet Diotima mit dem ersten Beispiel der Veränderung eines menschlichen Körpers im Laufe seines Lebens - sie sehen, das Beispiel ist alles andere als neu. Zur Zeit t_1 besteht der Körper aus den Eigenschaften A, B und C, zur Zeit t_2 aus A, B und D, zur Zeit t_3 aus A, D

und E und zur Zeit t_4 aus D, E und F. Obwohl der Körper zur Zeit t_4 nichts mit dem Körper zur Zeit t_1 gemeinsam hat, sprechen wir in unserer Alltagssprache doch davon, dass es sich zur Zeit t_1 und t_4 um *denselben* Körper handelt. Wenn wir hier von ‚derselbe‘ sprechen, dann referieren wir damit *nicht* (und das ist der entscheidende Punkt!) auf einen unveränderlichen Träger, an dem sich der Wechsel der Eigenschaften vollzieht. Dennoch sprechen wir davon, dass es derselbe Körper sei. Die Kriterien dafür zu sagen, dass er derselbe Körper ist, sind offensichtlich nicht daran gebunden, dass die einzelnen Teile des Körpers identisch bleiben.

Für das Verständnis der Argumentation ist es entscheidend zu beachten, dass Diotima den Gebrauch der Alltagssprache unangetastet lässt. Wir müssen die Alltagssprache nicht verändern - im Gegenteil: Die Interpreten, die den Einwand bringen, Tiere können gar nicht nach Unsterblichkeit streben, weil es keinen mit sich selbst identischen Träger gebe, der unsterblich sein könne, müssen eine Änderung der Alltagssprache vornehmen, weil sie behaupten müssen, dass wir *‚eigentlich‘*, d.h. von den Voraussetzungen ihrer Theorie her, nicht berechtigt sind, in diesem Fall von *‚denselben‘* Körper zu sprechen. Sie meinen, man könne nur in einem bestimmten Fall von demselben Körper sprechen. Die Bedeutung von ‚derselbe‘ und die Kriterien, denen etwas genügen muss, damit es derselbe ist, entnehmen sie einem bestimmten Phänomenbereich, heute beispielsweise der Geometrie oder der Mathematik. Sie übertragen den Identitätsbegriff der Mathematik und die dort geltenden Kriterien an einen ganz anderen Phänomenbereich und kritisieren kann von daher, dass die Kriterien in dem neuen Phänomenbereich nicht erfüllt sind und man deswegen nicht von ‚denselben‘ sprechen kann. Beachten Sie bitte, dass es nicht darum geht zu sagen, in der Mathematik herrschten eben strenge Identitätskriterien, und diese strengen Identitätskriterien würden durch die Alltagssprache irgendwie aufgeweicht. Wer so redet, der meint wiederum, dass der *eigentliche* Identitätsbegriff derjenige der Mathematik sei. Dem ist aber nicht so.

Dass sich Platon so um eine Argumentation dafür bemüht, auch bei den Tieren berechtigt von einem Streben nach Unsterblichkeit reden zu können, zeigt, wie Platon das Verhältnis von einer teleologischen Weltdeutung und der Sicht der Wirklichkeit, die durch unsere Alltagssprache vorgegeben ist, gesehen hat. Platon war offenbar der Meinung, dass eine teleologische Weltinterpretation der in der Alltagssprache impliziten Sicht der Wirklichkeit nicht widersprechen darf. Andererseits determiniert die Alltagssprache aber keine Sicht der Wirklichkeit vollständig. Die Alltagssprache lässt nicht nur eine eindeutig zu bestimmende metaphysische Interpretation zu. Die Sicht der Wirklichkeit, die durch unsere Alltagssprache bestimmt wird, ist vielmehr für eine metaphysische Interpretation offen. Nur darf die Metaphysik nicht der mit der Alltagssprache gegebenen Wirklichkeitssicht widersprechen - zumindest nicht, ohne ziemlich gute Argumente dafür zu bringen.

Ich glaube, dass wir hier eine hochinteressante Verhältnisbestimmung von Erfahrung, Interpretation der Erfahrung, Weltbild und Metaphysik vor uns haben. Erfahrungen ohne Reflexion sind gefährlich: Derjenige, der die Erfahrung gemacht hat, tendiert dazu, neben der Erfahrung auch noch bestimmte andere Dinge für ebenso sicher zu halten wie das, wovon er eine Erfahrung gemacht hat. Man meint, nur weil man tiefgehende Erfahrungen gemacht hat, legitimiert zu sein, bestimmte Dinge für wahr zu halten, von denen man überhaupt keine Rechenschaft ablegen kann. Und mehr noch: Man meint sogar, man *müsse* davon gar keine Rechenschaft ablegen, eben weil man ja die Erfahrung gemacht hat. So wird jemand zum Ideologen und Dogmatiker.

Diotima führt ein zweites Beispiel an, diesmal aus der Lebenswelt des Menschen, um eine Teleologie auf die Unsterblichkeit hin plausibel zu machen. Wenn man nicht davon ausgeht, dass die Menschen in ihrem Streben danach, berühmt zu werden, im letzten Unsterblichkeit erreichen wollen, dann kann man über die vielen unvernünftigen Handlungen dieser Menschen nur staunen (208c3f). Allein der *erōs* nach Unsterblichkeit (208e1) motiviert sie, die größten Gefahren zu bestehen, jede Anstrengung auf sich zu nehmen und den Tod nicht zu scheuen, Seminararbeiten und Bücher zu schreiben sowie Kunstwerke zu verfassen. Die für diese Form des Strebens charakteristische Form der Unsterblichkeit besteht darin, von der Nachwelt nicht vergessen zu werden und in der Erinnerung kommender Generationen weiterzuleben. Die Dichter und Gesetzgeber zeugen Werke, an die man sich heute noch erinnert und durch die die Dichter und Gesetzgeber historische Unsterblichkeit erreicht haben. Auch wir denken heute noch an Solon und lesen die Werke Homers. Sie leben in unserer Erinnerung und sind deswegen unsterblich. Homer zeugte so die Ilias und Odyssee, Solon die Gesetze in Athen. Dass sie damit aber noch nicht die Unsterblichkeit im eigentlichen Sinn erreicht haben, wird dadurch deutlich, dass Diotima nun in der Schau des Schönen den eigentlichen Grund dafür sieht, dass ein Mensch unsterblich werden kann.

3.3.7.3 Der Stufenweg

Was nun kommt, ist die Schau des Schönen, etwas, was - so sagt Diotima - Sokrates wird kaum verstehen können. Platon macht damit deutlich, dass das, was nun kommt, deutlich über eine teleologische Wirklichkeitsinterpretation hinausgeht. Eine teleologische Wirklichkeitsauffassung zu akzeptieren setzt keine besondere Erfahrung voraus. Diotimas Argumente für eine Teleologie beruhten auf ihrer Plausibilität zur Interpretation verschiedener Phänomene, die sonst ohne Erklärung geblieben wären und als unvernünftig gelten müssen. Aber es gab keinen *zwingenden* Grund, eine teleologische Wirklichkeitsauffassung zu übernehmen. Sokrates hätte beispielsweise der Meinung sein können, in ihrem Streben nach Bekanntheit seien Künstler wirklich völlig irrational. Keinem Künstler dürfe es auf Bekanntheit ankommen, weil er dann anfangen würde, schlechte Kompromisse zu schließen zwischen dem, was er spürt und was er ausdrücken will auf der einen und dem Publikumsgeschmack auf der anderen Seite.

Im folgenden nun skizziert Diotima eine Interpretation des Strebens, die wesentlich an einer Erfahrung hängt, die Diotima offensichtlich selber gemacht hat. Sokrates betont am Ende der Diotimarede, er habe Diotima *geglaubt* (212b2). Damit trifft Platon genau die epistemische Haltung, die einem Bericht über Erfahrungen angemessen ist. Anders als eine teleologische Interpretation der Wirklichkeit, deren Plausibilität von der Fähigkeit zur Interpretation verschiedener Phänomene abhängt, kann der folgende Stufenweg nur demjenigen plausibel sein, der ihn geht und auf dem Weg die Erfahrungen macht, die Diotima beschreibt. Der Glaube an die Erfahrung von Diotima hat deswegen auch eine praktische Konsequenz: Sokrates sagt, dass er selbst intensiv und entschlossen den Übungsweg, wie ich ihn nennen möchte, geht.

Der Übungsweg wird uns in zwei Varianten vorgetragen, einer ersten Variante, in der vier, einer zweiten, in der sich sechs Stufen klar voneinander unterscheiden lassen. Ich denke, Platon will hier einen Hinweis darauf geben, dass der Stufenweg nicht als ein starres Schema verstanden werden darf. Die Entwicklung im menschlichen Leben lässt sich nicht schematisieren. Es geht Platon darum, eine dynamische Bewegung im Laufe eines Lebens aufzuzeigen, die ihre treibende Kraft von ihrem Zielpunkt, dem Schönen selbst erhält.

Der Stufenweg ist ein Übungsweg, den ein Mensch in seinem Leben geht. Er beginnt in jungem Alter (210a6) mit der ersten Stufe, in die er von Natur aus eintritt, wenn er in der Pubertät einen anderen Menschen erotisch zu begehren anfängt. Der Übende erreicht, wenn er den Weg konsequent geht, als Ziel (τέλος 210e4) die Schau des Schönen selbst. Auf allen Stufen wird der Weg eines Menschen beschrieben, der dem in der Idee Schönen nachjagt (210b1f).

Auf jeder der ersten drei Stufen lassen sich vier verschiedene Aspekte voneinander unterscheiden: erstens das Objekt der Aufmerksamkeit, d.h. diejenige Manifestation des Schönen, in der das Schöne selbst begehrt wird. Wenn das Schöne in seiner für die jeweilige Stufe charakteristischen Manifestation den Übenden affiziert, werden zweitens auf allen Stufen *logoi* gezeugt. Dabei unterscheiden sich die Arten der *logoi* auf jeder Stufe voneinander, deswegen lasse ich *logoi* hier unübersetzt. Drittens findet sich auf allen Stufen ein Moment der *Generalisierung* durch einen Vergleich. Der Übende sieht, dass die Schönheit in der jeweiligen Manifestation der Schönheit in anderen Manifestation auf derselben ontologischen Ebene (Körper, Lebensgewohnheiten, Wissenschaften) gleicht. Viertens betont Diotima auf jeder Stufe die *Auswirkungen*, die die Stufe im Leben des Übenden hat. Ich möchte zunächst die ersten drei Stufen durchgehen. Ich habe schon betont, dass Sie das ganze nicht zu schematisch nehmen dürfen; Platon deutet Stadien einer Entwicklung an, nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Der richtige Ausgangspunkt des Stufenweges ist, dass man einen Menschen erotisch begehrt und über beide Ohren verliebt in ihn ist (219a5ff). Fasziniert von einem schönen Körper zeugt der Übende schöne *logoi* (210a8), die man sinnvoll als Liebeslyrik wird interpretieren können, die der Liebhaber über seinen Geliebten oder seine Geliebte schreibt. Wenn Ihnen so etwas nicht liegt, tun es auch lange e-mails, täglich mehrere SMS und WhatsApps - denken Sie an sowas.

Der Weg zur Schau läuft auf der ersten Stufe mehr als auf allen anderen über die Reflexion. Das Ziel dieser Reflexion ist es zu erkennen, dass in der Faszination an einem schönen Körper das Schöne in dem Körper, und nicht der Körper an sich, begehrt wird. Damit der Übende diesen Schritt gehen kann, bedarf es der Erkenntnis, dass die Schönheit in einem Körper der Schönheit in anderen Körpern verwandt ist. Was Schönheit ist, lernt der Übende auf allen Stufen durch einen Vergleich. ‚Schön‘ ist ein Prädikat, dessen Bedeutung man nicht durch Betrachtung *einer* Instantiierung, sondern nur durch viele Beispiele lernen kann. Durch diese Generalisierung lernt der Übende immer besser, was es heißt, das etwas schön ist, d.h. was der intensionale Gehalt des Prädikates ‚schön‘ ist. Dass damit Platon zufolge die Intension nicht erfasst werden kann, haben wir vor zwei Wochen bereits bedacht. Aber zumindest ist damit eine Annäherung an die Intension des Prädikates möglich.

Nachdem der Übende erkannt hat, dass die Schönheit in einem Körper der Schönheit in anderen Körpern ähnlich ist, bedarf es eines weiteren reflexiven Schrittes. Der Übende steht vor der Frage, ob er sich weiter an das erotische Begehren des einen schönen Körpers halten, oder ob er dem in der Idee Schönen nachfolgen will (210b1f). Er sieht ein, dass es unvernünftig wäre (210b2), nicht zu meinen, dass die Schönheit in allen Körpern dieselbe ist. Dieser reflexive Akt hat zwei Auswirkungen für sein Leben. Nachdem er darüber nachgedacht hat, wird er erstens alle schönen Körper begehren. Das hat zweitens eine Folge für sein affektives Leben, denn die Heftigkeit der Begierde für den *einen* schönen Körper wird nachlassen.

Auf der zweiten Stufe wird das Schöne ‚in den Seelen‘, d.h. in dem Charakter eines anderen Menschen begehrt. Platon betont, dass diese Stufe die Bindung an einen anderen Menschen -

voraussetzt: Der Liebende muss für den Geliebten Sorge tragen (210c1). Sie sehen, hier ist jetzt der Schritt zu der Beziehung zu einem einzigen Menschen getan, den man wegen der Schönheit des Charakters liebt.

Der päderastische Hintergrund der folgenden Ausführungen ist offensichtlich: Durch die Schönheit in dem Charakter des Jünglings inspiriert, zeugt der Liebhaber *logoi*, die den Charakter des Jünglings formen und ihn besser machen. Diese Reden zu zeugen prägt aber auch sein eigenes Leben. Er wird dazu gedrängt, das Schöne in den Lebensgewohnheiten und den Sitten zu sehen, d.h. in der eigenen Kultur und Gesellschaft wahrzunehmen. Die Reden auf dieser zweiten Stufe sind also Reden, die mit der Auseinandersetzung und Identifikation mit der eigenen kulturellen und gesellschaftlichen Umwelt zu tun haben. Wir können sie uns sinnvoll als Reden über den Sinn des Lebens in der konkreten gesellschaftlichen Situation vorstellen.

Die *Generalisierung* auf der zweiten Stufe wird durch einen Vergleich der Sitten und Lebensgewohnheiten verschiedener Kulturen angestoßen (210c5). Der Übende erkennt, dass das Schöne in den verschiedenen Kulturen einander verwandt ist.

Die *Auswirkungen* der zweiten Stufe bestehen darin, dass der Übende die Schönheit in einem Körper für gering hält (210c5f). Dass sich diese Auswirkung von dem Ausgangspunkt der zweiten Stufe unterscheidet (210c7), wird daran deutlich, dass zu Beginn der zweiten Stufe die Schönheit des Charakters in *einem* Jüngling wahrgenommen wurde. Nur unter dieser Voraussetzung ist Platons Betonung der Bindung an den Jüngling sinnvoll. An viele Menschen kann man sich nicht gleichzeitig binden. Der Übende hat die Manifestation der Schönheit im Charakter des einen Jünglings der Manifestation in vielen Körpern vorgezogen. Hier nun hat er den Schritt der Generalisierung hinter sich. Sie besteht charakteristischerweise nicht darin, analog zur ersten Stufe die Schönheit in allen Seelen zu begehren (und damit die treue Bindung an einen Menschen aufzugeben), sondern die Schönheit in den verschiedensten Lebensgewohnheiten und Sitten als eine Einheit wahrzunehmen. Es ist nicht mehr die Schönheit in dem Charakter eines Jünglings, sondern in den verschiedenen Kulturen, die dazu führt, dass der Übende körperliche Schönheit weniger schätzt. Eine Frage, die bei Platon offen bleibt, ist diejenige, ob damit und auch auf den weiteren Stufen die sexuelle Begierde nachlässt, d.h. ob man, wenn man die Erfahrung der Schönheit des Charakters eines Menschen gemacht hat, dann noch Lust auf Sex mit ihm hat.

Auf der dritten Stufe wird das Schöne in den Wissenschaften gefunden. Dass es hierbei nicht um eine angestrengte intellektuelle Suche geht, wird von Platon durch die zunehmende Häufung der Verben des Sehens deutlich gemacht. Verben des Sehens - wie immer man sie in epistemischen Kontexten interpretiert - deuten von einem mühsamen Prozess weg und hin auf Ereignisse wie etwas verstehen oder begreifen.

Auf der zweiten Stufe wurde das Schöne in den Lebensgewohnheiten und Sitten bestimmter Kulturen gesucht. Die dritte Stufe unterscheidet sich von der zweiten dadurch, dass die Schönheit nun in solchen Dingen gefunden wird, die nicht mehr nur relativ auf eine bestimmte Kultur und Gesellschaft Geltung haben. Wenn Platon hier von ‚Wissenschaft‘ spricht, dann denkt er vor allem an diejenigen Wissenschaften, die ein Philosoph beherrschen soll: Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Harmonielehre. Sie sind Voraussetzungen dafür, die eigentlich philosophische Methode zu beherrschen. Die mathematischen Wissenschaften sind nach Platon insofern an den Bereich der wahr-

nehmbaren Wirklichkeit gebunden, als sie die Strukturen der Wirklichkeit entdecken und darstellen. Auf der dritten Stufe des Stufenweges entdeckt der Übende das Schöne also nicht mehr unmittelbar in seiner Lebenswelt. Seine Aufmerksamkeit gilt der Schönheit der geordneten Strukturen der Wirklichkeit. Dass Strukturen schön sein können, wird verständlich, wenn man sich Platons Orientierung an der Geometrie vergegenwärtigt. Ein gezeichneter Kreis ist nicht so vollkommen und damit nicht so schön wie ein idealer Kreis.

Die dritte Stufe hat nun Auswirkungen auf das emotionale Leben des Übenden. Er ist nicht mehr Sklave seiner eigenen Leidenschaften, die ihn an einen Menschen oder eine Lebensgewohnheit fesseln. Die erworbene Freiheit wird von Platon metaphorisch mit dem Bild des weiten Meeres des Schönen ausgedrückt. Das Bild des *weiten* Meeres dient darüber hinaus noch dazu, das Moment der Generalisierung auszudrücken. So wie ein Mensch vom Ufer aus das Meer überschaut und nichts seinen Blick zum Horizont verstellt, so überschaut der Übende auf der dritten Stufe das Schöne in allen seinen verschiedenen Instantierungen.

Auch auf der dritten Stufe werden Reden und Gedanken gezeugt. Die *logoi*, die gezeugt werden, sind Philosophie. Vielleicht kann man dabei an Platons Erinnerung an den historischen Sokrates denken.

Lassen Sie mich abschließend noch etwas zur Abfolge der Stufen sagen. Die Reihenfolge der Stufen entspricht einer Entwicklung im menschlichen Leben. Auf die erste Stufe tritt der Übende von Natur aus, wenn er seine eigene Sexualität entdeckt und einen anderen Körper erotisch anziehend findet. Zur zweiten Stufe kommt er in einem fortgeschritteneren Alter, wenn er sich um eine eigene Identität bemüht und sich mit den Werten und Vorstellungen seiner eigenen Gesellschaft auseinandersetzen muss. Die Beschäftigung mit Theorien auf der dritten Stufe ist eine Tätigkeit, die durch einen Vergleich der unterschiedlichen Lebensgewohnheiten (zweite Stufe) motiviert ist und so ebenfalls eine Logik in der Entwicklung hat. Wer sich mit den Gewohnheiten und Sitten in verschiedenen Kulturen befasst, wird den Versuch machen, über eine relativistische Sicht der Kulturen hinaus zu fragen, was denn nun gültig und richtig ist. Deswegen ist es gut verständlich, dass nach dieser zweiten Stufe der Übende das Schöne in den Strukturen, die die Wirklichkeit bestimmen, suchen soll.

Ich komme nun zur vierten Stufe, dem Ziel des Übungsweges. Dazu schauen wir uns den Text ein wenig genauer an: Symposium 210e2-211b5

Wer nämlich bis hierher in den erotischen Dingen erzogen ist, die vielen schönen Dinge in der Ordnung und auf richtige Art und Weise zu schauen, der wird, indem er dem Ziel der erotischen Dinge entgegengeht,

(1) plötzlich schauen

(2) ein wunderbares von Natur aus Schönes,

(3) jenes selbst, o Sokrates, um dessentwillen er alle bisherigen Anstrengungen gemacht hat, welches

(4) zunächst immer seiend, und nicht entsteht noch vergeht, und nicht wächst noch schwindet,

(5) weiterhin auch nicht etwa nur insofern schön, insofern aber hässlich ist, noch auch jetzt schön und dann nicht, noch in Vergleich hiermit schön, damit aber hässlich, noch auch hier schön, dort aber hässlich, als ob es nur für einige schön, für andere aber hässlich wäre.

(6) Noch auch wird ihm dieses Schöne unter einer Gestalt erscheinen, wie ein Gesicht oder Hände oder sonst etwas, was der Leib an sich hat

(7) noch wie Sätze oder ein Wissen

- (8) noch irgendwo an einem anderen seiend, weder an einem einzelnen Lebenden noch an der Erde oder im Himmel;
 (9) sondern an und für sich selbst eingestaltig immer seiend,
 alles andere Schöne aber an jenem auf irgendeine solche Weise Anteil habend, dass, wenn auch das andere entsteht und vergeht, jenes doch nie irgendeinen Gewinn oder Schaden davon hat noch ihm sonst etwas begegnet.

Das Schöne, das bisher nur in den Konkretisierungen und Manifestationen in bestimmten Entitäten betrachtet werden konnte, wird nun selbst geschaut. Diese Schau wird von Platon sorgfältig beschrieben. Zunächst betont er in (1), dass sich die Schau ‚plötzlich‘ ereignet, d.h. in einem Augenblick, indem man es nicht erwartet. Wenn etwas plötzlich passiert, dann passiert etwas, das von außen kommt, während man selber passiv bleibt. Es widerfährt einem etwas, mit dem man nicht gerechnet hat und das man nicht selber aktiv bewirken kann.

Ob Platon hier ein Ideal oder ein eigenes Erlebnis schildert, ist nicht ganz klar. Hilfreich zum Verständnis ist eine Stelle in dem *Siebten Brief* deutlich, eine Stelle, die wir uns im Zusammenhang mit der Frage, wie das Leben der Akademie Platons wohl organisiert gewesen ist, schon angeschaut haben. Platon beschreibt *Ep. VII* 341d1f, dass sich das, worum es in der Philosophie geht, nicht adäquat in Worte fassen lässt. Durch die gemeinsame Bemühung um die Sache und aus einem gemeinsamen Leben entsteht es ‚plötzlich‘ "wie ein Feuer, das von einem übergesprungenen Funken entfacht wurde - in der Seele und nährt sich dann schon aus sich heraus weiter". Beachten Sie, dass auch hier ein Endpunkt eines Weges beschrieben wird, der durch wissenschaftliche, philosophische Arbeit gekennzeichnet ist. Die begriffliche Anstrengung ist notwendig, um zum Ziel zu kommen, sie lässt sich nicht überspringen. Stärker als im *Symposion* betont Platon im siebten Brief den gemeinschaftlichen Bezug. Die Schau geschieht in einer Lebensgemeinschaft, und das heißt für Platon, im gemeinschaftlichen Leben in der Akademie.

Auf der vierten Stufe schaut der Übende das von Natur Schöne (vgl. (2)). Platon gebraucht ‚das Schöne‘ als abstrakten singulären Terminus, d.h. als Name einer von anderen Entitäten unterschiedenen Entität. Dass Platon ‚das Schöne‘ als abstrakten singulären Terminus gebraucht, ist durch die *Anziehungskraft* des Schönen begründet. Diese Anziehungskraft wird bei einem schönen Körper unmittelbar erfahren. Platon vertritt im *Symposion* einen pragmatischen Realismus. Real und eine Entität ist, was eine Wirkung ausübt. Wirklich ist, was wirkt. Dass das Schöne selbst auf allen Stufen eine Wirkung ausübt, wird im Stufenweg durch das Verb ‚nachjagen‘ (210b1) metaphorisch ausgedrückt. Man kann nur etwas nachjagen, das vor einem hergeht und auf dessen Spuren man bleiben muss, um es zu erreichen. Das Objekt des Begehrens ist auf allen Stufen das Schöne selbst. Dass es auf allen Stufen das Schöne selbst ist, wird aber erst von der letzten Stufe her völlig verstanden. Auf den ersten drei Stufen lässt es sich aber nur in seinen unterschiedlichen Manifestationen, d.h. in den Dingen, die schön sind, begehren. Erst auf der vierten Stufe ist es das direkte Objekt des Begehrens.

Das von Natur aus Schöne wird von Platon ausführlich charakterisiert, und was jetzt kommt ist eine ganz allgemeine Charakterisierung dessen, was eine Idee ist, und in der das, was wir schon vom *Phaidon* her kennen, durch weitere Prädikate ergänzt wird. Das Schöne ist immer seiend, es entsteht nicht noch vergeht es, es ist auch nicht etwa nur einerseits schön, andererseits aber hässlich, sondern ist an und für sich selbst eingestaltig immer seiend. Alles andere Schöne hat an jenem Anteil. In (4) und (5) wird die Idee des Schönen selbst mit den Dingen, die schön sind, in einer Weise kontrastiert, die noch

einmal deutlich macht, warum sich die schönen Dinge von dem Schönen selbst unterscheiden: Alles, was schön ist ohne das Schöne selbst zu sein, ist nie wirklich vollkommen schön. Es hat zwar am Schönen teil, insofern ist es schön, aber es gibt immer auch Hinsichten, unter denen es nicht schön ist. Das ist beim Schönen selbst anders.

Was bei dieser Charakterisierung des Schönen aber überrascht, ist folgendes: Bisher hat Platon ausschließlich mit ästhetischen Prädikaten, d.h. mit der Bedeutung von 'ist schön' gearbeitet. Nun auf einmal wechselt er die Kategorien, und die Prädikate, die vom Schönen ausgesagt werden, lassen sich im Kontext des *Symposiums* kaum verstehen. Während Platon bis zur Schau ausschließlich erotisch-ästhetische Kategorien zur Beschreibung des Stufenweges verwendet hat, so gebraucht er nun Termini, die aus der ontologischen Diskussion über die Ideen und deren Verhältnis zur sichtbaren Wirklichkeit stammen, wie sie u.a. im *Phaidon* entwickelt werden. Platon deutet dadurch darauf hin, dass die Schau nicht unverbunden neben den metaphysischen Entwürfen des *Phaidon* betrachtet werden darf. Die Orientierung an den ontologischen Prädikaten hat die Funktion, die Schau des Schönen in einen weiteren Rahmen zu stellen und sie mit Platons ontologischen Entwürfen in anderen Dialogen zu verbinden. Platon arbeitet im *Symposium* mit zwei verschiedenen metaphysischen Rahmen. Der eine Rahmen ist eine Metaphysik des Strebens in allen Formen, vom unbewussten Streben des Tieres nach Unsterblichkeit über das erotische Begehren nach einem anderen Menschen, über die Freundschaft, das Streben nach Einsicht und Erkenntnis in den Wissenschaften bis zur Schau des Schönen. Innerhalb dieses Rahmens gebraucht Platon ästhetische Prädikate.

Diese Metaphysik des Strebens zum Schönen in den verschiedenen Formen ist eingebettet in einen zweiten metaphysischen Rahmen, der mit ontologischen Prädikaten arbeitet. Platon vernetzt damit das Thema des menschlichen Strebens, das in der mystischen Erfahrung seine letzte Erfüllung findet, mit dem metaphysischen Dualismus, der uns bereits im *Phaidon* begegnet ist und uns noch weiter begegnen wird.

Die Schau des Schönen hat Auswirkungen für das Leben des Menschen. Diotima meint, dass die Schau *jedes* Leben erst lebenswert macht. Gegenüber der durch die Schau erworbenen Freiheit wirkt die ausschließlich an die Sexualität gebundene erotische Bindung eng und unattraktiv. Wer das göttlich Schöne schaut, der zeugt wahre Tugenden. Sie sind die Frucht der Schau. Tugenden sind aber stets sozial eingebunden. Eine Tugend wird fruchtbar in einer Gemeinschaft und verwirklicht sich dort. Der Stufenweg Diotimas ist kein Plädoyer für ein weltabgewandtes Leben. Der Wert der Schau wird erst in einer Lebensgemeinschaft fruchtbar. Das Ziel des Stufenweges ist nicht die selbstgenügsame, unsoziale religiöse Existenz, sondern der in einer Gemeinschaft tätige Mensch.

Wer nun das Schöne geschaut hat, dem kommt es zu, so heißt es, im Vollsinn unsterblich zu sein. Wenn Sie sich noch einmal daran erinnern, dass die Diotimarede die Struktur der Initiation in die Mysterien hat, und sich deutlich machen, dass es in den Mysterienkulten um die Aussicht auf ein besseres Leben im Jenseits ging (dafür lies man sich initiieren), dann wird verständlich, dass Platons Diotimarede als eine ganz klare Kritik an den Mysterienkulten gelesen werden kann - genauer: An der Auffassung, dass die Sicherheit auf ein besseres Jenseits, auf Unsterblichkeit durch die Initiation in die Mysterien kommen soll. Wenn Sie es in einer modernen Sprache haben möchten: Die Sicherheit der Unsterblichkeit bekommen wir nicht durch Volksreligion, sondern durch die konsequente Ausrichtung und Suche nach dem, was Platon als eine metaphysische Erfahrung schildert.

3.3.7.4 *Phaidon und Symposion*

Ich möchte schließen damit, dass ich noch einmal auf den *Phaidon* zurückblicke. Ich habe ja betont, dass Platons *Phaidon* und das *Symposion* komplementär gelesen werden müssen. Die Auffassung, Platon sei Dualist, weil er im *Phaidon* sowohl einen metaphysischen als auch einen anthropologischen Dualismus vertritt, wird durch das *Symposion* ad absurdum geführt. Das *Symposion* arbeitet mit einer anderen Metaphysik, auch dann, wenn die Unterscheidung zwischen der Welt der Ideen und der wahrnehmbaren Welt erhalten bleibt. Aber es ist kein einfacher Dualismus mehr, denn die metaphysische Unterscheidung der Ideen und der wahrnehmbaren Welt ist kein einfacher Dualismus mehr, sondern ist eingebunden in eine Teleologie. Es ist dem Menschen möglich, in die Welt der Ideen durch eine metaphysische Erfahrung zu kommen. Mir ist dieser Punkt auch aus methodischen Gründen wichtig: Es zeigt etwas darüber, wie wir Platon interpretieren sollten. Wir sollten nicht krampfhaft versuchen, so etwas wie ein einheitliches System aus den Dialogen herauszupressen. Es gibt natürlich Kontinuität: Vor allem in der Annahme einer transzendenten Welt, die von entscheidender Bedeutung für unsere Erfahrungswelt oder unser Leben ist. Aber *wie* das Verhältnis unserer Seele zu dieser transzendenten Welt genau beschrieben werden muss, ändert sich in den verschiedenen Dialogen.

Anders als im *Phaidon*, in dem alles, was zum Körper gehört, als Hindernis für die Erkenntnis der Seele gesehen wird, wird im *Symposion* die sinnliche Erfahrung, ja sogar der Sexualtrieb selbst, zur Voraussetzung der Erkenntnis. Es ist mir ein Rätsel, wie ernsthafte Wissenschaftler, leider oft Theologen, ernsthaft behaupten können, Platon sei leibfeindlich gewesen.

Anders als im *Phaidon* ist die Seele nicht mehr nur Träger der Vernunft, sondern umfasst im Bild des Eros den ganzen Bereich von Trieb, Emotion und Vernunft. Die Bereiche sind zwar noch nicht so strikt unterschieden, wie es uns dann in der *Politeia* begegnen wird, aber der Sache nach finden sie sich auch im Stufenweg des *Symposion* wieder.

Lassen Sie mich schließen mit einer Bemerkung zur Metaphysik des *Symposion*. Einer der schwierigen Fragen der Platonforschung ist diejenige, von was Platon eigentlich alles Ideen angenommen hat. Wir haben bisher Ideen von Wertwörtern kennen gelernt und auch verstanden, warum Platon von ihnen Ideen annimmt: Als transzendente Voraussetzung jedes ethischen Diskurses, der einen Dissens beseitigen möchte. Wir haben auch gesehen, dass Platon von *a priori*-Begriffen Ideen annimmt. Auch dafür gibt es einen Grund: Wir können die Bedeutung der *a priori*-Begriffe nicht aus der Erfahrung gelernt haben, wissen aber doch, was sie bedeuten. Hier im *Symposion* haben wir nun ein ästhetisches Prädikat: Das Schöne. Die Begründung dafür liegt im pragmatischen Realismus: Das, was auf uns eine derartige Wirkung ausübt, muss wirklich sein.

3.4 Platons *Politeia*

3.4.1 Einleitung

Wenn wir uns in den nächsten beiden Vorlesungsstunden Platons *Politeia* zuwenden, dann werden wir ein gegenüber Sokrates neues Modell menschlicher Motivation kennen lernen. Erinnern Sie sich noch einmal an das, was ich in bezug auf Sokrates gesagt hatte: Wir sind immer und ausschließlich motiviert durch ein Werturteil, dem wir zustimmen. Wir halten etwas für gut, für glücksförderlich, und deswegen wollen wir es. Willensschwäche kann es nicht geben. Das, was Menschen ‚Willensschwäche‘ nennen, die Tatsache also, dass man zu einem Zeitpunkt t_1 eine Handlung ϕ tun möchte, zu einem Zeitpunkt t_{1+n} , wenn man eigentlich ϕ ausführen könnte, dann aber nicht ϕ , sondern χ tut, erklärt Sokrates damit, dass man einem anderen Werturteil seine Zustimmung gibt. Man ist der Auffassung, nicht ϕ , sondern χ zu tun, sei glücksförderlich. Es ist nicht so, dass einen Triebe oder Emotionen überrollen und daran hindern, ϕ zu tun. Es ist vielmehr so, dass wir zum Zeitpunkt t_{1+n} eine andere, eine gegenüber t_1 neue Auffassung davon haben, was für uns glücksförderlich ist.

Platons *Politeia* ist nun der Versuch, eine demgegenüber konkurrierende Theorie der Motivation aufzustellen und wir werden uns diese Theorie im Detail anschauen. Uns motiviert, so Platon, nicht nur die Zustimmung zu einem Werturteil. Es gibt ganz andere innerseelische Kräfte, die uns motivieren können etwas zu tun. Stellen Sie sich vor, Sie haben den ganzen Tag noch nichts gegessen, Sie besuchen am abend ihre Großmutter und die hat eine leckere Sahnetorte für Sie frisch gebacken. Sie wissen genau, dass Ihnen schlecht werden wird, wenn mehrere Stücke davon essen - aber Sie haben Hunger, Sahnetorten sind was ganz leckeres, und Sie schlagen sich den Magen voll. Auch aus dem Bereich der Sexualität ließen sich gute Beispiele dafür finden. Oder denken Sie an einen Konflikt mit jemanden, den Sie nicht mögen: Sie wissen vielleicht genau, was gut wäre, um den Konflikt zu lösen, Sie gehen auch in den Konflikt hinein, werden dann aber von Wut und Zorn gepackt und überrollt, werfen alle guten Vorsätze über den Haufen und reagieren so aggressiv, dass der Konflikt eskaliert. Es geht mir in beiden Beispielen nicht darum zu sagen, man müsse sich mehr im Griff haben, dann wäre das nicht passiert, und dann hätte man das getan, was eigentlich richtig gewesen wäre: nicht so viel Sahnetorte zu essen und im Konfliktfall cool zu bleiben. Mir geht es darum, dass diese Dinge tatsächlich passieren können und es etwas künstliches oder zumindest stark intellektualistisches ist zu meinen, man hätte dem Werturteil zugestimmt: „Viele Stücke Sahnetorte zu essen ist glücksförderlich für mich“. Normalerweise stimmt man solchen Propositionen nicht zu. Man ißt hemmunglos, obwohl man weiß, dass es vielleicht im Moment befriedigend ist, aber man ahnt auch schon, dass dieses Glück von kurzer Dauer ist.

Mit dieser neuen Theorie menschlicher Motivation kommen vor allem zwei schwierige Probleme auf uns zu: Erstens das Problem der inneren Zerrissenheit. Es ist ja nicht so, dass Sie, nachdem Sie die Sahnetorte gegessen haben, mit sich und dem Leben so rundum zufrieden sind: Im Gegenteil - Ihnen wird schlecht und Sie spüren das noch am nächsten Tag. Jetzt können Sie natürlich daraus lernen und den festen Vorsatz fassen, solche Dinge nie mehr zu tun. Aber was, wenn es trotz des Vorsatzes noch einmal passiert? Oder gar immer wieder? Wenn Sie die Art von Mensch sind, die in bestimmten Situationen immer Dinge tut, die einen schlechten Nachgeschmack hinterlassen? Dieses Problem ist kein Problem, das theoretisch schwierig in den Griff zu bekommen ist, aber es kann ein großes praktisches

Problem für einen Menschen werden.

Das zweite Problem stellt uns allerdings vor besondere theoretische Schwierigkeiten: Wie kann man genauer verstehen, dass Hunger, Durst, Sexualität und Emotionen einen überhaupt motivieren können? Wie die Vernunft einen motivieren kann, wissen wir ja schon: Die Vernunft motiviert dadurch, dass wir in dem Werturteil, dem wir zustimmen, der Auffassung sind, das, was wir tun wollen, ist glücksförderlich für uns. Es führt uns zum gelungenen Leben oder ist Teil dessen, was wir als das gelungene Leben betrachten. Aber müssen wir nicht auch in bezug auf Hunger, Durst, Sexualität und den Emotionen so etwas wie die Zustimmung zu etwas annehmen? Aber was soll das sein, wenn es kein Werturteil ist? Wir werden schauen müssen, wie Platon diese Fragen beantwortet oder auf welche Antworten er andeutet. Ich möchte so beginnen, dass ich Sie mit dem Aufbau der *Politeia* vertraut mache.

3.4.2 Der Aufbau der *Politeia*

Die *Politeia* gliedert sich in 10 Bücher. In Buch 1 wirft Platon eine Frage auf, deren Beantwortung sich bis zum Ende von Buch 9 hinzieht, Buch 10 ist eher ein Anhang, aber ein wichtiger. Die Frage, die in der *Politeia* diskutiert wird, ist folgende: Ist derjenige, der gerecht lebt, glücklicher als jemand, der ungerecht lebt? Lohnt es sich, in seinem Leben zu versuchen, ein guter Mensch zu sein, oder werden wir nicht dann glücklicher, wenn wir - vielleicht auch nicht durchgängig und ständig, weil und das persönlich schwerfallen würde, aber doch in bestimmten Situationen - unfair und ein bisschen ungerecht handeln?

Die Frage wird nicht nur aufgeworfen, sondern Platon lässt Sokrates sich im ersten Buch mit einem Sophisten namens Thrasymachos unterhalten, der die These vertritt, dass sich Gerechtigkeit im Leben nicht auszahlt. Man ist besser beraten, wenn man, einmal vorausgesetzt, einem entstehen keine offensichtlichen schlimmen öffentlichen Konsequenzen, auch einmal ein Schwein sein kann. Im ersten Buch diskutiert Sokrates eine Reihe von Argumenten, die aber offensichtlich nicht so überzeugend sind, dass Platon die Diskussion damit für beendet erklärt hätte. Zu Beginn von Buch 2 wird die ganze Diskussion noch einmal wieder aufgenommen, diesmal nicht mit Thrasymachos, sondern mit Glaukon und Adeimantos, den Brüdern Platons, die Sokrates' Gesprächspartner bis zum Ende von Buch 10 sein werden. Es gibt eine Diskussion darüber, ob das erste Buch der *Politeia* nicht vielleicht ein frühes Werk Platons ist, ein ursprünglich eigenständiger Dialog, denn er dann als Eröffnung seines viel größeren Werkes diesem vorangestellt hat. Mich überzeugt diese These nicht sonderlich. Buch 2 beginnt damit, dass zunächst Glaukon und danach Adeimantos die Thesen von Thrasymachos wieder aufnehmen und begrifflich genauer fassen. Glaukon unterscheidet drei Klassen von Gütern voneinander,

- (1) Güter, die um ihrer selbst willen angestrebt werden, z.B. Freude
- (2) Güter, die um ihrer selbst willen und um der Folgen willen angestrebt werden, z.B. Gesundheit
- (3) Güter, die nur um ihrer Folgen willen angestrebt werden, z.B. Gelderwerb.

Der Dissens zwischen Glaukon und Adeimantos auf der einen und Sokrates auf der anderen Seite besteht darin, in welche Güterklasse die Gerechtigkeit einzuordnen ist. Glaukon und Adeimantos plädieren für (3), Sokrates für (2).

In einem für Platonische Dialoge charakteristischen Schritt wird im Gespräch nun deutlich, dass sich die Frage, in welche Güterklasse die Gerechtigkeit gehört, gar nicht klären lässt, wenn nicht zuvor

geklärt ist, was die Gerechtigkeit eigentlich ist.

Sokrates macht dazu zunächst eine für die Diskussion folgeschwere Bemerkung zur Methode: Wenn jemand kleine Buchstaben in der Ferne sieht, kann man sie nur schwer lesen. Nun gibt es dieselben Buchstaben ja auch in groß - und diese soll man zunächst entziffern und danach mit den kleinen Buchstaben vergleichen. Ebenso gibt es die Gerechtigkeit nicht nur in der Seele des Menschen, sondern auch größer in einer Polis. An der Polis, weil sie größer ist, könne man leichter sehen, was Gerechtigkeit ist. Nachdem man das herausgefunden habe, könne man dann schauen, ob sich die Ergebnisse nicht auf die Seele übertragen lassen (Rep. 368d1-369b4).

Der Punkt ist folgender. ‚Gerecht‘ ist ein Prädikat, das sich nicht nur von einem Menschen, sondern auch von einem Staat oder einer Verfassung aussagen lässt. Wenn wir ‚gerecht‘ von einem Menschen aussagen, dann meinen wir damit seinen Charakter, und der Charakter ist der Zustand oder die Haltung, in dem die Seele ist. Weil es nun schwierig sei zu bestimmen, was ein gerechter Charakter ist um dann zu schauen, ob derjenige, der einen gerechten Charakter hat, glücklich ist, sei es besser zu schauen, was es für einen Staat bedeutet, gerecht zu sein, um das dort gewonnene Ergebnis auf die Seele zu übertragen.

Dieser Vergleich zwischen der Seele und dem Staat ist manchmal so verstanden worden, als wolle Platon eine strikte Parallelität behaupten. Dem ist aber nicht so. Er geht methodisch nicht so vor, dass er zunächst untersucht, welche Bedingungen und Kriterien gegeben sein müssen, damit ein Staat gerecht genannt wird, um dann diese Bedingungen und Kriterien ohne weitere Diskussion auf die Seele zu übertragen. Die Überlegungen zur Gerechtigkeit im Staat dienen ihm eher als einen ersten Hinweis darauf, wonach man in der Seele suchen muss, wenn man die Gerechtigkeit bestimmen will.

Um nun herauszufinden, was Gerechtigkeit in einem Staatswesen, einer griechischen *Polis* bedeutet, wird nun skizziert, wie eine Stadt entsteht. Erstens: Die Menschen haben viele ökonomische Bedürfnisse, die sie nicht alle allein befriedigen können, und sie tun sich mit anderen Menschen zusammen. Die Menschen haben verschiedene Talente und es für die Stadt am besten, wenn jeder genau das und nur das tut, was er am besten kann. So gibt es in der Stadt Schneider und Bauern, aber auch Handwerker, die den Pflug für den Bauern bauen. Zweitens: Diese Stadt floriert und die Bürger geben sich nicht mit dem zufrieden, was sie haben - sie wollen mehr. Es entsteht eine Luxusgüterindustrie, und um die Luxusgüter zu beschaffen, braucht man mehr Land und fängt darum an, Kriege zu führen.

Hier lässt nun Platon Sokrates einen bestimmten gesellschaftlichen Stand in die Stadt einführen: die Wächter. Die Wächter unterscheiden sich von den Bürgern der Stadt. Ihre Aufgabe ist es, den Frieden in der Stadt zu erhalten und hart gegen Feinde der Stadt vorzugehen - also eine Art von Polizei- und Militärfunktion. Die Herrscher der Polis gehen dann aus der Wächterklasse hervor - die tüchtigsten Wächter, diejenigen, die die Stadt am meisten lieben, sollen die Herrscher sein.

Was sich nun über eineinhalb Bücher bis zum Anfang von Buch 4 hinzieht (376c8-427c5) ist eine ausführliche Diskussion über die Erziehung und den Lebensstil der Wächter, die so organisiert sein muss, dass sich bei den Wächtern bestimmte Fähigkeiten und Charakterzüge ausbilden können. Wenn man Menschen zu guten Bürgern machen will, dann geht es nur so, dass man bei der Erziehung anfängt.

Mit 427d1 beginnt ein neues Thema: Die Stadt ist fertig skizziert, und wenn sie gut gegründet ist - und das ist sie - finden sich in ihr alle vier Kardinaltugenden: Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit

und die Gerechtigkeit, die man ja finden wollte. Die Weisheit besteht darin, dass die Stadt etwas über sich selbst weiß, nämlich wie sie mit sich selbst und mit anderen Städten am besten umgehen soll. Es ist die Tugend der Herrscher. Durch sie wird die Stadt weise. Die Tapferkeit ist die Tugend der kriegsführenden Klasse, die Teil der Wächterklasse sind. Tapferkeit besteht in einer Ausdauer, einer Art nicht Abweichen von den richtigen Auffassungen trotz Gefahr und Bedrohung, die man in der Erziehung mitbekommen hat. Die Besonnenheit eines Menschen ist eine Mäßigung der Lüste und Begierden. Man spricht beim Besonnenen davon, dass er ‚stärker als er selbst‘ ist. Diese Ausdrucksweise deutet schon darauf hin, dass es im Menschen unterschiedliche Teile der Seele gibt, bessere und schlechtere. Wenn der von Natur bessere Teil herrscht, ist der Mensch besonnen. Die Besonnenheit der Polis ist nicht an eine Klasse gebunden, sondern eine Relation: Wenn das Bessere herrschen kann, und zwar so, dass sich das Schlechtere gerne freiwillig beherrschen lässt, dann ist die Polis besonnen. Wo aber findet sich in der Polis die Gerechtigkeit? Zunächst definiert Platon: Die Gerechtigkeit besteht darin, dass jeder das tut, was seiner Natur entspricht. Was entspricht aber dem Menschen in bezug auf die Polis? Für das Wohl der Polis ist es entscheidend, dass jeder Mensch, der ja auch nur einer ist, nur eines tut und sich nicht in alle möglichen Angelegenheiten der Polis einmischt. Insofern kommt die Gerechtigkeit jedem Bürger zu.

Die Gerechtigkeit ist also eine Tugend, die sich auf das Verhältnis der drei Stände untereinander bezieht. Sie entsteht dann, wenn jeder in den drei Ständen das tut, was ihm zu tun zukommt: Wenn die Herrscher tatsächlich weise herrschen, wenn die Wächter ihre Funktion mutig erfüllen und den Anordnungen der Herrscher gehorchen und wenn die Bürger besonnen sind, auf die Herrscher und Wächter hören und sich mit dem Platz, den sie in der Gesellschaft einnehmen, begnügen und nicht mehr wollen, als ihnen zukommt. Gerechtigkeit ist also eine Tugend, die das Verhältnis der drei Stände untereinander so bestimmt, das jeder das seine tut.

Nun wird das methodische Prinzip, das Platon bisher angewandt hatte - wir erforschen das Größere zunächst um dann zu schauen, ob es sich nicht auf das kleinere anwenden lässt - wieder umgedreht und auf die Seele des Menschen angewandt (434d2-435a4). Er ist klar, dass wir uns diesen Teil besonders sorgfältig anschauen müssen. Was nun folgt, ist eine Untersuchung der Seele mit der berühmten Unterscheidung dreier Seelenteile, der auf der Ebene der Polis die Unterscheidung dreier Stände: Bürger - Wächter - Herrscher entspricht. Wir kommen darauf gleich zurück.

Die Diskussion der Seelenteile wird in Buch 4 geführt, in Buch 5 (ab 473b3) bis Buch 7 diskutiert Platon dann die Voraussetzungen, die ein Herrscher erfüllen muss. Die provokante These, die Platon vertritt und die häufig auch missverstanden wurde, ist, dass die Herrscher Philosophen sein müssen, d.h. ihre Politik an dem Wissen um das Wesen der Dinge, vor allem um das Wesen der Gerechtigkeit, zu orientieren haben. In diesen drei Büchern 5-7 finden sich die berühmten drei Gleichnisse, das Lini-, Sonnen- und Höhlengleichnis, die berühmten Aussagen über die Erkenntnis von Ideen und der Idee des Guten.

In Buch VIII kritisiert Platon vier Verfassungstypen, die Timokratie (545c9-550c3), Oligarchie (550c4-555b2), Demokratie (555b3-562a3) und die Tyrannis, deren Diskussion sich bis in das neunte Buch hineinzieht (562a4-576b9). Was an dieser Diskussion für uns interessant ist, ist die Tatsache, dass der Wechsel von einer Verfassungsform in die nächste durch bestimmte seelische Eigenschaften der Herrschenden - oder auch der von den Herrschern unterdrückten - verursacht ist. Platon geht davon

aus, dass jeder Verfassung ein Menschentyp entspricht. Seine eigene Verfassung, für die er in der *Politeia* argumentiert, nennt er die Aristokratie. Das bedeutet, dass diejenigen herrschen, die die besten sind. Aus dieser Aristokratie kann sich nun die Timokratie entwickeln. Es ist für Platon nicht ganz einfach zu erklären, warum überhaupt die beste Verfassung so instabil sein kann, dass sich aus ihr eine neue Verfassungsform entwickelt, aber dadurch, dass bestimmte Dinge im Staat so komplex und kompliziert sind, können sich Fehler einschleichen. Der Fehler betrifft vor allem, die Erziehung der Jugend zu vernachlässigen. Dann werden aus der Jugend nicht mehr ideale Herrscher hervorgehen können. Die Folge: Die Aristokratie wandelt sich zur Timokratie, in der die Herrscher das Volk gewaltsam unterdrücken. In der Timokratie herrschen nun nicht mehr nur die Weisen, sondern auch Menschen, die erstens mehr für den Krieg als für den Frieden geeignet sind, und die zweitens immer in der Versuchung sind, sich durch ihre Herrschaft finanziell bereichern zu wollen. Der timokratische Mensch ist ehrgeizig. Platon beschreibt, wie ein solcher Charakter entsteht: Ein junger Mann wächst auf in einer Familie auf, in der der Vater zwar ein rundherum ein tugendhafter Mann ist, aber in einem Staat lebt, der nicht wirklich gut verwaltet ist. Von daher zieht es der Vater vor, keine Ämter zu übernehmen und Streitigkeiten aus dem Weg zu gehen. Der Junge hört seine Mutter (und auch einige Sklaven) über den Vater klagen: Warum er nicht zu den Regierenden gehört, warum er nicht mehr am Geld hängt, warum er sich nicht auf einen Rechtsstreit einlässt - kurz: er sei unmännlich und der Sohn sollte es einmal anders machen. Der Junge wird so von zwei Seiten geprägt: Von der Vernunft des Vaters und vom Zorn und dem Begehren seiner Mutter. Er wird jemand, der in der Mitte zwischen beiden lebt.

Von der Timokratie ist es nur ein kleiner Schritt zu Oligarchie, in der die Reichen herrschen. Von der Timokratie kommt es zur Oligarchie, wenn der Timokrat einmal richtig reich geworden ist und Geld gehortet hat. Dann wird er Gesetze erlassen, dass ihm aus dem Vermögen mehr Vorteile kommen. Je mehr der Reichtum geehrt wird, desto weniger die Tugend. Sie setzten durch, dass nur diejenigen, die ein bestimmtes Vermögen haben, an die Macht kommen können. Der Hauptfehler einer oligarchischen Verfassung besteht darin, Ämter nicht mehr an die kompetentesten zu vergeben. Reichtum ist kein Kriterium für Kompetenz. Zweitens ist die Polis eigentlich nicht eine, sondern zwei: Die Reichen stehen den Armen gegenüber. Dieser Konflikt führt dazu, dass die Reichen keinen Krieg mehr führen können, weil sie nicht auf die Armen zählen können. Wieder sind Platons Überlegungen dazu, wie jemand einen oligarchischen Charakter bekommt, interessant: Wenn ein Sohn miterleben muss, wie seinem Vater vom Staat Unrecht zugefügt wird und die Familie verarmt, wird er alles an den Gelderwerb setzen. Was ihn ihm herrscht ist das Begehrliche, er bewundert den Reichtum und kümmert sich nur um ihn. Daraus folgt die Bereitschaft, Unrecht zu tun, auch wenn sie, wegen der Sorge um den guten Ruf oder um den Verlust seines Vermögens wegen Bestrafung für eine entdeckte Untat, oft zurückgehalten wird. Der Mensch ist so in sich gespalten, wobei die besseren Begierden meistens noch über die schlechteren herrschen.

Weiter geht es mit der Demokratie. In einer Oligarchie wird nicht verhindert, dass ausschweifende, reiche Jünglinge ihr Geld verschleudern (denn das gibt den Reichen die Chance, an das Vermögen des Jünglings heranzukommen) und so in die Armut gedrängt werden. Zügellosigkeit wird übersehen, und die Armen wollen wieder an ihr ursprüngliches Vermögen heran. Die Schere zwischen Armen und Reichen wird durch Wucherzinsen, den die Reichen nehmen, immer größer. Gleichzeitig bleiben aber die Reichen auf die Armen angewiesen, z.B. im Krieg. Hier erleben die Armen, dass sie

viel besser kämpfen als die verweichlichten und fetten Reichen. Entweder durch einen äußeren Einfluss oder auch nur von innen heraus gerät die Oligarchie in die Krise, und die Demokratie entsteht, wenn die Armen den Sieg davontragen. Alle haben das gleiche Recht, Ämter werden durch Los vergeben. Wie kommt es zum demokratischen Charakter? Der Sohn des Oligarchen unterdrückt zunächst wie sein Vater diejenigen Lüste in sich, die ihn zur Verschwendung veranlassen wollen. Nun kommt er aber in seiner Jugend mit Leuten zusammen, die jede Lust ausleben. Ihnen schließt er sich an und wandelt sich in einen Menschen, der jeder Lust nachgeht. Wenn der Vater und seine Verwandten ihn zur Rede stellen, dann kann sich zwar ein Schamgefühl einstellen, so dass er wieder auf den richtigen Weg zurückfindet - aber nur kurz, denn die Begierden sind angesprochen worden und der Vater hat von Erziehung eigentlich keine Ahnung. Falsche Meinungen und Auffassungen haben sich in die Seele des Menschen eingenistet, und auf Dauer wird er sich gegen die Kritik seitens seines Vaters verschließen. Wenn er etwas älter ist, dann lebt er jeweils die Begierden aus, die sich gerade einstellen, und wenn er sie befriedigt hat, dann haben neue Begierden die Herrschaft über ihn. Mal betrinkt er sich, dann tut er so, als treibe er Philosophie, dann engagiert er sich als Redner in der Volksversammlung.

Aus der Demokratie entwickelt sich die Tyrannis. Die unersättliche Liebe zur Freiheit - verstanden als Freiheit, seine Lüste auszuleben - führt zur Tyrannis, denn wenn die Regierenden in einer Demokratie nicht genau das tun, was die Regierten wollen, werden sie als Oligarchen beschimpft. Jedem, dem Zwang auferlegt wird, wird sich gegen ihn nach Möglichkeit zur Wehr setzen. Keiner respektiert mehr die Autorität eines Vaters oder eines Lehrers, und diese wiederum biedern sich ihren Kindern und Schülern an, was zu ihrer Verachtung seitens der Kinder und Schüler führt. Den Gipfel erreicht die Gleichberechtigung, wenn Sklaven sich so wie Freie verhalten und - so Platon - der Unterschied zwischen Männern und Frauen aufgegeben wird. Jeder wird unwillig, sobald er das Gefühl hat, ihm wird Zwang angetan. Es ist nur konsequent, dass man sich auch nicht mehr um die Gesetze kümmert. Nun schlägt die übergroße Freiheit in übergroße Knechtschaft um. Der Ruf nach einem Tyrannen wird wach, einem Menschen, der durchgreifen kann. Es entsteht eine völlige Anarchie, aus der dann der Wunsch nach einem Tyrannen erwächst und so die Tyrannis als schlechteste Staatsform entstehen kann.

Erst jetzt, am Ende von Buch 9, bringt Platon aufgrund der in dem Dialog bisher diskutierten Voraussetzungen und Thesen, drei Beweise dafür, dass das Leben des Gerechten Menschen allein das glückliche Leben ist. Die Intuition, die hinter den Beweisen steht, ist folgende: Glücklich und zufrieden ist jemand nur dann, wenn er in einer Harmonie mit sich selber lebt. Diese Harmonie, die Konsistenz des eigenen Lebens, kann nur erreicht werden, wenn innerpsychische Konflikte ausgeschlossen werden. Innerpsychische Konflikte können nur ausgeschlossen werden, wenn die Vernunft die Affekte und Strebungen des Menschen bestimmt. Diese Bestimmung der Vernunft über die Affekt ist nur möglich, wenn die Vernunft selber auf die Idee des Guten und der Gerechtigkeit ausgerichtet ist. Die Orientierung der Vernunft an dem Guten, d.h. praktisch die Tatsache, dass jemand gut und gerecht ist, ermöglicht allein innerpsychische Harmonie, die Voraussetzung für glückliches Leben war. Deswegen kann allein der Gute und Gerechte glücklich sein.

In Buch 10 greift Platon zwei Themen noch einmal auf. Zum einen begründet er noch einmal, warum die klassischen Mythen- und Tragödiendichter in der neu gegründeten Polis keinen Platz haben können und ausgewiesen werden müssen. Der Abschluss von Buch 10 ist ein eschatologischer Mythos

über das Schicksal der Seele, der noch einmal deutlich machen soll, dass ein Mensch selbst für sein Leben und sein Schicksal verantwortlich ist und diese Verantwortung nicht auf die Götter abwälzen kann.

3.4.3 Die Unterscheidung der drei Seelenteile und die Bestimmung der Gerechtigkeit

Ich möchte im folgenden vor allem zwei Textabschnitte aus der *Politeia* interpretieren und für unsere Fragestellung fruchtbar machen. Erstens das Ende des vierten Buches, Platons Unterscheidung der drei Seelenteile und zweitens das Ende des neunten Buches mit Platons Argumenten dafür, dass das gelungene Leben in einer Konsistenz der Person besteht. Ich beginne mit dem Ende des vierten Buches.

Die Tugenden in der Polis waren bestimmt. Damit ist das Projekt abgeschlossen, die Gerechtigkeit am Großen zu bestimmen. Ich hatte Sie schon darauf hingewiesen, dass Platon nun nicht so vorgeht, dass er dieses Schema einfach auf die Seele überträgt. Ausdrücklich sagt er, wenn das, was an der Polis erarbeitet worden ist, mit der Seele übereinstimmt, ist es gut, wenn nicht, müsse man weitersehen. Wenn aber die Analogie stimmen soll, dann folgt aus der Ähnlichkeit von Mensch und Polis, dass man drei Seelenteile zu unterscheiden hat. Dafür, diesen Weg einzuschlagen, spricht vor allem folgendes: Weil die moralischen Eigenschaften eines Staates eigentlich von den moralischen Eigenschaften eines Individuums abgeleitet werden, müssen sich die Tugenden der Polis auch im Individuum finden lassen.

Wie unabhängig die Skizze der Tugenden einer Polis von einer Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit der Seele ist, zeigt sich schon daran, dass Platon methodisch einen völlig anderen Weg geht. Für die Methode zentral ist die Anwendung des Nichtwiderspruchssatzes. Der Nichtwiderspruchssatz in seiner einfachsten Form besagt folgendes:

Dasselbe kann nicht zu gleicher Zeit und in gleicher Hinsicht und Beziehung Entgegengesetztes tun oder erleiden. Wenn Platon hier von ‚tun‘ und ‚erleiden‘ spricht, dann möchte er damit die ganze Bandbreite dessen abdecken, was von einem Gegenstand ausgesagt werden kann.

Für das, worum es Platon im Folgenden gehen wird - nämlich die Unterscheidung von Seelenteilen - ist eine etwas andere Formulierung des Nichtwiderspruchssatzes sinnvoll: Wenn man von einem Gegenstand *a* wahrheitsgemäß die Prädikate *F* und *G* zu gleicher Zeit und in gleicher Hinsicht und Beziehung aussagen kann und *F* und *G* entgegengesetzte Prädikate innerhalb einer Gattung oder Art sind, dann folgt, dass ‚*a*‘ nicht ein einziger Gegenstand ist, sondern zwei Gegenstände sein müssen.

Die Prädikate ‚*F*‘ und ‚*G*‘ müssen Prädikate innerhalb einer Art und Gattung sein, weil sich natürlich immer mehrere Prädikate aus verschiedenen Arten oder Gattungen von einem Gegenstand aussagen lassen. Wir können beispielsweise von einem Gegenstand sagen, er sei zu gleicher Zeit und in gleicher Hinsicht und Beziehung weiß und rund. Darin liegt kein Widerspruch. Wir können aber nicht von einem Gegenstand sagen, er sei zu gleicher Zeit und in gleicher Hinsicht und Beziehung weiß und rot oder er sei zu gleicher Zeit und in gleicher Hinsicht und Beziehung rund und eckig. Wenn sich tatsächlich beide Prädikate von dem Gegenstand aussagen lassen, dann kann es sich nicht um einen einzigen Gegenstand handeln, sondern es müssen eigentlich zwei Gegenstände gemeint sein.

Mit Hilfe des Nichtwiderspruchssatzes zeigt Platon in einem ersten Schritt, dass wir einen Seelenteil, der auf Lust und Unlust bezogen ist, von einem Seelenteil unterscheiden müssen, der auf wahr und falsch bezogen ist. Derjenige Seelenteil, der auf wahr und falsch bezogen ist, ist die Vernunft. Das ist relativ unproblematisch. Nicht so einfach ist es, den anderen Seelenteil genau zu bestimmen, weil Platon hier andere Unterscheidungen macht als diejenigen, die wir normalerweise machen. Platon packt

in diesen Seelenteil Hunger, Durst und Sexualität. Deswegen spricht man häufig vom Begehren oder dem Teil, in dem die Begierden sind. Aber auch das Streben nach Geld gehört für Platon ganz klar in diesen Seelenteil. Im neunten Buch der *Politeia* wird Platon darauf hinweisen, dass es für diesen Seelenteil keinen einheitlichen Namen geben kann, weil er ganz verschiedene Phänomene umfasst (580d11-e2).

Platon geht nun von folgender Situation aus. Stellen Sie sich vor, Sie sind krank. Sie liegen im Bett und haben großen Durst. Sie befinden sich in einem Unlustzustand, der von dem Körper hervorgerufen wird, und wollen trinken, damit der Unlustzustand beseitigt wird. Nun kann es aber passieren - so etwas kommt vor -, dass Sie, trotzdem Sie Lust auf das Getränk haben und es insofern trinken wollen, nicht trinken. Beispielsweise weil Sie wissen, dass es für Sie schädlich wäre, jetzt zu trinken und dass das Ihren Gesundheitszustand erheblich verschlimmern würde. Soweit das Phänomen.

Platon analysiert diese Phänomene nun so. Einem Gegenstand werden zwei verschiedene Prädikate zugesprochen: ‚trinken wollen‘ und ‚nicht trinken wollen‘. Auf diesen Sachverhalt wendet er nun sein Nichtwiderspruchsprinzip an: Wenn von einem Gegenstand zwei kontradiktorische Prädikate ausgesagt werden - und das ist hier der Fall -, dann kann es sich nicht um einen einzigen Gegenstand handeln. Es müssen vielmehr zwei verschiedene Gegenstände sein. Da der Träger dessen, was unsere Proeinstellungen sind, der Träger dessen also, was wir wollen und nicht wollen, die Seele ist, folgt nun, dass die Seele nicht nur ein einziger Gegenstand sein kann. Wir müssen vielmehr annehmen, dass unsere Seele aus zwei Teilen besteht: Einem Teil, der trinken will, und ein anderer Teil, der nicht trinken will. Den einen Teil bezeichnet Platon als *logistikon*, d.h. derjenige Teil, der an den *logos*, man könnte hier sagen: Das Argument, gebunden ist. Das *logistikon* ist derjenige Teil der Seele, mit dem die Seele überlegt. Den anderen Teil bezeichnet Platon als das *epithymetikon*, denjenigen Teil, in dem die unvernünftigen Begierden sind.

Diese Analyse ist freilich an eine Voraussetzung gebunden: Wir müssen tatsächlich dasselbe wollen und nicht wollen - aber auch *zu gleicher Zeit* und *in gleicher Hinsicht* und Beziehung. Dass wir es zu gleicher Zeit wollen, kann man verstehen. Es ist nicht so, dass der Wunsch zu trinken und der Wunsch nicht zu trinken einander abwechseln. Es kann zwar sein, dass innerhalb eines Zeitraums mal der eine, mal der andere Wunsch die Oberhand gewinnt, aber beide Wünsche sind doch immer präsent. Komplizierter ist die Annahme, dass man in gleicher Hinsicht trinken will und nicht trinken will. Sie könnten z.B. sagen, ich will trinken, insofern das Getränk meinen Durst stillt und ich will nicht trinken, insofern ich weiß, dass mir das Getränk schaden würde – gleich dazu mehr.

Damit uns die ganze Tragweite von Platons Phänomenbeschreibung bewusst wird, schauen wir noch einmal zurück, wie Sokrates das Phänomen beschreiben würde. Gehen wir dabei davon aus, dass jemand den Konflikt so löst, dass er das Getränk trinkt. Sokrates würde nun dafür plädieren, dass es hier um einen rationalen Konflikt der Zustimmung zu zwei verschiedenen Werturteilen geht: „Das Wasser zu trinken ist glücksförderlich für mich“ und „Das Wasser zu trinken ist nicht glücksförderlich für mich“. Derjenige, der den Konflikt hat, wägt zwischen beiden Werturteilen ab. Mal überzeugt ihn das eine, mal das andere Werturteil. Schließlich stimmt er dem ersten Werturteil zu und trinkt.

Platon demgegenüber analysiert anders: Nur im zweiten Fall kommt überhaupt ein Werturteil zu Stande. Allein das *logistikon* ist nämlich fähig, Urteile zu fällen und sich auf wahr und falsch zu beziehen. Das *epithymetikon* hat in diesem Sinn überhaupt nicht die Fähigkeit zu einem Urteil. Im Detail ist das hier extrem kompliziert, weil wir natürlich *irgendeine* Form von Reflexion auch dem *epithymetikon* zu-

schreiben müssen, und sei es nur die Form der Reflexion, dass Wasser zu trinken lustvoll für mich ist. Damit ich überhaupt Wasser trinken will, müssen rudimentäre Formen von Reflexion vorhanden sein, aber eben keine Formen, die auf wahr und falsch oder auf das gute Leben bezogen sind. Platon gibt uns in der *Politeia* keine detaillierte Analyse dieser Erkenntnisform - wir finden entsprechende Überlegungen erst in späteren Dialogen Platons und vor allem auch in Aristoteles' *De anima*. Wir wollen uns mit dieser Frage hier an dieser Stelle nicht beschäftigen - hier kommt es mir nur darauf an, dass Sie sehen, dass hier tatsächlich ein Problem ist.

Aber nun zurück zu unserer Frage, wie Platon ausschließt, dass wir zwar tatsächlich dasselbe wollen und nicht wollen, aber eben in verschiedener Hinsicht. Wie muss man vorgehen um zu zeigen, dass wir hier tatsächlich dasselbe wollen und nicht wollen und deswegen zwei Seelenteile annehmen müssen? Nun, er muss zeigen, dass es im Begehren selbst nicht zwei Hinsichten geben kann, und dass es nur eine Hinsicht geben kann, unter der wir etwas begehren können.

Platon analysiert das zunächst anhand eines Beispiels. Was ist, wenn wir ein kaltes Getränk begehren? Er meint, hier kommen zwei Faktoren zusammen. Zum einen, dass wir etwas zu trinken begehren. Zum zweiten, dass es draußen beispielsweise gerade heiß ist, und wir deswegen etwas kaltes trinken wollen. Wir haben also nicht ein Vermögen, das ein kaltes Getränk begehrt, sondern ein Vermögen, das ein Getränk begehrt *plus* ein externer Faktor wie die Hitze. Diese Hitze motiviert den Wunsch, dass das Getränk kalt sein möge.

Platon überträgt nun diese Art der Analyse auf den Wunsch, ein gutes Getränk trinken zu wollen. Es ist aus dem Text selbst, der hier sehr kompliziert wird, nicht ganz klar, was ein gutes Getränk sein soll und warum sich Platon hier der Frage nach dem guten Getränk zuwendet. Aber wenn man einmal den Sokratischen Hintergrund bedenkt, ist die Sache sehr klar: Das gute Getränk ist ein Getränk, das auf das gute, gelungene Leben zielt. Sokrates würde sagen, wir können ein Getränk überhaupt nur unter der Hinsicht begehren, dass es gut ist. Und das ist eben das gute Getränk. Platon muss demgegenüber zeigen, dass der Durst das Getränk begehrt, der Wunsch, das Getränk möge gut sein, aber von einer anderen Quelle her motiviert ist - natürlich von der Vernunft, der es allein zukommt zu wissen, was gut ist und was nicht. Im Begehren des guten Getränks spielen also zwei Dinge zusammen: Das Begehren des Getränks und das Wollen des Guten. Das bedeutet aber wiederum, dass das Begehren selbst eine Quelle der Motivation für uns sein kann, unabhängig davon, ob das, was wir begehren, gut für uns oder an sich ist oder nicht.

Platon möchte zeigen, dass wir zwar *faktisch* nicht einfach nur irgendein Getränk wollen, sondern ein auf bestimmte Art und Weise qualifiziertes Getränk wollen: Wir wollen ein kaltes Getränk, wir wollen Afri-cola, wir wollen einen Single Malt. Aber die Tatsache, dass wir *faktisch* ein qualifiziertes Getränk wollen bedeutet nicht, dass das Begehren selbst, der Durst also, auf ein derart qualifiziertes Getränk geht. Wenn wir ein faktisch ein qualifiziertes Getränk wollen, müssen immer neben dem Durst selbst noch andere Faktoren der Analyse vorhanden sein. Lassen Sie mich die Argumentation noch einmal mit Platons eigenen Worten zusammenfassen:

„Ich habe sagen wollen, dass, was immer von einem anderen ist, was es ist, es an und für sich auch nur von jenem an und für sich ist, von dem irgendwie bestimmten, aber auch nur das selbst irgendwie bestimmte. Und ich sage nicht, dass es selbst so wie jenes, worauf es sich bezieht, be-

stimmt ist, so dass die Erkenntnis des gesunden und kranken selbst gesund und krank wäre, und die des guten und bösen selbst gut und böse; sondern nur dass, weil sie nicht mehr dessen an und für sich, worauf Erkenntnis geht, Erkenntnis war, sondern eines irgendwie bestimmten solchen, und das war eben das gesunde und krankhafte, sie auch selbst eine irgendwie bestimmte geworden ist, uns dies nun gemacht hat, dass sie nicht mehr Erkenntnis schlechthin heißt, sondern, da ein bestimmtes hinzugekommen ist, Medizin. Auch der Durst geht auf etwas, nämlich auf ein Getränk, aber auf ein gewisses Getränk geht nur ein gewisser Durst. Die Seele eines Menschen, der Durst hat, will also nichts weiter als einfach nur trinken”.

Hier ist Platon am Ende seiner Analyse angekommen. Es gibt einen Seelenteil, der uns genuin motiviert und der prinzipiell unabhängig von der Vernunft ist. Damit kann es zu inneren, zu seelischen Konflikten zwischen der Vernunft und den Begierden kommen. Das, was man begehrt, kann sich erheblich unterscheiden von dem, was die Vernunft als tatsächlich richtig erkannt hat.

Ich habe in der letzten Stunde mit der Unterscheidung zwischen den beiden Seelenteilen ein wenig Verwirrung gestiftet, da Ihnen ja schon bewusst ist, dass Platon nicht zwei, sondern drei Seelenteile voneinander unterschieden hat. Er geht so vor, dass er zunächst - wie gezeigt - die Vernunft von den Begierden unterscheidet. In einem nächsten Schritt, den ich jetzt vorstellen möchte, unterscheidet er noch einen mittleren Seelenteil, so dass wir drei Teile haben: Einen ersten Teil, die Vernunft, einen zweiten Teil und einen dritten Teil, die Begierde.

Es ist wieder nicht einfach zu sagen, wie man den zweiten Teil, den Platon einführt, genau charakterisieren soll. Platon nennt ihn u.a. *thymoeides*. Dieses Wort leitet sich ab von *thymos*, und *thymos* bedeutet ‚Mut‘ oder auch ‚Eifer‘. Manche Übersetzer übersetzen ihn deswegen mit ‚das Mutwillige‘, aber dieses Wort gibt es im Deutschen nicht, und vom eifernden Seelenteil zu sprechen trifft die Sache auch nicht. Manche sprechen vom Seelenteil, in dem die Emotionen sind, aber nicht alle Dinge, die Platon zu diesem Seelenteil rechnet, sind Emotionen. Die Tapferkeit ist z.B. keine Emotion, sondern eine Tugend, die freilich mit Emotionen verbunden ist, aber eben selbst keine Emotion ist.

Man nähert sich der Unterscheidung am besten, wenn wir schauen, auf was der Seelenteil bezogen ist. Er ist bezogen auf die Ehre und charakteristisch für ihn ist vor allem die Scham. Nun, von Ehre spricht man heute auch nicht mehr einfach so. Ich denke, dass das, was damit gemeint ist, den sozialen Status betrifft, den jemand hat. Die Anerkennung, auf die jemand aus ist. Da aber Scham zu empfinden charakteristisch für diesen Seelenteil ist und man auch dann Scham empfinden kann, wenn man Dinge tut, die kein anderer mitbekommt, so dass ich mich nur über mich selbst, aber nicht vor jemandem anderen schäme, müssen wir die Anerkennung, auf die jemand aus ist, so verstehen, dass es nicht nur um ein Fremdbild geht, das jemand erreichen will, sondern dass dieses Fremdbild internalisiert ist. Vielleicht so: Das wichtigste ist, man steht gut da - vor anderen aber auch vor sich selbst.

Um diesen mittleren Seelenteil herzuleiten geht Platon methodisch wieder anders vor. Das Nichtwiderspruchsprinzip spielt keine Rolle (Sie sehen an der Vielzahl der Methoden recht gut, wie Platon mit diesen Dingen gerungen haben muss, denn philosophisch elegant ist das natürlich nicht). Er geht aus von einem Konflikt zwischen der Begierde und der Vernunft - einem Konflikt, wie wir ihn schon kennen gelernt haben. Dazu bringt er eine Geschichte von Leontios. Leontios kam einmal an dem Gebäude des Scharfrichters vorbei und hatte eine unbändige innere Lust, die Leichen zu sehen, fühlt aber zugleich Abscheu und wendet sich ab, wird von der Begierde überwunden, schaut die Lei-

chen an, und ärgert sich über seine Tat.

Diesen Konflikt interpretiert Platon zunächst als ein Konflikt zwischen Begierden und Vernunft: Die Begierde sagt, man möchte die Leichen sehen - irgendwas zieht einen dazu hin -, die Vernunft sagt, man soll vorbeigehen ohne hinzuschauen.

Der entscheidende Punkt ist nun folgender: Zu diesem Konflikt und der Art, wie man den Konflikt gelöst hat, kann man noch einmal innerlich Stellung nehmen. Es ist diese Stellungnahme, die den zweiten Seelenteil charakterisiert. Ganz unabhängig davon, wie man den Konflikt löst, ist eine Stellungnahme möglich. Wenn Leontios die Leichen nicht angeschaut hätte, dann hätte er keine Scham, sondern vielleicht so etwas wie Stolz über sich selbst empfunden. Leontios aber hat hingeschaut, er schämt sich für das, was er getan hat. Er schämt sich vor allem darüber, nicht der Vernunft gefolgt zu sein. Es ist charakteristisch für diesen zweiten Seelenteil, dass er viel unmittelbarer der Vernunft folgt als die Begierde. Platon meint, man könne sich nie darüber ärgern, dass man mit der Vernunft zu einem bestimmten Urteil gekommen ist, wohl aber darüber, dass man den Begierden nachgegeben hat.

Man könnte zunächst meinen, dass diese Behauptung ziemlich schwach ist: Immerhin kann man sich auch darüber ärgern, dass man beispielsweise immer wieder zu einem bestimmten Urteil kommt. Stellen Sie sich vor, Sie denken über einen anderen Menschen nach, der Sie verletzt hat. Und Sie ärgern sich darüber, dass Sie, wenn Sie über den Menschen nachdenken, immer zu dem Urteil kommen, dass dieser Mensch eigentlich ein ziemliches Schwein ist - um es mal höflich auszudrücken. Nun, Sie können sich natürlich darüber ärgern, aber nur dann, wenn Sie gleichzeitig wissen, dass ihr Urteil über den anderen Menschen falsch ist und gefärbt ist durch die Erfahrungen, die Sie mit dem Menschen gemacht haben. Der Ärger ist also nur möglich, wenn Sie wissen, dass das Urteil in bestimmter Hinsicht *falsch* ist. Und dass es falsch ist, kann nur die Vernunft selbst sagen. Also würde sich auch in diesem Fall der Ärger auf die Seite der Vernunft stellen.

Dass wir noch einmal eine Einstellung zu dem Konflikt zwischen der Vernunft und der Begierde haben können, zeigt, dass wir eben über Vernunft und Begierden hinaus noch einen weiteren Seelenteil annehmen müssen, eben den Teil, der auf Anerkennung in dem geschilderten Sinn aus ist. Platon bringt über Leontios hinaus noch zwei weitere Beispiele: Bei kleinen Kindern ist die Vernunft noch nicht ausgeprägt, aber sehr wohl die Suche nach Anerkennung. Dass ‚Anerkennung‘ als Übersetzung nicht immer passt, wenn wir diesen Seelenteil beschreiben wollen, sieht man an dem zweiten Beispiel: Platon meint, auch Tiere hätten zwar keine Vernunft, aber diesen Seelenteil. Da passt es dann vielleicht, von Mut zu sprechen, wenn Tiere beispielsweise mit Mut ihre Jungen verteidigen.

Wir haben nun alle Elemente zusammen, die die Seele konstituieren: Es gibt drei Seelenteile, die Vernunft, das Streben nach Anerkennung und die Begierde. Lassen Sie mich Sie noch einmal darauf hinweisen, dass es tatsächlich Teile der Seele sind. Es sind Motivationen, und Motivationen schreiben wir der Seele zu. Die Seele ist Trägerin von Vernunft, dem Streben nach Anerkennung und den Begierden.

Im Anschluss an die Unterscheidung der Seelenteile bestimmt Platon nun die Gerechtigkeit in der Seele. Sein ganzes Unternehmen zielte ja nicht einfach auf die Unterscheidung von Seelenteilen, sondern auf eine Bestimmung der Gerechtigkeit ab. Die Untersuchung, so Platon, habe gezeigt, dass das, was die Polis gerecht macht, identisch mit dem ist, was einen Menschen gerecht macht. Sie erinnern sich noch daran, dass die Polis dann gerecht ist, wenn jeder das Seinige tut, d.h. das tut, was ihm

seiner Natur nach zukommt. So ist es auch für die Seele: Sie ist dann gerecht, wenn jeder Seelenteil das Seinige tut. Das bedeutet, dass die Vernunft herrschen muss, dass das Bedürfnis nach Anerkennung der Vernunft folgt und dass die Begierde durch die Vernunft gezähmt ist. Die Ursache für gerechte Handlungen ist, dass in der Seele jeder Seelenteil das Seinige verrichtet und zwar in bezug auf Herrschen und Beherrschtwerden. Das bedeutet, dass die Gerechtigkeit nicht eine äußere Praxis, sondern eine innere Tätigkeit ist, in der jeder das Seinige und keiner das Fremde tut. Gerechtigkeit ist ein Zusammenklang wie ein Akkord.

Mit der Bestimmung der Gerechtigkeit der Seele ist aber nur ein erster Schritt getan, denn damit ist natürlich noch nicht gezeigt, dass ausschließlich derjenige, der gerecht ist, ein glückliches Leben führen kann und dass Ungerechtigkeit das Glück verunmöglicht. Diesen Beweis tritt Platon erst im neunten Buch an, dem wir uns jetzt gleich zuwenden wollen, aber bereits hier, im vierten Buch, ist auch in bezug auf diese Frage schon viel erreicht. Wenn wir noch einmal zurückblicken: Platons grundlegende Intuition gegenüber der Intuition von Sokrates ist, dass es innere, seelische Konflikte geben kann. Diese Konflikte sind nicht, wie Sokrates meinte, rein rationaler Natur, weil die Teile der Seele einen Menschen tatsächlich zu unterschiedlichen und konfligierenden Dingen motivieren. Die Konflikte können einen Menschen zerreißen. In Platons *Phaidros* findet sich dazu ein sehr passendes Bild für die drei Seelenteile: Die Seele ist wie ein Pferdegespann mit zwei Pferden und einem Wagen, den die Pferde ziehen, und auf dem ein Wagenlenker sitzt. Das erste Pferd steht für die Begierden, das andere, zweite Pferd für denjenigen Seelenteil, der Scham empfinden kann - also den mittleren Seelenteil - und der Wagenlenker steht für die Vernunft. Plastisch und anschaulich beschreibt Platon, was passiert, wenn ein Mensch auf jemanden trifft, den er sexuell begehrt. Der Wagenlenker sieht den jungen Mann - wieder geht es um eine päderastischen Kontext - und fühlt Wärme und Sehnsucht. Das zweite Pferd, das Schamgefühlen gegenüber offen ist, hält sich zurück und springt nicht los. Das erste Pferd jedoch achtet weder auf die Peitsche noch den Stachel des Wagenlenkers, sondern stürmt los und reißt alles mit sich. Die Kraft dieses Pferdes ist so gewaltig, dass der Wagen zu zerbersten droht: Auch wenn sich das andere Pferd dagegen stemmt und der Wagenlenker sein bestes tut, um das Pferd zu bändigen: Es nützt nichts: Schließlich geht man doch zu dem Menschen hin, den man sexuell begehrt.

Was Platon nun beschreibt, setzt die Diskussion des *Symposiums* voraus, die im *Phaidros* aufgenommen und vertieft wird und die Sie schon kennen. Der Wagenlenker, die Vernunft also, sieht nun den Liebling und seine Erinnerung eilt zur Schönheit selbst, die mit der Besonnenheit vereint ist. Hier spielt wieder die Wiedererinnerung eine Rolle, die uns im Zusammenhang mit dem *Phaidon* schon begegnet ist. Der Wagenlenker sieht die Schönheit des Jugendlichen und wird dadurch an das Schöne selbst erinnert, das er einst vorgeburtlich geschaut und schon beinahe wieder vergessen hat. Ihn überfällt ein Schauer ob der Reinheit der Idee des Schönen und reißt die Zügel an sich nach hinten. Beide Pferde bäumen sich auf, das zweite geht gutwillig weg, das andere erste ist sehr unwillig, muss aber gehorchen. Darauf reagiert das zweite Pferd mit Scham, dass es sich überhaupt soweit hat treiben lassen, das andere aber mit Vorwürfen an den Lenker, er sei feige gewesen. Er hätte sich wie ein Mann verhalten sollen und einfach die Gelegenheit beim Schopf ergreifen sollen. Gas geben, nicht zaudern! Auf sein Drängen, sofort wieder umzukehren, reagieren das zweite Pferd und der Wagenlenker vollkommen abweisend, und so verschiebt man ein weiteres Treffen auf später. Nach kurzer Zeit drängt das erste Pferd wieder hinzugehen, und gebärdet sich wieder gewalttätig. Je näher man dem Jungen

kommt, desto wilder wird es. Der Wagenlenker erlebt den Konflikt noch stärker und reagiert noch heftiger, reißt die Zügel zurück, so dass das erste Pferd sogar zu bluten anfängt. Das erste Pferd macht immer dieselbe Erfahrung und wird so langsam aber sicher unterworfen und folgt schließlich dem Willen des Lenkers. So folgt die Seele des Liebenden schließlich auf richtige Art und Weise dem Geliebten.

Sie sehen an diesem Beispiel zunächst etwas über das Verhältnis von dem mittleren Seelenteil zur Vernunft. Das zweite Pferd unterstützt den Wagenlenker. Sie sehen in dem Bild auch, was es heißt, dass die Vernunft herrscht oder nicht herrscht. In den ersten Versuchen ist die Vernunft unterlegen, allerdings nur in dem Impuls, nicht in der Handlung selbst. Der Mensch kann nicht anders als der sexuellen Begierde zu folgen. Aber er handelt nicht danach. Er spürt genau die sexuelle Kraft, kann nicht anders als ihr ein Stück weit nachzugeben, aber die konkrete Beziehung, die er dann hat, ist nicht durch die Kraft der Sexualität bestimmt, sondern durch die Vernunft. Andererseits ist der Wunsch nach der Beziehung, dass, was den Mann zu dem Jungen hinzieht, auch durch die Sexualität motiviert. Die Sexualität hat hier also motivierende Kraft, ist Impuls zur Beziehung, aber konstituiert nicht die Beziehung selbst.

Nicht ganz klar ist bei Platon, ob sich auf Dauer der dritte Seelenteil, die Begierde, zähmen und bändigen lässt oder nicht. Beide Interpretationen sind möglich. Der Hinweis darauf, dass das Pferd immer wieder dieselbe Erfahrung macht, unterworfen wird und dem Willen des Lenkers folgt, spricht zunächst dafür, eine Zählung und Bändigung anzunehmen. Der Sache nach wäre das allerdings nicht sehr plausibel. Triebe lassen sich nicht zähmen und bändigen, sondern nur integrieren. Wenn man das Pferd zähmen wollte, dann verliert der Wagen seinen entscheidenden Motor, seine treibende Kraft. Insofern würde ich dazu tendieren, das Bild der Unterwerfung unter den Willen so zu verstehen, dass die Sexualität in die Beziehung integriert wird und keine destruktive Eigendynamik gewinnen kann. Diese Integration ist nicht etwas, das von heute auf morgen passieren kann. Es braucht Zeit, Erfahrung, Geduld. Es ist dieser Prozess, der durch die Zählung beschrieben wird.

Lassen Sie mich noch einmal zusammenfassen, worauf es mir angekommen ist. Die Gerechtigkeit in der Seele besteht darin, dass jeder Seelenteil das Seinige tut, d.h. das tut, was seinem Wesen entspricht. Es kommt der Vernunft zu, zu herrschen, dem mittleren und unteren Seelenteil, auf die Vernunft zu hören. In diesem Modell steckt bereits implizit eine Antwort auf die Frage danach, warum nur derjenige, der gerecht ist, ein glückliches Leben führen kann. Die Antwort wäre, dass nur derjenige, der der Vernunft folgt, zu einer seelischen Einheit kommen kann. Der Konflikt zwischen unseren Begierden, unserem Wunsch nach sozialem Anerkanntsein und der Vernunft lässt sich nur durch die Herrschaft der Vernunft lösen. Er kann nicht dadurch gelöst werden, dass man seinem Wunsch nach sozialer Anerkennung folgt und nicht, dass man seine Begierden auslebt. Diese Einheit der drei Seelenteile kann nur durch die Vernunft geschaffen werden.

In der *Politeia* selbst bringt Platon am Ende des neunten Buches ein anderes, auch sehr suggestives Bild für den Menschen: Man stelle sich vor, dass ein Mensch aus drei Teilen besteht: Einem riesigen Ungeheuer, einem mittelgroßen Löwen und einem kleinen Menschen, die sich alle in einer Menschenhaut befinden. Wenn man nun sagt, Unrecht tun nütze dem Menschen, dann meint man, es nützt dem Ungeheuer und dem Löwen, aber der Mensch im Menschen stirbt ab. Wenn einer die Gerechtigkeit lobt, dann meint er dagegen, man muss tun, was dem Menschen im Menschen nützt, so dass er auch das Ungeheuer in sich zähmen kann. Wenn ein Mensch also Unrecht tut, wird zugleich das Beste

in ihm von dem Schlechtesten verknechtet. Damit schlieÙe ich die Interpretation des vierten Buches ab und wende mich dem neunten Buch zu.

3.4.4 Die drei Beweise für das Glück des Gerechten in Politeia IX

Im neunten Buch der *Politeia* entwickelt Platon drei Beweise dafür, dass nur derjenige, der gerecht ist, glücklich werden kann und der Ungerechte ein unglückliches Leben führen muss. Damit ist dann das Beweisziel der *Politeia* erreicht. Der erste Beweis (577c1-580c10) ist eigentlich kein philosophischer Beweis, sondern eher eine psychologische Charakterisierung des Lebens eines Tyrannen, d.h. eines Menschen, der ungerecht ist. Platons Ausführungen sollen eher motivierende Kraft haben. Gezeigt wird, dass das Leben eines ungerechten Menschen das schlimmste Leben ist, das man sich überhaupt nur vorstellen kann. Der Otto-Normalverbraucher stellt sich zwar vor, dass das Leben eines Tyrannen etwas ganz wunderbares und wünschenswertes ist, aber Platon zeigt sehr klar, dass es ein Leben in beständiger Angst ist: Der Tyrann weiß, dass die Leute ihn hassen und eigentlich nur auf eine günstige Gelegenheit warten, ihn zu stürzen oder zu ermorden. Er ist unfähig, tiefe und erfüllende menschliche Beziehungen aufzubauen, weil keiner ihm traut. Ich möchte es bei diesen Hinweisen belassen - sie genügen hier - und gleich zum zweiten Beweis dafür, dass nur derjenige, der gerecht ist, ein gelungenes Leben führen kann, übergehen (580c11-583a11).

Der zweite Beweis beginnt damit, dass Platon noch einmal die drei Seelenteile voneinander unterscheidet. Die Beschreibung dieser Dreiteilung unterscheidet sich ein wenig von der Beschreibung der Dreiteilung, die wir im vierten Buch kennen gelernt haben: Lust und Unlust ist nicht nur etwas, was den untersten Seelenteil, die Begierde, charakterisiert, sondern charakterisiert alle drei Seelenteile. Dabei ist die Lust, die jeder Seelenteil hat, allerdings der Sache nach voneinander verschieden.

| Drei Arten von Lüssen bzw. Freuden | Wissen | Anerkennung | Gewinn und Nutzen |
|---|--|---|---|
| Drei Arten von Begierden | die Wahrheit wissen (581b6) | Herrschen, Macht, Anerkanntsein, Berühmtwerden (581b2) | Geld, Triebbefriedigung |
| Je nachdem, welcher Seelenteil herrscht, bekommen wir verschiedene Charaktere | Wir werden zu einem philosophischen Menschen | Wir werden zu einem auf äußeren Erfolg fixierten, kompetitiven Menschen | Wir werden zu einem Menschen, der seine Begierden auslebt (und dafür auch Geld begehrt) |

Sie sehen, die Terminologie ist gegenüber den Unterscheidungen im vierten Buch etwas anders. Der Bereich der Lust und der Begierden ist nicht mehr nur auf den dritten Seelenteil bezogen, sondern umfasst alle drei Seelenteile. Dabei bedeutet das griechische Wort, das ich mit ‚Lust‘ übersetzt habe, nämlich *hēdonē*, nicht nur Lust im Sinn der körperlichen Lust, sondern umfasst auch so etwas wie Spaß oder Freude. Das gibt es auch im Deutschen: Sie können z.B. sagen, dass Sie solche Lust haben, mal wieder

eine gute Freundin zu treffen oder solche Lust haben, mal wieder ein gutes Buch zu lesen. Lust muss sich also nicht nur auf körperliche Dinge beziehen, sondern auch auf seelische oder geistige.

Wichtig für die folgenden Überlegungen Platons ist nun, dass sich die Frage danach, welchen Charakter ein Mensch hat, daran entscheidet, welcher Seelenteil in ihm herrscht. Das ist etwas ungewöhnlich und kompliziert ausgedrückt, aber der Sache nach geht es um folgendes: Den drei Seelenteilen entsprechen drei Lebensformen. Wenn der oberste Seelenteil, also die Vernunft, herrscht, dann lebt man das Leben eines Philosophen. Es bedeutet auch, dass dieser Mensch seine höchste Lust daran findet, die Wahrheit zu kennen. Wenn der mittlere Seelenteil herrscht, dann ist das, was für den Menschen am wichtigsten ist, seine eigene Anerkennung. Seine größte Lust besteht darin, dass ihn alle Menschen toll finden. Wenn der dritte Seelenteil herrscht, dann besteht die größte Lust dieses Menschen darin, seine Triebe auszuleben, ein Luxusleben zu führen, das es einem erlaubt, die körperliche Lust zu steigern und auszuleben, mit wem man es möchte.

Um nun diese Lebensformen vergleichen zu können, brauchen wir Kriterien dafür, wie man Arten der Lust miteinander vergleichen und abwägen kann. Können wir nicht einfach sagen, die Menschen sind halt unterschiedlich, mancher findet eben seine Erfüllung bei einem guten Glas Rotwein und einem erfüllten Sexualleben, ein anderer findet seine Erfüllung darin, dass er Philosophie treibt? Natürlich ist Platon keinesfalls dieser Auffassung, und deswegen muss er nun dafür argumentieren, dass die verschiedenen Arten nicht nur einfach verschieden sind, sondern auch unterschiedlichen Wert in dem Leben eines Menschen haben. Wenn man - wie in diesem zweiten Beweis - die Lust zum Kriterium einer Lebensform macht, dann kann das Kriterium nur sein, welche Art der Lust wirklich besser, d.h. eben lustvoller ist. Diejenige Lebensform ist die beste, die tatsächlich die meiste Lust erzeugt. Darauf zumindest müssten sich alle einigen können.

Platon vergleicht nun die Lust, die ein Philosoph hat, mit der Lust, die jemand hat, dem es um Anerkennung geht. Sein Argument dafür, dass die Lust einer philosophischen Lebensform besser ist als die Lust einer Lebensform, in der es um Anerkennung geht, ist nun folgendes: Der Philosoph kennt über die Lust seiner eigenen, für ihn spezifischen Lebensform hinaus noch eine andere Lust, nämlich die Lust, die daher kommt, dass er anerkannt oder bewundert wird. Seine Lebensform umfasst also die Lusterfahrung, die man in der Lebensform dessen hat, dem es auf Anerkennung ankommt. Derjenige, dem es um Anerkennung geht, kennt aber nicht die Lust des Philosophen. Selbst dann, wenn er anfangen würde, nach der Wahrheit oder nach Metaphysik zu fragen, sich also für Philosophie zu interessieren, würde sich die Freude daran nicht sofort einstellen. Der Anfang der Philosophie ist mühsam und schwer. Freude stellt sich erst nach einiger Zeit ein. Das ist ein erstes Argument dafür, dass die Lust des Philosophen der Lust an der Anerkennung überlegen ist. Der Philosoph kennt beide Formen der Lust, derjenige, dem es auf Anerkennung ankommt, nur eine einzige. Beide Formen - so könnte man ergänzen - integrieren in sich die dritte Form der Lust, die Begierde. Jemand, der nur für seine Begierden lebt, kennt weder die Lust, die aus der sozialen Anerkennung, noch die Lust, die aus dem Nachdenken kommt.

Platon bringt noch ein zweites Argument, das vielleicht etwas schwächer ist. Wer ist überhaupt kompetent zu beurteilen, welche Lust größer und welche geringer ist? Platon wählt einen Vergleich: Wenn das Kriterium dafür, welche Lebensform besser ist, der Reichtum wäre, wer wäre dann kompetent, die Lebensformen zu vergleichen? Nun, natürlich derjenige, dessen Lebensform eng mit dem

Reichtum verbunden ist, also der reiche und geldgierige Mensch. Er hätte das richtige Gespür dafür, welche Lebensform besser und welche schlechter ist. Wenn wir allerdings Arten der Lust vergleichen, die untereinander unterschiedlich sind (es ist ja nicht so, dass die Lust nur ein Teil des untersten Seelenteiles ist), dann sind wir für den Vergleich auf etwas anderes angewiesen, nämlich auf die Vernunft. Weil also das Kriterium die Vernunft ist, ist der Philosoph derjenige, der kompetent in der Beurteilung ist. Als Ergebnis der Untersuchung hält Platon also fest: Von den drei Arten der Lust zeigt sich die Lust des oberen Seelenteils als die beste, die desjenigen, der auf Anerkennung aus ist, steht an zweiter, die des Gewinnsüchtigen an dritter Stelle.

Was ist von diesen Argumenten zu halten? Nun, Platon hätte keinen dritten Beweis benötigt, wenn er der Auffassung gewesen wäre, das zweite Argument sei ein wirklich stichhaltiges Argument für die philosophische Lebensform. Eine Schwäche ist beispielsweise die Idee, dass der Philosoph an der Anerkennung, die ihm von anderen zu Teil wird, tatsächlich Freude hat oder Lust empfindet. Selbst dann, wenn er Freude daran hat, dass andere ihn sehr gut finden, so ist diese Freude doch deutlich abgeschwächer gegenüber der Freude, die derjenige, der auf Anerkennung aus ist, dabei erlebt. Auch die Sexualität wird nicht den Stellenwert für ihn haben, den sie für Menschen hat, die ausschließlich ihren Begierden leben. Problematisch scheint mir ferner zu sein, dass die Frage der Intensität der Lust in diesem Argument nicht berücksichtigt ist. Man könnte beispielsweise einwenden, der Philosoph mag sich zwar auf einem Lustlevel durchgehender Zufriedenheit bewegen, aber diese Zufriedenheit hat vielleicht weniger Intensität. Der Kick, den die Befriedigung der Lust gibt, den kennt er weniger. Ist das, so möchte man fragen, nicht doch ein wenig ein langweiliges Leben? Möchte man wirklich sagen, dass der Philosoph, weil er offenbar gerecht ist, ein gelungeneres Leben führt als derjenige, dem es auf Anerkennung ankommt, und der deswegen auch die eine oder andere Ungerechtigkeit für sich selbst akzeptieren wird? Kommen wir zum dritten Beweis.

Der dritte Beweis, der eigentlich philosophisch interessant ist, gliedert sich in drei Teile. In den ersten beiden Teilen werden unterschiedliche Argumente vorgebracht, die im dritten Teil zusammengeführt werden. Der erste Teil differenziert den Begriff der Lust. Die Seele kann sich nicht nur im Zustand der Lust oder im Zustand des Schmerzes befinden, sondern es gibt auch einen mittleren Zustand zwischen Lust und Schmerz. In diesem mittleren Zustand ist die Seele ganz in Ruhe. Wir haben also nicht nur die beiden Zustände Lust und Schmerz, sondern drei Zustände: Den Zustand des Schmerzes, den der Ruhe, und den der Lust.

Platons Frage ist, wann die Lust besonders rein und besonders wahr ist. Was mit dieser merkwürdigen Frage gemeint ist, wird im folgenden deutlich werden. Platon zufolge ist es so, dass die meisten Menschen den Zustand der Ruhe mit dem Zustand der Lust verwechseln. Wenn ein Kranker beispielsweise Schmerzen hat, erlebt er es bereits als Lust, wenn er vom unteren Zustand des Schmerzes zum mittleren Zustand der Ruhe überwechseln kann. Das Aufhören des Schmerzes ist aber keine reine und wahre Lust, ebenso wenig wie das Aufhören der Lust schon Schmerz bedeutet. Wenn die (subjektiv empfundene) Lust darin besteht, von einem schlechten Zustand in die mittlere Ruhe versetzt zu werden, dann ist diese Lust nicht rein und wahr. Die Lust ist nicht wahr, weil es sich gar nicht um einen lustvollen Zustand handelt, sondern um das Aufhören von Schmerzen. Sie ist nicht rein, weil der mittlere Zustand ein Zustand ist, bei dem sich der Anteil der Lust mit dem Anteil der Schmerzen die Waage halten.

Was wäre nun reine, wahre Lust? Platon bringt folgendes Beispiel: Wenn man in einem mittleren Zustand ist - dieser Ausgangspunkt ist sehr wichtig - und plötzlich einen schönen Geruch wahrnehmen kann. Ihn als lustvoll wahrzunehmen, setzt nicht voraus, dass man sich zuvor in einem schmerzhaften Zustand befunden hat; wenn er aufhört, hat man nicht das Gefühl von Unlust. Es gibt in einem anderen Dialog, in dem Platon ausführlich das Thema der Lust behandelt, noch ein anderes Beispiel: Es ist das sehen einer reinen Farbe, einem reinen Weiß, das diese Lust bewirkt.

Beide Beispiele sind etwas merkwürdige Beispiele, aber sie hängen damit zusammen, wie Platon allgemein über Lust denkt. Er hat folgende Auffassung darüber: Wir wollen etwas machen, was uns Lust verschafft, wenn wir uns in einem Zustand des mangelnden Gleichgewichts befinden, der ausgeglichen werden muss. Wenn wir z.B. Sport gemacht haben, haben wir Durst (das ist ein Mangelzustand, der ein Schmerzzustand ist), und dann trinken wir etwas. Das Trinken selbst verschafft uns Lust. Durch das Getränk wird der Organismus wieder in einen mittleren Zustand gebracht. Wenn dieser mittlere Zustand erreicht ist, dann begehren wir auch nicht mehr etwas, das uns Lust verschaffen könnte. Wir trinken nicht mehr, als wir für den Gleichgewichtszustand des Organismus brauchen - zumindest solange es kein Alkohol ist!

Dieses Modell eines Gleichgewichts, das aus dem Lot gebracht wird, dadurch in einen Mangelzustand kommt, der Schmerzen verursacht, ist nun nicht nur für körperliche, sondern auch für geistig-seelische Prozesse offen: Wir freuen uns beispielsweise, nach einer harten und anstrengenden Arbeitswoche ein langes und tiefes Gespräch mit einem Freund zu führen, weil wir spüren, dass uns tiefe menschliche Begegnungen in unserem Studienalltag zu kurz kommen. Oder: Wir haben Lust, uns am Ende eines Arbeitstages noch einmal Musik anzuhören, damit emotionale Bereiche in uns in Schwingungen kommen, die wir bei so einem theoretischen Studium wie dem der Philosophie eher vernachlässigt haben.

Aber dieses Modell der Restitution eines verlorengegangenen Gleichgewichts, das Platon eigentlich in seinen Dialogen präferiert um Lust und Freude zu erklären, hat für ihn auch einen großen Nachteil. Jede Lust und jede Freude ist nur dann eine Lust und eine Freude, wenn ein Mangel beseitigt wird. Aber Platon möchte darauf hinaus, dass es auch Formen der Lust geben kann, die nicht in der Restitution eines verlorengegangenen Gleichgewichts bestehen. Deswegen führt Platon die beiden etwas merkwürdigen Beispiele ein - das des Geruchs und das der Farbe. Die Freude über den Geruch oder die Farbe lassen sich nicht mehr sinnvoll aus der Perspektive der Aufhebung eines Mangels verstehen. Es ist merkwürdig, wenn jemand sagt, er habe einen Mangel an diesem Geruch oder dieser Farbwahrnehmung gehabt, obwohl er sehr wohl spürt, dass die Blume zu riechen und die Farbe zu sehen ihn wirklich freut. Diesen beiden Beispiele machen paradigmatisch deutlich, dass es reine Lustformen geben kann. Man könnte jetzt auch die beiden anderen Beispiele, die Begegnung mit dem Freund oder das Hören eines Musikstücks, neu interpretieren. Man müßte dann zeigen, dass das, was man dort erlebt, nicht einfach nur der Ausgleich eines Mangelzustandes ist, selbst wenn das ein Aspekt ist, unter dem diese Dinge *auch* gesehen werden können. Aber es ist nicht der wesentliche Aspekt.

Der zweite Teil des Beweises geht dieser Intuition weiter nach und verbindet sie mit metaphysischen Überlegungen, denen wir schon im *Phaidon* und im *Symposion* begegnet sind. Platon geht aus vom Begriff der Leere oder des Leerseins. Es gibt nun den Zustand des Leerseins nicht nur im Körper (als Hunger und Durst), sondern ebenso in der Seele (als Unwissenheit und Unverstand) - lassen Sie mich

nur in Klammern darauf hinweisen, dass diese Bemerkung von Platon etwas merkwürdig ist, denn bisher sind Hunger und Durst als seelische Begierden verstanden worden; aber klar ist natürlich, dass diese seelischen Begierden aufs Engste mit dem Körper verbunden sind, deswegen kann er hier auch von Hunger und Durst als Phänomene des Körpers sprechen -.Diese Leere lässt sich nun auffüllen. Die Leere des Körpers dadurch, dass wir Nahrung bekommen, die Leere der Seele - unsere Unwissenheit - durch die Vernunft. Nun fragt Platon - analog zur Frage nach der Reinheit und Wahrheit der Lust - welche Füllung der Seele die wahrhaftere ist? Und er fügt folgende Alternative hinzu: Ist es die mit mehr oder weniger Seiendem?

Nun, diese Alternative ist erst einmal kaum verständlich und sie setzt auch tatsächlich Überlegungen voraus, denen wir in dieser Form weder im *Phaidon* noch im *Symposion* begegnet sind. Im *Phaidon* haben wir einen metaphysischen Dualismus kennen gelernt, im *Symposion* einen ästhetischen Monismus, der in einen metaphysischen Dualismus eingebettet gewesen ist. Man könnte sagen, dass Platon in der *Politeia* beide Modelle miteinander kombiniert und eine Metaphysik entwirft, in der die gesamte Wirklichkeit, die Realität, in Graden existiert. Bevor wir uns deswegen den zweiten Teil des Beweises weiter anschauen, möchte ich Ihnen in einem Exkurs diesen metaphysischen Entwurf vorstellen, und zwar anhand des sogenannten Liniengleichnisses der *Politeia*, das vielen von Ihnen wahrscheinlich bekannt sein dürfte.

Das Liniengleichnis ist das zweite Gleichnis von drei Gleichnissen, die Platon am Ende des sechsten und zu Beginn des siebten Buches der *Politeia* erzählt. Alle drei Gleichnisse haben eine Funktion: Zu erklären, was die Idee des Guten ist. Ich kann hier im einzelnen nicht darauf eingehen, warum die Idee des Guten in der *Politeia* eingeführt wird. Nur ein paar Bemerkungen: In den mittleren Büchern der *Politeia* (so nennt man die Bücher 5-7) diskutiert Platon, über welche Eigenschaften ein wirklich gerechter Herrscher einer Polis verfügen muss, welche Ausbildung ihm zuteil werden muss, damit er wirklich gerecht herrschen kann. Innerhalb dieser Diskussion wird klar, dass er die Idee des Guten kennen muss. Weil es aber die Philosophen sind, die die Idee des Guten kennen, müssen die Herrscher Philosophen sein.

Als Sokrates nun aufgefordert wird, die Idee des Guten zu bestimmen, weicht er aus und möchte statt dessen drei Gleichnisse erzählen, die jeweils aus unterschiedlichen Perspektiven deutlich machen, was die Idee des Guten ist: Das Sonnen-, das Linien- und das Höhlengleichnis.

Im Sonnengleichnis wird ein Vergleich eingeführt zwischen der Bedeutung der Sonne für die sichtbare Welt und der Idee des Guten für die Welt der Ideen. Dieser Vergleich wird unter zweierlei Hinsicht durchgeführt. Beide Hinsichten sind, was das Bild der Sonne angeht, leicht verständlich, aber die Übertragung auf die Idee des Guten ist nicht immer leicht nachvollziehbar. Erstens: Ohne die Sonne können wir nichts sehen. Um etwas zu sehen reicht es nicht, dass wir die Augen aufmachen und dass es Dinge gibt, die ganz prinzipiell gesehen werden können - wir brauchen das Licht der Sonne, damit Sehen stattfindet. Aber was heißt das für die Idee des Guten? Die Seele, so Platon, kann ihre Fähigkeit zur Erkenntnis nur dann aktualisieren, wenn sie auf Gegenstände trifft, die gewusst werden können. Es ist offenbar die Idee des Guten, die die Ideen zu Gegenständen macht, die gewusst werden können. Zweitens: Die Sonne ist nicht nur Grund des Sehens und des Gesehenwerdens, sondern ist auch Ursache dafür, dass das, was gesehen wird, wächst, dass es lebt und wird. Auch dieses Bild ist klar: Ohne die Sonne kann nichts wachsen oder leben. Übertragen auf die Idee des Guten bedeutet

das, dass die Idee des Guten Ursache für das Sein und Wesen der Ideen ist. Das zu verstehen ist wiederum erheblich komplizierter, und ich möchte diejenigen, die sich dafür interessieren, einfach auf mein kleines Buch über Platon verweisen.

Eine Antwort auf die Frage, welche Gegenstände die Idee des Guten zu erkennen ermöglicht, wird im Liniengleichnis skizziert. Die fundamentale Unterscheidung des Liniengleichnisses ist die zwischen der Welt der sichtbaren Dinge und der Welt der durch die Vernunft erkennbaren, also der durch Denken erfassbaren Dinge, der Ideen. Sie kennen diese Unterscheidung bereits aus dem *Phaidon*: Es ist der metaphysische Dualismus. Der Abschnitt A-C gibt die Welt des durch Denken Erkennbaren, der Abschnitt C-E die Welt des Sichtbaren an. Die Welt des Sichtbaren wie auch die Welt des Denkbaren sind noch einmal in zwei Teile geteilt, jeweils einen größeren und einen kleineren Teil. E-D entspricht der Welt der Bilder der sichtbaren Wirklichkeit, Schatten und Spiegelbilder, die es damals auf Wasseroberflächen und glatten Flächen, die als Spiegel dienten, gab. Der zweite Bereich C-D entspricht die Welt der Dinge bei uns. Die Gegenstände in dem Bereich D-E sind in ihrer Existenz abhängig von den Dingen in C-D. Deswegen haben die Gegenstände in C-D ontologische Priorität. Über diesen Bereich des Sichtbaren herrscht die Sonne.

Auch der Bereich A-C, der Bereich des Denkbaren, über den die Idee des Guten herrscht wie die Sonne über C-E, ist zweigeteilt. Die Unterscheidung betrifft zunächst eine Unterscheidung der Gegenstände. In B-C finden sich die Gegenstände der Einzelwissenschaften, wobei Platon als Beispiel vor allem die Mathematik nimmt. In A-B finden sich die Ideen. Ich möchte hier nicht in die schwierige Debatte nach dem Verhältnis der Gegenstände der Mathematik zu der sichtbaren Welt einsteigen; Sie sehen, dass die Bereiche B-C und C-D gleich groß sind, und Sie können sich vorstellen, dass dahinter eine bestimmte Vorstellung vom Zusammenhang der sichtbaren Welt und den mathematischen Gegenständen steht - aber dazu möchte ich nichts weiter sagen.

Statt dessen möchte ich prinzipiell etwas über die Erkenntnis von mathematischen Gegenständen sagen, weil wir in Bezug auf die mathematischen Gegenstände wieder ein besonders gutes Argument dafür bekommen, warum es vielleicht doch nicht ganz so unvernünftig ist, Platonische Ideen in sein eigenes Konzept der Realität aufzunehmen. Nehmen wir als Beispiel für einen mathematischen Gegenstand einen Kreis. Sie alle wissen, dass das, was der Mathematiker unter einem Kreis versteht, etwas anderes ist, als das, was er malt, wenn er in seinen geometrischen Zeichnungen mit Kreisen arbeitet oder bestimmte Beweise mit Kreisen führt. Dass es so etwas gibt wie einen Kreis, setzt der Mathematiker voraus. Als Philosophen sind wir natürlich sofort daran interessiert zu wissen, was es bedeuten kann, dass ein Kreis existiert, aber genau diese Frage, die sich uns sofort aufdrängt, braucht sich der Mathematiker nicht zu stellen. Ihm ist klar, dass der Kreis, den er in den Sand zeichnet, um einen Beweis zu führen, nur ein Bild für einen anderen Kreis ist, dass die Beweise ganz unabhängig von der Zeichnung, die er konstruiert, gelten, dass die geometrische Konstruktion etwas über das Verhältnis von eigentlich nicht sichtbaren, aber vollkommenen geometrischen Figuren ausdrücken soll, aber die Frage, wie dieser Zusammenhang genau aussieht, braucht ihn als Mathematiker nicht zu interessieren. An der Konstruktion, am Bild, versucht der Mathematiker etwas zu erkennen, was man eigentlich nur mit dem Verstand sehen kann.

Sie können sich aber auch vorstellen, dass ein Philosoph hier weiterfragen möchte. Was heißt es eigentlich, dass ein Mathematiker beispielsweise den Beweis für den Satz des Pythagoras nicht nur für das Dreieck, das er gerade in den Sand gemalt hat, beweisen möchte, sondern dass er der Auffassung ist, der Satz des Pythagoras gelte für das rechtwinklige Dreieck *an sich*, unabhängig von allen unvollkommenen Zeichnungen, die wir uns von dem Dreieck machen. Der Mathematiker möchte strenggenommen überhaupt nichts von dem gezeichneten Dreieck beweisen, sondern benutzt die Zeichnung für die Bestimmung von Verhältnissen, die unabhängig von jeder Zeichnung gelten. Hier ist es nun vielleicht plausibel, Platoniker zu werden und anzunehmen, dass es tatsächlich so etwas wie das rechtwinklige Dreieck an sich, den Kreis an sich gibt. Und genau das nimmt Platon an, wenn er einen eigenen Bereich der mathematischen Gegenstände in seinem Liniengleichnis annimmt.

Wie werden aber nun die Ideen erkannt? Nun, so eine Frage zu stellen ist wesentlich einfacher als sie zu beantworten, weil, wenn ich Ihnen jetzt ein Verfahren nennen könnte, wie wir eben die Ideen erkennen, wir *das* zentrale Problem in Platons Metaphysik gelöst hätten. Ich möchte nur einen einzigen Hinweis geben. Mir ist hier wichtig, dass Platon nicht die Metapher des Sehens gebraucht, die eigentlich naheliegen würde. In der Tradition ist immer wieder von Wesensschau oder Ideenschau die Rede, und das Problem bei solchen Ausdrücken ist eben, dass die Metapher des Sehens, der Schau, oft ganz ungeklärt ist. Was ist ein geistiges Sehen? Wo ist dieses Bild sinnvoll, wo nicht? Aber Platon redet nicht

vom geistigen Sehen - wenigstens hier nicht, leider an genug anderen Stellen, die darum sehr schwer zu interpretieren sind, wenn wir sie wirklich verstehen wollen - sondern spricht davon, dass es eine bestimmte Wissenschaft gibt, nämlich die Dialektik, die die Erkenntnis der Ideen ermöglicht. Wenn Sie im Kontext der Antiken Philosophie das Wort ‚Dialektik‘ hören, dann vergessen Sie bitte alles, was Sie von Hegel oder Marx wissen. Was Dialektik ist, um es ganz vereinfacht zu sagen, sind die Art der Untersuchungen, die Gespräche, die Sokrates in den Dialogen mit seinen Gesprächspartnern führt. Und in gewisser Weise ist das auch ganz folgerichtig. Wenn wir im Euthyphron fragen, was das Gottgefällige oder das Fromme ist, und diese Frage dann als Frage nach der Idee des Gottgefälligen bestimmen, und nun, um diese Frage zu beantworten, Definitionen prüfen und eine richtige Definition haben wollen, dann sind diese Gespräche, in denen die Definition eines Prädikats gesucht wird, die Methode, die Frage danach, was eine bestimmte Idee ist, zu beantworten.

Das Liniengleichnis ist selber noch um einiges komplexer, als ich es hier vorgestellt habe. Was ich ganz außer acht gelassen habe ist die Tatsache, dass Platon den verschiedenen Bereichen unterschiedliche Arten der Erkenntnis zuspricht. Im Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Welt ist nur Meinung und Glaube, im Bereich der Schatten und Spiegelbilder nur Vermutungen, im Bereich der Gegenstände der Einzelwissenschaften Verstandeserkenntnis und im Bereich der Ideen Vernunftkenntnis möglich, aber dieses Problem möchte ich hier an dieser Stelle ausklammern. Worauf es mir ankam ist, Ihnen ein Modell vorzustellen, dass differenzierter als ein metaphysischer Dualismus ist und das die Rede von Graden der Realität sinnvoll macht.

Wir haben jetzt genug Elemente beisammen um zu verstehen was Platon meint, wenn er davon spricht, dass die Leere des Körpers oder der Seele mit unterschiedlichem Seienden angefüllt werden kann. Sie sind nun schon genug bewandert mit Platon um zu sehen, worauf das Argument hinausläuft. Der Körper wird mit Nahrung angefüllt, die Seele mit Wissen um die Ideen oder gar die Idee des Guten, weil die Ideen Ursache für die Dinge in der wahrnehmbaren Wirklichkeit sind, kommt ihnen mehr Sein zu als den Dingen der wahrnehmbaren Wirklichkeit. Also wird die Seele mit Dingen angefüllt, die mehr Sein haben als das, was den Körper anfüllen kann.

Diese unterschiedliche Anfüllung wird nun auf die Lust übertragen: Der Grad der Lust (bzw. der Freude) hängt davon ab, wie viel Realitätsgrad dasjenige hat, mit dem man angefüllt wird. Die Lust ist dann größer, wenn der Realitätsgrad dessen, mit dem man angefüllt wird, größer ist.

Die beiden Teile des dritten Beweises werden nun in einem dritten Teil zu einem weiteren Argument verbunden: Die Menschen, die sich nicht an der Vernunft orientieren, denen also die Tugenden fehlen und damit auch die Gerechtigkeit, leben nur in den unteren beiden Seelenteilen. Sie bewegen sich in ihren Lusterfahrungen nur zwischen der unteren Begrenzung und der Mitte, kennen das, was oben ist nicht. Sie halten die Mitte für das Obere - darin aber irren sie. Ihre Lust ist ein Schattenbild der wahren Lust, weil ihre Lust notwendig immer mit Unlust gemischt ist. Nur diejenigen, die der Vernunft folgen, erlangen die wahren Lüste. Wenn die ganze Seele der Vernunft folgt, dann erreicht jeder Teil die ihm mögliche Lust. Wenn aber ein anderer Teil in der Seele die Herrschaft übernimmt, dann kann die Seele als ganze nie die ihr eigene Lust bekommen. Derjenige, der sich aber in seinem Leben an der Vernunft orientiert, ist aber eben derjenige, der gerecht ist. Er hat keine innerseelischen Konflikte, jeder Seelenteil tut das Seinige. Deswegen ist derjenige, der gerecht ist, auch am glücklichsten im Leben, weil er das lustvollste Leben führt, das einem Menschen möglich ist.

Lassen Sie mich noch einmal zusammenfassen: Sie haben ein Modell der Seele kennen gelernt, in dem drei Seelenteile voneinander unterschieden werden, die in einen Konflikt miteinander geraten könnten, weil jeder Seelenteil eine von den anderen Seelenteile unterschiedliche Motivation, etwas zu tun oder nicht zu tun, haben kann. Das Leben eines Menschen ist dann gelungen, wenn die drei Seelenteile dasselbe wollen und Freude an denselben Dingen haben. Das bedeutet, dass der untere und mittlere Seelenteil auf die Vernunft hören muss, d.h. konkret: Dass der Mensch sich in der Art und Weise, mit seinen Begierden und seinen Emotionen umzugehen, an der Vernunft orientieren muss, d.h. das tut, was ihm in Bezug auf sein gelungenes Leben als richtig erscheint.

Mit der Unterscheidung der drei Seelenteile handelt sich Platon freilich einen Konflikt ein, der auf der Ebene der *Politeia* nicht wirklich gelöst wird: Wer ein Konfliktmodell der Seele präferiert, tut sich mit dem anderen Thema der Seele, der Unsterblichkeit, notgedrungen schwer. Was überlebt nun den Tod? Die ganze, dreigeteilte Seele? Oder nur ein Teil von ihr? Und wie begründet man solche Annahmen? Im zehnten Buch der *Politeia* finden wir einige Andeutungen, aber nicht mehr. Platon lässt seinen Sokrates sagen, dass die Seele, obwohl sie aus Teilen besteht, eine Einheit ist: Aber, so möchte man fragen, wie ist diese Einheit im Einzelnen konstituiert? Wenn es mehr als die Einheit ist, die darin liegt, dass jeder Seelenteil für dieselbe Handlung motiviert sein *kann*, dann bräuchten wir ziemlich starke Argumente für eine derartige Einheit, die Platon in der *Politeia* nicht eigens vorträgt.

Zweitens: Im zehnten Buch finden sich ausführliche Bemerkungen und ein großer Mythos über die Unsterblichkeit der Seele (ab 608c). Innerhalb des Beweises für die Unsterblichkeit der Seele sagt Platon selbst, dass die Bemerkungen, die er dazu macht, nur sehr vorläufig sind. Was die Seele wirklich ist, ließe sich nur dann erkennen, wenn man sie nicht, insofern sie Seele eines Leibes und insofern sie meist verunstaltet ist, betrachtet. Sie ist nur Gast auf Erden und ähnelt dem Meeresherrn Glaukos, dessen Wesen man auch nicht sehen kann, weil er so sehr mit Muscheln und Seealgen überdeckt ist. Insofern konnte nur festgestellt werden, wie die Seele erscheint; wir müssten aber die philosophische Seele rein für sich untersuchen, und erst dann ließe sich ein befriedigender Beweis für die Unsterblichkeit führen.

Ich hatte Sie ja schon ganz zu Beginn der Vorlesung darauf hingewiesen, dass es eine Spannung gibt in Bezug auf Theorien der Seele: Auf der einen Seite ist die Seele von Anfang an irgendwie mit dem Thema Leben nach dem Tod und Unsterblichkeit verbunden, auf der anderen Seite bemüht man sich, der Individualität eines Menschen und der Möglichkeit inner-seelischer Konflikte gerecht zu werden. In der *Politeia* sehen Sie die Spannung sehr schön, und sie wird auch begrifflich mit der Unterscheidung zwischen dem Schein der Seele und der philosophischen Behandlung der Seele gefasst. Leider erfahren wir so gut wie nichts darüber, wie denn eine philosophische Theorie der Seele ausschauen müsste, was die Thesen und Argumente wären und wie sich eine derartige Theorie von einer Theorie darüber, wie die Seele zu sein scheint, unterscheidet. Wir erfahren nur, dass man davon absehen müsste, dass die Seele die Seele in einem Körper ist, wenn man in dieser Frage weiter vorankommen möchte. Und darum geht es u.a. in Platons *Timaios*.

3.5 Platons ‚Timaios‘

Wenn wir heute unsere Beschäftigung mit Platon abschließen und dafür zum *Timaios* übergehen, dann werden Sie ein Modell der Seele kennen lernen, in dem erstens beide Stränge über die Seele in ein einziges Modell zusammengefügt wird. Das Modell erklärt sowohl die Unsterblichkeit als auch die inneren Konflikte. Dazu knüpft Platon an Überlegungen im *Phaidon* und in der *Politeia* an, weitet sie aber ins Kosmische. Zweitens bleibt aber auch im *Timaios* der philosophische Status dessen, was Platon über die Seele sagt, unklar. Was wir mit Sicherheit nicht erhalten, ist eine klare, philosophische Theorie. Aber es ist schwer zu beschreiben, was wir statt dessen bekommen und wir werden uns dieser Frage gleich noch zuwenden. Klar ist aber, dass wir eine Darstellung der Seele bekommen - zumindest eines Seelenteiles - nicht insofern es die Seele eines Körpers ist. Damit wäre ein wichtiges Kriterium für eine klare philosophische Theorie zumindest schon einmal erfüllt.

Am *Timaios* wird drittens noch etwas anderes deutlich werden, was in meiner Interpretation der *Politeia* noch offen blieb und nur einmal in einer Frage von Ihnen zum Ausdruck kam: Die Tatsache, dass die Vernunft selbst ein Strebevermögen ist, das ein bestimmtes Objekt zum Ziel hat. Wenn Sie es pointiert wollen: Die menschliche Vernunft hat die Vernunft des ganzen Universums zum Objekt, die als Vernunft des Universums Gott ist. Wenn sich ein Mensch in dem, was er denkt, nicht an dieser objektiven Vernunft ausrichtet, sondern etwas anderes denkt, beispielsweise etwas, was falsch ist, dann verfehlt die Vernunft ihr eigenes Objekt, so wie wenn Sie, wenn Sie ein Glas Wasser trinken wollen, das auf dem Tisch steht, immer danebengreifen würden. In der *Politeia* sind es die Ideen und die Idee des Guten, die die natürlichen Objekte der Vernunft sind, aber im *Timaios* werden wir diese Auffassung noch plastischer finden. So viel als Vorbemerkungen zu dem, was kommen wird.

Ich möchte mit dem zweiten Punkt und etwas zum philosophischen Status des *Timaios* sagen. Zunächst aber einige Vorbemerkungen zum Dialog selbst. *Timaios* ist eigentlich kein Dialog, sondern eine große Rede, die Platon den Pythagoreer Timaios halten lässt. In dieser groß angelegten Rede entfaltet Timaios eine Erzählung von der Schöpfung der Welt. Er erzählt, wie die Welt entstanden ist. Diese Erzählung ist eingebettet in einen Rahmen, der in freier Form an die *Politeia* anknüpft. Wir erfahren, dass Sokrates am Tag vor dem Tag, an dem der *Timaios* spielt, eine Rede gehalten hat, in der er die beste Polis skizziert hat. Vieles von dem, was wir erfahren, erinnert an die *Politeia*. Sokrates aber habe nur ein unbewegliches Bild der Staates geben können - ähnlich wie in der *Politeia* -, und nun möchte er den Staat in Bewegung sehen. Er möchte sehen, wie sich die Staatsform, die er skizziert hat, in Friedenszeiten und in Krisensituationen bewährt - oder eben nicht bewährt. Die Gesprächspartner, die am Tag vor dem *Timaios* mit Sokrates beisammen gewesen sind, sind nun - mit einer Ausnahme - wieder zusammen, und man beschließt, das Projekt: Der Staat in Bewegung, d.h. unter realpolitischen und -wirtschaftlichen Bedingungen durchzuführen. Damit aber alles seine Ordnung hat, soll zunächst Timaios etwas über den Beginn der Welt sagen - bis hin zur Schöpfung des Menschen. Wenn der Mensch geschaffen ist, kann dann die nächste Rede daran anknüpfen - es wird die berühmte Atlantiszerzählung sein, die bereits im *Timaios* skizziert und dann im *Kritias*, dem Dialog, der sich an den *Timaios* anschließt, ausgeführt wird. Zu dem Thema Atlantis kann ich leider, so spannend es sicherlich wäre, nichts weiter sagen.

Timaios selbst ist Pythagoreer, und über die Pythagoreer und ihre Verbindung zur Mathematik brauche ich hier jetzt nichts mehr zu sagen. Die Orientierung an der Mathematik wird auch für die

Timaiosrede charakteristisch sein. Bevor ich zur Frage nach dem philosophischen Status der Timaiosrede kommt, möchte ich Ihnen einfach erzählen, worum es genauer gesehen im Timaios geht.

Die Timaiosrede gliedert sich in vier Teile. Sie beginnt mit einem kurzen und philosophisch sehr komprimierten ersten Teil, in dem die metaphysischen Grundlagen für die folgende Schöpfungserzählung gelegt werden. So erfahren wir sofort von der fundamentalen Unterscheidung zwischen der Welt des Werdens und der Welt der Dinge, die immer sind, nur mit der Vernunft zu erfassen sind und nicht der Veränderung unterliegen. Klar ist, dass Platon hier wieder an seinen metaphysischen Dualismus anknüpft.

Da alles, was geworden ist, eine Ursache braucht, die erklärt, warum das, was geworden ist, so geworden ist, wie es geworden ist, fragt Timaios danach, wie die Ursache selbst zu bestimmen ist. Timaios führt hier einen Handwerker ein, der die Ursache für die Welt des Werdens ist. Sein Modell ist folgendes: Ein Handwerker (auf griechisch heißt das *demiurgos*, und insofern spricht man hier häufig vom Demiurgen) schaut auf die unwandelbaren, ewig seienden Ideen. Weil er selbst gut und das beste Wesen überhaupt ist, liegt ihm daran, die Welt der Ideen so gut es ihm möglich ist, auf die Welt des Werdens zu übertragen. Die Schöpfung ist dabei also nicht so etwas wie eine Schöpfung aus dem Nichts: Es gibt so etwas wie völlig chaotische, unstrukturierte und auch zum Teil unstrukturierbare Materie. In diese unstrukturierte Materie bringt er nun, so gut es ihm möglich ist, Strukturen. Nicht alles lässt sich dabei vollständig strukturieren, weil die Materie sich teilweise der vernünftigen Strukturierung widersetzt.

In den drei großen Teilen der Rede wird die Schöpfung unter drei verschiedenen Aspekten behandelt: Unter dem Aspekt der Vernunft, unter dem Aspekt der Notwendigkeit und unter dem Aspekt der Vernunft gemischt mit Notwendigkeit. In dem ersten Teil wird die Schöpfung beschrieben, insofern sie vollständig vernünftig ist, das bedeutet, insofern sich das Material, das der Demiurg gebraucht, nicht der vollständigen Strukturierung dessen, was er schafft, entzieht. In diesem Teil wird deutlich, dass der Demiurg nicht nur für die beste Ursache steht, sondern auch für die Vernunft selbst. Alles, was er schaffen kann, ohne dass sich die Materie seinem Schöpfunswillen widersetzt, ist vollständig intelligibel. Diese vollständige Intelligibilität zeigt sich daran, dass das, was durch die Vernunft geschaffen ist, erstens mathematisch beschreiben lässt und sich zweitens in einen teleologischen Kontext einfügt.

Im dritten Teil wird die Schöpfung beschrieben, insofern sie der Notwendigkeit folgt. Wenn etwas notwendig ist, bedeutet das in der Antike nicht, dass es vernünftig ist. Notwendig ist vielmehr etwas, das zwar nach Gesetzmäßigkeiten ablaufen kann - nicht muss! -, dass aber die Gesetzmäßigkeiten keinen Sinn ergeben, weil man nicht wirklich versteht, dass es so, wie es ist, alles auf das Beste hin geschaffen ist. Das, was notwendig ist, lässt sich nicht in einen teleologischen Zusammenhang einordnen. Wir bekommen auf die „Warum ist es so?“-Frage keine Antwort. Ein großer Abschnitt in diesem Teil beschäftigt sich beispielsweise mit den vier Elementen (Feuer, Wasser, Luft und Erde), mit der Frage, wie die Elemente ineinander übergehen können, wie aus der Kombination von Elementen komplexe Moleküle entstehen usw. Wir können zwar Gesetzmäßigkeiten beschreiben, die den Übergängen der Elemente ineinander zu Grunde liegen, aber diese Gesetzmäßigkeiten machen keinen weiteren Sinn. So ist es halt - das ist die einzige Antwort, die hier noch möglich ist.

Im vierten Teil beschreibt Platon, wie die Vernunft mit der Notwendigkeit zusammen Dinge

schaffen. Eigentlich ist es die Vernunft, die die Notwendigkeit überredet, die Dinge doch so mit ihr zusammen zu schaffen, dass die Dinge auf die bestmögliche Art geschaffen werden, sich also in einen teleologischen Kontext einfügen. In diesem Teil geht es darum, dass bei der Schöpfung vielfach Kompromisse gefunden werden müssen. Ein Beispiel dafür ist die Schöpfung der Augen. Auf der einen Seite sind die Augen, wie wir noch näher sehen werden, fundamental für unsere Vernunft und unsere Weltorientierung. Das bedeutet, dass sie unwahrscheinlich wertvoll für uns sind. Nun müßte das, was so wertvoll ist, eigentlich ziemlich gut geschützt werden, damit es nicht leicht zerstört werden kann. Eigentlich wäre es richtig gewesen, die Augen unter einer dicken Fleischschicht zu verbergen. Aber dann könnte man wieder nicht richtig sehen. Also einigt man sich auf einen Kompromiss. Die Augen werden in eine Knochenhöhle eingesetzt, immerhin werden die Augenlider zu gewissem Schutz geschaffen, aber damit wir so gut wie möglich sehen können, werden die Augen nicht weiter von Fleischmassen umgeben.

Lassen Sie mich nach dieser groben Skizze nun endlich zum Thema kommen und etwas zum wissenschaftstheoretischen Status der Rede sagen (vgl. 29b2-d2). Timaios führt zunächst einen Unterschied ein: Es macht einen Unterschied, ob man über die Ideen, auf die der Demiurg schaut, spricht, oder ob man über das Abbild der Ideen - die Welt des Werdens - spricht. Wenn man wahrheitsgemäß über die Ideen spricht, dann sind die Sätze, die man sagt, so sicher, unveränderlich und fest, wie es überhaupt nur in der Sprache möglich ist. Die Wahrheit und Unveränderlichkeit der Ideen ist also Garant dafür, dass das, was man über die Ideen sagt, wahr und unveränderlich ist. Es ist unveränderlich, weil sich die Ideen selbst nicht ändern.

Anders ist es, wenn man über das Abbild der Ideen spricht. Das liegt nicht daran, dass unsere Sprache ungenau ist oder dass es viel schwieriger ist, etwas Wahres über das Abbild auszusagen, sondern das liegt am Abbild selbst. Das Objekt der Untersuchung ist so, dass die Sätze, die man über das Objekt sagt, nicht denselben Status haben können wie die Sätze, die man über die Ideen sagt. Die Sätze, die man über das Abbild sagt, können nur *eikotas*, wie das griechische Wort heißt, sein. *Eikotas* ist etymologisch verwandt mit *eikon*, und *eikon* bedeutet das Bild. Timaios sagt, er könne nicht mehr als eine *eik_s mythos* geben, also eine angemessene oder auch wahrscheinliche Erzählung, die man plausibel findet. Etwas plausibel zu finden ist dabei genau die epistemische Haltung, die dem, was im Timaios kommt, angemessen ist. Wenn man über die Welt des Werden spricht, dann kommen wir über Plausibilitäten nicht hinaus. Das Objekt selbst ist so, dass die Konsistenz und die Exaktheit der Darstellung in Frage steht, eben weil das Objekt selbst inkonsistent ist und nicht die Kriterien der Exaktheit aufweist.

Wir verstehen hier nun besser, warum Platon schon in der *Politeia* der Auffassung gewesen ist, dass sich eine saubere philosophische Untersuchung nur dann führen lässt, wenn wir die Seele nicht betrachten, sofern sie Seele eines Körpers ist. Sofern sie Seele eines Körpers ist, gibt es zumindest eine Wechselwirkung zwischen der Seele mit dem Körper, und das bedeutet, dass die Seele auch dem Werden unterliegt. In diesem Bereich kann es keine wahren Aussagen, sondern nur plausible Aussagen geben. Wir müssen also die Seele betrachten, sofern sie unveränderlich ist, und dann ließe sich - wenn überhaupt - eine Theorie der Seele aufstellen, die auf befriedigende Weise philosophischen Kriterien gerecht werden kann.

Ich möchte die Frage nach dem Status der Rede noch einmal aus einer anderen Perspektive her

angehen: Seit der Antike gibt es eine Debatte darüber, ob wir die Schöpfungserzählung des *Timaios* wörtlich zu nehmen haben oder nicht. Diese Frage betrifft vor allem einen Punkt: Ist die Welt geschaffen worden und hat also einen Anfang in der Zeit, oder ist die Welt ewig? Auf der Ebene der Erzählung des Dialoges ist es klar: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit. Wir erfahren, dass der Demiurg zunächst den Weltkörper, dann die Weltseele, dann den Menschen usw. geschaffen hat. In der Erzählung ist es ein Nacheinander: Zuerst entsteht das, dann das usw.

Es gibt nun aber gute Gründe für die Annahme, dass Platon damit nicht sagen wollte, dass die Welt tatsächlich einen Anfang in der Zeit gehabt hat und man sich die Entstehung der Welt als eine Art Schöpfung vorstellen soll. Es liegt viel näher anzunehmen, dass die Schöpfungserzählung selbst nur ein didaktisches Hilfsmittel ist: Wenn man erklären möchte, wie etwas, das sehr komplex ist, aufgebaut ist, dann ist eine sehr sinnvolle Möglichkeit, es so zu erklären, dass man bei einem Teil anfängt, dann ein weiteres Teil hinzufügt, dann ein drittes Teil usw. Man erklärt also, wie etwas ist, dadurch, dass man erklärt, wie etwas Stück für Stück geworden ist.

Sie wissen nun schon, dass die Aufgabe des Demiurgen darin besteht, die Strukturen, die die Ideen vorgeben, auf die Welt der Materie zu übertragen. Und Sie wissen auch schon, dass sich der vollständigen Strukturierung der Materie etwas in den Weg stellt: Es gibt einen Rest von Materie, die sich der Strukturierbarkeit widersetzt. Wenn *Timaios* im dritten Teil seiner großen Rede, wenn es um die Welt geht, insofern sie von der Notwendigkeit mit geschaffen worden ist, davon spricht, dass die Vernunft die Notwendigkeit überredet hat, alles so gut wie möglich zu schaffen, dann ist diese Überredung zu einem Teil auch nicht gelungen. Für die Deutung des *Timaios* bedeutet das, dass es ein Rest von Unstrukturierbarkeit gibt, in allem, was der Welt des Werdens zu Grunde liegt. Etwas, das sich durch die Vernunft nicht vollständig erfassen lässt und was auch nicht einfach überwunden werden kann. Deswegen kann der Bereich des Werdens auch nicht vollständig durch die Vernunft erfasst werden. Deswegen kann die Rede nur wahrscheinlich sein.

Trotz dieser Einschränkung lässt sich nun etwas, das philosophisch befriedigender ist, über die Seele sagen. Denn von der Seele ist im *Timaios* vor allem in dem zweiten Teil die Rede, in dem von der Entstehung der Welt die Rede ist, insofern sie von der Vernunft geschaffen worden ist. In diesem Teil geht es vor allem, aber nicht nur, um die Erschaffung der Weltseele und der Seele des Menschen. Im vierten Teil der Rede, dem des Zusammenspiels von Vernunft und Notwendigkeit, wird das Thema der Seele wieder aufgenommen, aber unter dem Aspekt, wie die Seelenteile mit dem Körper verbunden werden. Ich werde in der Vorlesung so vorgehen, dass ich zunächst recht ausführlich auf die Erschaffung der Seele im zweiten Teil der *Timaios*-rede eingehen. Das, was Platon im letzten Teil des *Timaios* zu sagen hat, ist demgegenüber eher unproblematisch und leicht verständlich.

Um die menschliche Seele zu verstehen, müssen wir vor allem eins verstehen: Die Weltseele. Und dabei wiederum, dass der Kosmos, also das ganze geschaffene Universum, ein Lebewesen ist. Wenn das Universum ein Lebewesen ist, dann ist es beseelt, denn das, was lebt, lebt dadurch, dass es beseelt ist. Warum wir annehmen sollten, dass das Universum als Ganzes beseelt ist, wird uns gleich noch beschäftigen. Ein erster Punkt ist aber, dass der Demiurg, der ja den Kosmos so perfekt wie möglich schaffen möchte, sich überlegt, ob er den Kosmos so schafft, dass Vernunft in ihm waltet. Und klar ist: Ein Kosmos, der von Vernunft durchwaltet ist, ist besser als ein Kosmos, der unvernünftig ist. Aber wenn es Vernunft im Kosmos geben können soll, dann muss es auch eine Seele geben,

denn es kann keine Vernunft ohne eine Seele geben. Vernunft ist immer die Vernunft einer konkreten Seele. Es mag von dieser Regel zwar Ausnahmen geben, besonders im Bereich der Ideen, aber für den Bereich des Werdens gilt diese Regel. Keine Vernunft ohne Seele also. Also muss der Demiurg eine Seele schaffen.

Die Erschaffung der Weltseele ist eine im Detail sehr komplizierte Angelegenheit. Die genaue Interpretation ist bis heute umstritten. Ich werde Ihnen zunächst schildern, was der Demiurg macht. Dann werden wir fragen, was das Ganze soll. Dabei werde ich auf kontroverse Interpretationsfragen nicht eingehen.

Die Weltseele ist auf eine bestimmte Art und Weise zusammengesetzt, und zwar so: Zunächst unterscheidet Timaios drei verschiedene Arten von Sein, von Identität und von Verschiedenheit voneinander (35a1-6).

Die drei Arten des Seins sind:

- (1) Unteilbares Sein, das sich immer auf die gleiche Art und Weise verhält
- (2) Teilbares Sein, das in den Körpern wird
- (3) = (1) + (2): Aus beiden zusammengesetztes Sein

Die drei Arten von Identität sind:

- (1') Unteilbare Identität
- (2') Teilbare Identität in den Körpern
- (3') = (1') + (2'): Aus beiden zusammengesetzte Identität

Die drei Arten von Verschiedenheit sind nun analog dazu:

- (1*) Unteilbare Verschiedenheit
- (2*) Teilbare Verschiedenheit in den Körpern
- (3*) = (1*) + (2*): Aus beiden zusammengesetzte Verschiedenheit

Nun werden die drei letzten Arten jeweils zu einer Art zusammen gemischt, und diese Mischung ist dann das ‚Material‘, aus dem die Seele gebildet ist, d.h.:

$$(3) + (3') + (3*) = \text{Die Seele}$$

Was soll das Ganze?

Zunächst etwas zu dem Sein, der Identität und der Verschiedenheit. Als unteilbares Sein, unteilbare Identität und unteilbare Verschiedenheit können Sie schon beinahe raten, um was es sich handeln muss: Um die Ideen, die ja nicht teilbar, sondern einfach sind. Es ist also die Idee des Seins, der Identität und der Verschiedenheit, die jeweils die ersten Kandidaten sind, die in die Mischung eingehen.

Wenn wir uns die Geschichte der Begriffe Sein, Identität und Verschiedenheit anschauen würden, dann würden Sie schnell auf die sogenannte Transzendentalienlehre stoßen. Das Sein, die Identität und die Verschiedenheit sind nämlich sogenannte Transzendentalien, d.h. Begriffe, die sich von allem aussagen lassen. Alles, was es gibt, *ist* nämlich etwas (das wäre das Sein). Ferner ist es identisch, nämlich mit sich selbst. Ferner ist es verschieden, nämlich von allen anderen Dingen. Sein, Identität und Verschiedenheit sind also Begriffe, die sich von allem aussagen lassen.

Was ist nun das teilbare Sein bzw. die teilbare Identität und die teilbare Verschiedenheit? Nun, es handelt sich um das Sein, die Identität und die Verschiedenheit, insofern sie in den Körpern der Welt des Werdens ist. Das unteilbare und das teilbare Sein wird nun zu einer dritten Art gemischt, und aus

diesem gemischten Sein ist der Stoff, aus dem die Weltseele ist - aber nicht nur die, sondern - was später noch deutlich werden wird - auch unsere eigene Seele, zumindest zum Teil.

Der entscheidende Punkt ist, dass die Weltseele 1. dieselben Grundelemente wie jede andere Wirklichkeit enthält und 2. eine Realität zwischen Intelligiblem und Sinnlichen ist. Sie ist zwischen dem Intelligiblem - also der Welt der Ideen - und dem Sinnlichen, weil sie sowohl das Unteilbare als auch das Teilbare in sich hat. Sie hat dieselben Grundelemente, weil sichergestellt werden muss, dass die Weltseele alles, was es überhaupt gibt, erkennen können muss. Dem liegt die Auffassung zu Grunde, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann. Dadurch, dass in der Seele Identität und Verschiedenheit ist, kann die Seele die Ideen und die Sinneswelt erkennen.

Mit diesen Bemerkungen über den Stoff der Weltseele ist aber nur ein erster Schritt in die Thematik getan, denn jetzt wird die Weltseele aufgeteilt. Was nun kommt, ist außerordentlich kompliziert und ich vereinfache ziemlich grob.

Nachdem der Demiurg zunächst die verschiedenen Teile zusammengefügt hatte, wird das Ganze nun wiederum in Teile aufgeteilt, wobei in jedem Teil die Mischung aus zusammengesetztem Sein, zusammengesetzter Identität und zusammengesetzter Verschiedenheit erhalten bleibt. Bei dieser Teilung geht er wie folgt vor: Er teilt das Ganze in sieben ungleich große Teile:

| | | |
|---|-------------------------|------|
| 1 | → 1 | → 1 |
| 2 | → (1) x 2 | → 2 |
| 3 | → (1) x 3 oder (2) x 1½ | → 3 |
| 4 | → (2) x 2 | → 4 |
| 5 | → (3) x 3 | → 9 |
| 6 | → (1) x 8 | → 8 |
| 7 | → (1) x 27 | → 27 |

Die Zahlen sind die jeweiligen Quadrate und Kubikzahlen von 2 und 3, d.h. wir haben (ausgehend von der 1) einmal die Reihe: 1 → 2 → 4 → 8, zum anderen die Reihe 1 → 3 → 9 → 27.

Zwischen diesen Zahlen gibt es nun verschieden große Abstände. Diese Abstände werden nun in mehreren Schritten mit weiteren Zahlen aufgefüllt. Die Auffüllung mit anderen Zahlen ist findet in mehreren Schritten statt, die zunehmend komplex werden. Ich werde Ihnen hier nur den ersten Schritt zeigen. In diesem ersten Schritt werden beide Reihen getrennt und mit jeweils zwei Zahlen aufgefüllt. Erstens mit dem harmonischen Mittel und zweitens mit dem arithmetischen Mittel. Die erste Art von Mittelwert (das *harmonische* Mittel) wird dadurch gefunden, dass man eine Zahl sucht, die um denselben Bruchteil größer als die erste Eckzahl und kleiner als die zweite Eckzahl ist. Ein Beispiel dafür wären die Eckzahlen 6 und 12. Das harmonische Mittel wäre 8, weil 8 sowohl 1/3-tel größer ist als 6 als auch 1/3-tel kleiner ist als 12. Schnell gerechnet erhält man das harmonische Mittel, wenn man beide Ziffern miteinander und der 2 multipliziert und durch die Summe der Ziffern teilt [dh: $2ab:(a+b)$]. Die zweite Zahl, das *arithmetische* Mittel, erreicht man, wenn die gesuchte Mittelzahl sich um die gleiche Zahl - also nicht um den gleichen Bruch - von der ersten und der zweiten Eckzahl unterscheidet. Schnell gerechnet ist das arithmetische Mittel also die Summe der Reihenwerte dividiert durch ihre Anzahl; d.h. von 1 und 2 (Summe: 3) ist $3/2$ (weil's zwei Ziffern sind), weil $3/2$ um den gleichen Betrag (nämlich $1/2$)

größer als 1 und kleiner als 2 ist. Die arithmetischen Mittel der ersten Reihe sind also $3/2$, 3 und 6, die der zweiten Reihe sind 2, 6 und 18. Dh. wir erhalten, wenn wir so auffüllen:

| | | | | | | | | | | | | |
|----------|-------|----------|-------|----------|----------|----------|----------|----------|-----------|-----------|----------|----------|
| 1 | $4/3$ | | $3/2$ | | 2 | $8/3$ | | 3 | 4 | $16/3$ | 6 | 8 |
| 1 | $3/2$ | 2 | | 3 | $9/2$ | 6 | 9 | $27/2$ | 18 | 27 | | |

Als Resultat erhalten wir, dass es nur drei verschiedene Abstände zwischen den Zahlen gibt, nämlich $1/2$, $4/3$ und $9/8$.

Bei der ersten Reihe ergibt sich:

| | | | | | | | | | | | | |
|-------------|------------|-------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|
| 1 | $4/3$ | | $3/2$ | | 2 | $8/3$ | | 3 | 4 | $16/3$ | 6 | 8 |
| | $4/3 : 1$ | $3/2 : 4/3$ | | $2 : 3/2$ | $8/3 : 2$ | | $3 : 8/3$ | $4 : 3$ | $16/3 : 4$ | $6 : 16/3$ | $8 : 6$ | |
| =4/3 | 9/8 | 4/3 | 4/3 | 9/8 | 4/3 | 4/3 | 4/3 | 4/3 | 4/3 | 9/8 | 4/3 | 4/3 |

Bei der zweiten Reihe ergibt sich:

| | | | | | | | | | | | | |
|------------|------------|------------|---------|------------|------------|------------|------------|------------|-------------|------------|--|-----------|
| 1 | $3/2$ | 2 | | 3 | $9/2$ | 6 | | 9 | $27/2$ | 18 | | 27 |
| | $3/2 : 1$ | $2 : 3/2$ | $3 : 2$ | | $9/2 : 3$ | $6 : 9/2$ | $9 : 6$ | $27/2 : 9$ | $18 : 27/2$ | $27 : 18$ | | |
| 3/2 | 4/3 | 3/2 | | 3/2 | 4/3 | 3/2 | 3/2 | 4/3 | 4/3 | 3/2 | | |

In einem 2. Schritt werden nun die $4/3$ -Abstände werden nun mit $9/8$ aufgefüllt - aber diesen Schritt schauen wir uns nicht näher an.

Was soll diese Aufteilung? Auch hier gibt es seit der Antike eine Diskussion, die bis heute nicht abgeschlossen ist, aber ohne hier ins Detail zu gehen dürften zwei Dinge deutlich sein: Erstens, was Sie hier vor sich haben, ist typisch pythagoreisch. Dass wir eine mathematische Beschreibung der Weltseele bekommen heißt, dass die Weltseele selbst vollständig intelligibel ist. Es gibt keine Kompromisse, die der Demiurg eingehen müsste. Zweitens: Am sinnvollsten ist es, die Zahlen und Abstände von der Musik her zu verstehen. Einer der für die Pythagoreer wichtigen Entdeckungen ist es gewesen, dass auch die Musik der Mathematik folgt. Wenn Sie beispielsweise eine Gitarrensaite in der Mitte der Saite auf den Steg drücken und damit die Saite halbieren, dann erhalten Sie die denselben Ton eine Oktave höher. Die Art und Weise, wie Intervalle und Töne zueinander in Beziehung stehen, lässt sich mathematisch genau beschreiben. Sie haben hier im *Timaios* das Modell, das als Sphärenharmonie, als Musik des Alls Karriere gemacht hat.

Wichtiger für unseren Zusammenhang ist aber, was nun geschieht. In acht Schritten wird die gesamte Weltseele in verschiedene Kreise aufgeteilt.

1. Schritt: Die gesamte Weltseele wird nun der Länge nach gespalten, so dass zwei Teile entstehen.
2. Schritt: Die beiden Teile werden in der Form eines X aufeinandergelegt.
3. Schritt: Die Längen werden nun zu Kreisen gebogen und die Enden jeweils miteinander verknüpft, so dass zwei Kreise entstehen, die sich im Mittelpunkt von X und auf der diesem Mit-

telpunkt gegenüberliegenden Seite treffen. Bevor Sie sich weiter fragen, was das Ganze soll, möchte ich Ihnen schon hier die Erklärung geben. Was so und in den nächsten Schritten geschieht, ist der Fixsternhimmel, der sich immer auf dieselbe Art bewegt, und der Zodiak mit der Sonne und den Planetenbewegungen.

4. Schritt: Dabei ist der eine Kreis, d.h. der Himmelsäquator, der äußere: er gehört der Natur des Selben an; der andere Kreis, d.h. der Zodiak, ist der innere Kreis, der der Natur des Verschiedenen angehört.

5. Schritt: Beide Kreise haben eine unterschiedliche Umlaufrichtung: Der äußere Kreis des Selben läuft rechts herum, der innere Kreis des Verschiedenen läuft links herum.

6. Schritt: Der äußere Kreis des Selben hat insofern gegenüber dem anderen Priorität, als er allein ungespalten bleibt. Der innere Kreis wird demgegenüber in sechsmal sieben ungleiche Kreise geteilt, jeweils nach den Abständen des zwei- und dreifachen. Diese sieben ungleichen Kreise stehen für die sieben damals in der Antike bekannten Himmelskörper, die auf dem Zodiak zu sehen sind: Sonne, Mond und fünf Planeten.

7. Schritt: Die sieben Kreisbewegungen sollen in entgegengesetzte Richtung gehen. Das muss der Sache nach so sein, weil die scheinbare Bewegung der Sonne und der Planeten von Westen nach Osten auf der Ekliptik erklärt werden muss.

8. Schritt: Die Geschwindigkeit der 7 Kreise ist unterschiedlich: Die Geschwindigkeit von dreien ist gleich (d.i. Sonne, Venus und Merkur), die vier (Mond, Mars, Jupiter und Saturn) haben untereinander und von den dreien eine unterschiedliche Geschwindigkeit. Diese Geschwindigkeit ist zwar jeweils verschieden, sie soll aber dennoch nach einer bestimmten Proportion laufen.

Nachdem der Demiurg so die Weltseele geschaffen hat, wird die Weltseele mit dem Körper der Welt verbunden. Die Weltseele durchdringt alles, was es in der Welt des Werdens gibt. Die Weltseele ist bewegt, und die Bewegung der Weltseele entspricht den Bewegungen der Himmelskörper am Firmament. Die Bahnen, die die Weltseele am Firmament entlang zieht, sind natürlich nicht sichtbar. Sie werden aber dadurch sichtbar, dass die Himmelskörper geschaffen werden. An der Bewegung der Himmelskörper können Sie die Weltseele erkennen, und vor allem können Sie die Vernunft selbst erkennen. Die Bahnen, die die Himmelskörper ziehen, sind nämlich ein Ausdruck der Vernunft selbst. Deswegen die komplizierten mathematischen Formeln, die die Rationalität der Bewegungen gewährleisten sollen. Ein Problem, das dabei auch seit der Antike nicht gelöst ist und wohl auch nicht lösbar ist, ist die Tatsache, dass die mathematischen Reihen nichts mit der tatsächlich beobachtbaren Bewegung der Himmelskörper zu tun haben. Sie sind der Musik entnommen, nicht der Astronomie.

Ich komme nun zur Frage nach der Seele des Menschen. Dass es einen engen Zusammenhang zur Weltseele gibt, wird gleich deutlich werden. Der Schöpfung der Seele des Menschen geht eine andere Schöpfung des Demiurgen voraus: Die Erschaffung der Götter. Der Demiurg braucht die Götter, damit sie ihm bei der Erschaffung der Lebewesen helfen. Das Problem ist nämlich, dass der Demiurg selbst in seiner Vollkommenheit nicht schaffen kann, was nicht unsterblich ist. Wenn er die anderen Lebewesen schaffen würde, dann würden sie unsterblich sein. Nun sind Lebewesen aber sterblich, folglich müssen sie durch Wesen geschaffen werden, die zwar auch in der Lage sind, Seelen zu schaffen, aber eben keine unsterblichen Seelen. Das, was an den Lebewesen unsterblich ist, stellt der Demiurg zur Verfügung. Die Aufgabe der Götter besteht darin, das, was sterblich ist, mit dem Unsterblichen, was der Demiurg zur Verfügung stellt, zusammenzufügen.

Der Demiurg macht sich also ans Werk und mischt noch einmal teilbares und unteilbares Sein,

Identität und Verschiedenheit zu einer großen Masse - die zwar nicht ganz so rein ist, wie im Fall der Weltseele, aber beinahe. Diese Masse wird dann in So viel Teile aufgeteilt, wie es Seelen gibt. Das ist natürlich problematisch, weil es bedeutet, dass die Anzahl der Menschen ab dem Zeitpunkt der Schöpfung durch den Demiurgen konstant bleibt, aber davon wollen wir hier absehen.

Diese Seele wird nun in einen Körper eingepflanzt. Dabei kommt erst einmal alles durcheinander, denn der Körper hat eine Eigengesetzlichkeit, die nicht mit der Seele harmoniert. Vor allem die Nahrung und Verdauung - Platon spricht von Zufluss und Abfluss in dem Körper - macht der Seele schwer zu schaffen. Die Seele ist zunächst völlig orientierungslos. Die Seele ist nämlich in den mächtigen Strom von Zufluss und Abfluss eingeschlossen und ist unfähig, den Menschen zu beherrschen, wird aber auch selbst vom Körper nicht beherrscht, sondern einfach nur gewaltsam mitgerissen. Der Mensch ist orientierungslos und bewegt sich ordnungslos in alle sechs Bewegungen (vorwärts, rückwärts, recht, links, oben, unten).

Für die Seele heißt das, dass der Umlauf des Selben und des Verschiedenen völlig gestört ist. Die Proportionen im Verschiedenen werden zwar nicht zerstört (weil der Demiurg sie unauflöslich geschaffen hat), aber völlig durcheinandergebracht und herumgewirbelt. Dabei kommt es zu grotesken Szenen: Die Menschen laufen schief, rückwärts oder auf dem Kopf, bekommen dadurch rechts und links durcheinander, sie sind unfähig, in ihrer Außenwelt dasselbe und das Verschiedene richtig zu benennen (weil das Selbe und das Verschiedene in ihnen selbst durcheinandergebracht ist). Nun, was hier und im folgenden zur Erschaffung des Menschen berichtet wird, entspricht dem Wachstumsprozess des Säuglings und Kleinkindes. Die Hauptaufgabe des Kleinkindes ist zunächst die Ernährung und das Wachsen. Darunter leidet die Orientierung und die Vernunft - (ein Baby denkt nicht; ein Kleinkind kriegt Wortbedeutungen durcheinander). Nun versucht der Mensch, auf die Sinneseindrücke von außen zu reagieren. Das gelingt aber nicht. Seine Bewegungen sind nicht durch die Seele gesteuert. Für die Seele heißt das, dass sie, obwohl ihrem Wesen nach vernünftig, zunächst unvernünftig wird, wenn sie in einen Körper geht.

Erst dann, wenn das Wachstum und die Ernährung schwächer wird, dann kommt die Unruhe im Körper langsam zur Ruhe und die Vernunft konsolidiert sich. Der Mensch fängt an, das Selbe und das Verschiedene richtig zu benennen und der Mensch wird vernünftig. Wenn dieser Prozess durch gute Ernährung und richtige Erziehung unterstützt wird, lebt der Mensch ein gutes, gelungenes Leben.

Bei dieser zunehmenden Intelligibilisierung des Lebens des Menschen, seiner zunehmenden Ausrichtung an der Vernunft, spielen nun die Himmelskörper eine entscheidende Rolle. Ich habe Sie schon darauf aufmerksam gemacht, dass durch die Himmelskörper die Weltseele, und das bedeutet: die Vernunft, sichtbar wird. Auch dann, wenn die Bewegungen sehr komplex sind, lassen sie sich vollständig mathematisch beschreiben. Dadurch, dass der Mensch sich nun mit den Himmelskörpern beschäftigt, übt er sich ein in eine Tätigkeit, in der er seine eigene Vernunft ordnet.

Sie sehen hier, dass die Vernunft alles andere als eine Zweck-Mittel-Rationalität ist. Eine Hilfe zu Kalkulation, das, was wir wollen, optimal zu erreichen. Die Vernunft des Menschen ist bezogen auf eine ganz andere Vernunft, die Vernunft des Kosmos. Die Vernunft des Kosmos gibt objektive Standards vor, die die menschliche Vernunft erreichen oder auch verfehlen kann.

Es ist aus dem *Timaios* im zweiten Teil der Rede nicht sofort ganz klar, ob nun bereits die ganze Seele geschaffen worden ist, aber dass dem nicht so ist, wird in dem letzten Teil der Rede des *Timaios*

deutlich. Hier nun ist klar, dass die Götter die sterbliche Seele schaffen. Die sterbliche Seele ist der Sitz von Lust und Schmerz, Kühnheit und Furcht, Zorn und Hoffnung. Dabei wird die Seele nun auch gleich auf den Körper verteilt. Die unsterbliche Seele sitzt im Kopf. Der Hals trennt den Sitz der unsterblichen Seele von dem Sitz der sterblichen Seele, die im Brustkorb angesiedelt wird. Genauer gesagt schaffen die Götter zwei Seelenteile, die durch das Zwerchfell getrennt werden; dadurch wird der bessere vom schlechteren Seelenteil getrennt. Der schlechtere Seelenteil wird unterhalb des Zwerchfells (der Teil, in dem die Begierden sitzen), der bessere Teil oberhalb des Zwerchfells (der Teil, der über Mut und Zorn verfügt) befestigt, damit er gemeinsam mit der Vernunft die Begierden beherrschen kann.

Worauf es mir ankommt ist folgendes: Erst im *Timaios* finden Sie die beiden Stränge, die mit dem Thema der Seele verbunden sind, in einem einheitlichen Modell miteinander verbunden: Die Unsterblichkeit und die innerseelischen Konflikte. Das zweite Thema wird zwar nicht ausgeführt, aber durch die drei Teile der Seele knüpft Platon klar an die Behandlung des Themas in der *Politeia* an. Nicht die ganze Seele ist unsterblich, sondern die Vernunft des Menschen. Diese Vernunft ist keine individuelle Vernunft (das gibt es qua Vernunft sowieso nicht!), sondern ist dem Wesen nach identisch mit der Vernunft des Weltalls. Wenn der Mensch stirbt, dann sterben die beiden unteren Seelenteile mit dem Menschen selbst. Makrokosmos und Mikrokosmos entsprechen einander. Die Vernunft ist es, die den Tod überdauert und unsterblich ist.

4 Aristoteles *De anima*

Nachdem wir uns in den vergangenen Vorlesungen intensiv mit Platon beschäftigt haben, möchte ich mich zumindest in einer Doppelstunde Aristoteles widmen. Wenn man wissen will, wie Aristoteles über die Seele gedacht hat, dann sind wir auf zwei Arten von Schriften verwiesen: Zum einen auf die ethischen Schriften, vor allem auf die *Nikomachische Ethik*. Ebenso wie Platon unterscheidet Aristoteles mehrere Seelenteile voneinander, und ebenso wie Platon möchte er die Willensschwäche erklären. Seine Lösung ist etwas anders als die von Platon, man könnte sagen, dass er wieder eher an Sokrates anknüpft, aber dieses Thema möchte ich nicht behandeln, wenn es im Folgenden um Aristoteles gehen soll. Wir wollen uns stattdessen mit seiner Schrift *De anima*, ‚Über die Seele‘ also, beschäftigen. *De anima* ist eine naturphilosophische, oder wir könnten auch sagen, ontologische Untersuchung über die Seele. Fragen wie diejenige nach inneren Konflikten oder nach Motivationen und Emotionen spielen in *De anima* keine Rolle. Stattdessen stellt Aristoteles Fragen, die abstrakter sind und die damit zu tun haben, um was für eine Art von Gegenstand es sich bei der Seele eigentlich handelt. Damit stellt Aristoteles diejenigen Fragen, die heute in der Leib-Seele Diskussion behandelt werden, denn eine Untersuchung der Seele ist nicht möglich ohne eine Untersuchung des Verhältnisses, in dem die Seele zum Körper steht.

Wenn ich im folgenden also ein paar Bemerkungen zu *De anima* machen möchte, dann könnte der Eindruck entstehen, dass die Aristotelische Lehre von der Seele vor allem in seinen naturphilosophischen Kontexten entwickelt wird. Das stimmt aber nicht - die Ethik wäre genauso hinzuzuziehen, aber davon sehen wir hier ab. Ich betone diesen Punkt eigens, weil es in der Forschung häufig so ist, dass unter dem Thema ‚Seele bei Aristoteles‘ seine Seelenlehre ausschließlich in einem naturphilosophischen Kontext betrachtet wird. In der an und für sich ja hervorragenden Stanford Encyclopedia of Philosophy beispielsweise finden Sie unter dem Eintrag ‚Aristotle’s Psychology‘ ausschließlich Überlegungen zu *De anima*. Das ist eine nicht rechtfertigbare Engführung, die auf der Auffassung beruht, eigentlich wissenschaftlich-philosophisch sei nicht die Frage nach dem gelungenen Leben, sondern die Frage nach der metaphysischen Interpretation der Ergebnisse der Naturwissenschaften interessant.

Wenn wir uns ein umfassendes Bild von den naturphilosophischen Auffassungen, die Aristoteles über die Seele vertritt, machen wollten, würde es zudem nicht ausreichen, lediglich *De anima* zu behandeln. *De anima* ist vielmehr eine - wenn auch die wichtigste - Schrift über die Seele, die aber durch eine ganze Reihe von anderen Schriften ergänzt wird. Diese anderen Schriften tragen Titel wie beispielsweise *De memoria* (also über die Erinnerung), *De insomnis* (Über Träume), *De sensu* (Über die Sinneswahrnehmungen). Diese Schriften, es sind insgesamt sieben, werden unter dem Titel *Parva naturalia*, also kleine naturwissenschaftliche Schriften, zusammengefaßt. Mit *De anima* zusammen bilden sie eine Gruppe von Schriften, in denen es um die Seele und die Wahrnehmung als eine Funktion der Seele, geht.

Der Ausgangspunkt von Aristoteles naturphilosophischen Überlegungen ist die Auffassung, die Ihnen nun schon bekannt sein dürfte: Die Seele ist das, was einen Körper lebendig macht. Ein toter Körper unterscheidet sich von einem lebendigen Körper dadurch, dass der lebendige Körper beseelt ist. Wenn man überhaupt etwas über die Seele sagen möchte und diesen altertümlichen Begriff ins Spiel bringen möchte, dann scheint mir dieser Ansatz auch heute noch interessant, weil keiner leugnen wird, dass es einen Unterschied macht, ob etwas lebt oder nicht lebendig ist. Vielleicht mag es bei

Lebewesen im mikroskopischen Bereich Streitfragen geben - aber dass sich Pflanzen, Tiere und Menschen von Steinen, Heizungen und Sonnenstrahlen unterscheiden und etwas gemeinsam haben, was ihnen eine besondere Rolle in der Wirklichkeit gibt, wird kaum einer bestreiten. Die Seele ist also das, was lebendig macht, was bewirkt, dass ein Körper sich ernähren kann, wachsen kann, wahrnehmen und denken kann. Und sich aus eigener Kraft, von sich selbst her, bewegen kann. Alles, was nicht lebendig ist, braucht, um sich zu bewegen, einen von ihm unterschiedenen Gegenstand, der die Ursache der Bewegung ist. Was lebt, kann sich selbst bewegen. Ich denke, dass diese Phänomenbeschreibung erst einmal relativ unproblematisch ist.

Aber das, was lebt, hat auch mit dem, was nicht lebendig ist, etwas gemeinsam. Beide Arten von Dingen verfügen über einen materiellen Körper. Und diese Tatsache provoziert die Frage, um was für eine Art von Gegenstand es sich denn bei der Seele handelt, wie die Seele zu konzipieren ist, wenn sie den Körper belebt und das bedeutet: In eine Art von Interaktion mit dem Körper treten kann. Wir müssen also, wenn wir etwas über die Seele sagen wollen, nicht nur sagen, was für eine Art von Gegenstand die Seele ist, sondern die Art und Weise, wie wir die Seele verstehen, muss auch deutlich machen, wie die Seele auf den Körper einwirken kann, damit sie die Art von Gegenstand ist, die in der Lage ist, den Körper zu beleben.

Ich möchte Sie gleich auf eine erste Schwierigkeit hinweisen. Wer den Begriff der Seele so einführt, der könnte der Auffassung sein: Was es gibt, was existiert, ist ein materieller Körper. Dieser kann entweder beseelt sein - dann handelt es sich um ein Lebewesen - oder er kann unbeseelt sein - dann wäre es ein Toter. Und dann könnte man meinen, unsere Ontologie setzt erstens unbeseelte Körper voraus und zweitens Seelen, die die unbeseelten Körper beleben können oder nicht. So etwas wäre eine dualistische Theorie. Aristoteles sieht die Sache aber anders: Was wirklich existiert in unserer Welt, sind Lebewesen und Leichen, aber nicht materielle Körper ohne und mit Seele.

Aristoteles wendet sich aber nicht nur gegen den Dualismus - das wird später noch deutlicher werden -, sondern auch gegen Theorien, die die Seele selbst materialistisch verstehen. Dass etwas, was selbst materiell ist, auf etwas anderes, was ebenfalls materiell ist, einwirken kann und es bewegen kann, ist offensichtlich. Dass etwas, was nicht materiell ist, auf etwas, das materiell ist, einwirken kann, ist demgegenüber viel schwieriger zu verstehen. Einer der Grundprobleme des Dualismus - von Platon bis heute - ist es, eine Antwort auf die Frage zu geben, wie denn die Seele oder das Bewusstsein, das nicht materiell ist, überhaupt auf Materie einwirken kann. Wie sollen wir uns das genauer vorstellen? Wenn die Seele und der Körper in zwei ganz unterschiedliche Kategorien gehören, was verbindet beide dann so, dass die Seele auf den Körper einwirken kann? Ich hoffe zwar, Ihnen gezeigt zu haben, dass Platon nicht auf diese Art und Weise Dualist gewesen ist, weil er zwar einen metaphysischen Dualismus vertritt, die Seele aber nicht eindeutig zum Bereich der Ideen gehört, sondern zwischen Ideen und dem Bereich des Materiellen vermittelt. Aber *wie* diese Vermittlung aussehen kann, ist bei Platon tatsächlich unklar. Und die Tatsache, dass diese Vermittlung unklar ist, macht materielle Theorien der Seele attraktiv.

Ein Beispiel einer solchen materialistischen Sicht der Seele ist der Vorsokratiker Empedokles, mit dem sich Aristoteles in *De anima* auseinandersetzt. Empedokles kennt keine geistigen Entitäten, Entitäten, die nicht materieller Natur sind. Für ihn ist auch die Seele geistig, und wenn man verstehen will, wie die Seele wahrnimmt und erkennt, dann muss man verstehen, wie Materielles auf Materielles einwirkt.

Empedokles nimmt - wenn man es stark vereinfachen möchte - vier Grundkräfte in der Natur

an. Er spricht von Wurzeln, und diese vier Wurzeln entsprechen den vier Elementen Feuer, Wasser, Luft und Erde. Nicht nur alles in der Welt außerhalb von uns, sondern auch unsere Seele selbst besteht aus diesen vier Grundelementen. Weil die Seele aus denselben Grundelementen besteht wie die gesamte Wirklichkeit, kann die Seele auch alles erkennen - Sie haben denselben Gedanken ja schon im *Timaios* bei der Erschaffung der Weltseele kennengelernt, aber da war die Sache natürlich erheblich abstrakter. So heißt es im Fragment B 109: Gleiches wird durch Gleiches erkannt: Durch die Erde schauen wir Erde, durch Wasser Wasser, durch Luft Luft, durch Feuer Feuer, die Liebe durch die Liebe und Hass durch Hass. Der Verstand und die Denkkraft des Menschen befindet sich Empedokles zufolge im Blut, das in der Herzgegend fließt (vgl. B 107). Das Denken, aber auch die Emotionen des Menschen wie das Empfinden von Freude und Trauer, beruht nun auf einer passenden Kombination der vier verschiedenen Wurzeln. Je nachdem, wie der Körper sich ändert, ändern sich die Gedanken und das Bewusstsein des Menschen.

Empedokles versteht nun Denken als eine Art von Wahrnehmung, und Wahrnehmungen erklärt er materialistisch. In Platons *Timaios* finden wir eine sehr interessante materialistische Wahrnehmungstheorie, die sicherlich an Empedokles angelehnt ist. Die Augen selbst senden einen Sehstrahl aus kleinen Partikeln aus, und diese Partikel treffen auf die Objekte, die ihrerseits kleine Partikel aussenden. Die Wahrnehmung entsteht eben dadurch, dass diese Partikel aufeinanderprallen und miteinander interagieren. Weil - zumindest Empedokles zufolge - nun Denken und Wahrnehmung dasselbe sind, müssen wir auch das Denken so verstehen, dass das, was wir an den Objekten denken, materieller Natur ist.

Ich möchte Ihnen hier nur zeigen, dass es tatsächlich materialistische Theorien der Seele gegeben hat, die mehr oder weniger detailliert ausgearbeitet worden sind. Über den Materialismus werde ich im Folgenden nichts mehr sagen.

Wenn Sie kurz und bündig wissen wollen, was die Seele für Aristoteles ist: Die Seele ist die erste vollendete Wirklichkeit (*entelecheia*) eines natürlichen organischen Körpers (412b5f.). Wenn wir diese Definition verstanden haben, dann haben wir verstanden, wie Aristoteles von der Seele denkt. Aber bis dahin ist noch ein weiter Weg zurückzulegen.

Zunächst: Das Verhältnis von Seele und Körper ist kein einzigartiges Verhältnis, das es in dieser Art und Weise sonst nicht gibt, sondern ein bestimmter Fall eines Verhältnisses zwischen dem, was er *eidos* und *hylē* nennt. Die Übersetzung von *eidos* ist Form, die von *hylē* ist manchmal Materie, manchmal Stoff. Ich werde im Folgenden von Materie sprechen. Es wäre aber falsch - um das gleich zu sagen - zu meinen, der Stoff oder die Materie (also die *hylē*) sei in allen Fällen das Material, aus dem etwas besteht. Dazu später mehr.

Der Punkt ist folgender: Alles, was es überhaupt gibt - mit der Ausnahme Gottes allerdings - können wir nur dann verstehen, wenn wir es als zusammengesetzt aus Form und Materie verstehen. Form und Materie sind schlechterdings die Grundbegriffe für Aristoteles, um die gesamte Wirklichkeit zu verstehen. Man nennt diese Auffassung in der Forschung oft *Hylemorphismus*, wobei man dabei merkwürdigerweise sich nicht am Wort *eidos*, sondern am Wort *morphē*, das übersetzt eher ‚Gestalt‘ als ‚Form‘ bedeutet, orientiert, das Aristoteles zwar auch für die Form gebrauchen kann, aber tatsächlich nur selten gebraucht. Deswegen müssen wir, wenn wir die Seele und das Verhältnis der Seele zum Körper verstehen wollen, verstehen, was Form und Materie sind. Form und Materie sind nun ihrerseits wiederum zwei von vier Prinzipien, die Aristoteles angenommen hat: Form, Materie, Bewegungsursache und Ziele. Wir müssen uns zunächst also den vier Prinzipien zuwenden.

Worum geht es bei diesen vier Prinzipien? Wenn wir mit Aristoteles das Projekt der Philosophie verstehen wollen als den Versuch, zu einem vollständigen Verständnis unserer Wirklichkeit zu kommen, dann müssen wir fragen, wie ein derartiges vollständiges Verständnis überhaupt möglich sein soll. Es ist jedenfalls nicht dadurch möglich, dass wir jedes Einzelding in unserer Wirklichkeit kennen. Vollständigkeit kann nicht heißen, dass man gleichsam additiv alle Gegenstände kennt. Aber ein umfassendes, allgemeines Wissen ist Aristoteles zufolge dadurch möglich, dass wir ein Wissen um letzten Prinzipien in dem Sinne haben, dass wir die letzten Prinzipien, von denen her sich alles verstehen lässt, kennen. Wenn wir die letzten Prinzipien kennen, dann wissen wir, warum die Dinge sich so verhalten, wie sie sich verhalten. Wenn wir diese ersten Prinzipien kennen, dann haben wir die Wirklichkeit verstanden.

Nun spricht man normalerweise nicht davon, dass Aristoteles vier Prinzipien angenommen hat. Man übersetzt den entsprechenden griechischen Terminus eher mit ‚Ursache‘ und spricht dann von vier Ursachen: Einer Form-, einer Stoff-, einer Bewegungs- und einer Zielursache. Von Ursachen zu sprechen ist aber missverständlich. Ich ziehe es vor, von den vier Prinzipien des Verstehens zu sprechen, auch wenn das zunächst etwas blumig klingen mag. Lassen Sie mich in einer Annäherung versuchen Ihnen zu erklären, worum es dabei geht.

Wenn wir Dinge vollständig verstehen wollen, dann genügt es oft nicht, nur eine Sache von ihnen zu wissen, sondern wir müssen mehrere Dinge von ihnen wissen und verstehen. Stellen Sie sich vor, ich fahre nach dieser Vorlesung nach Hause, setze mich gemütlich in meinen Sessel und höre Musik. Nun können Sie fragen, warum ich Musik höre. Ich könnte beispielsweise antworten: „Weil ich völlig k.o. bin“. Ich könnte aber auch antworten: „Weil ich mich entspannen will“. Beide Antworten sind möglich und richtig, aber beide Antworten sind kategorial verschieden voneinander, obwohl sie sich ähnlich anhören mögen. Im ersten Fall beantworte ich die Frage mit dem Hinweis auf meine angespannte innere Verfassung, die mich dazu bewegt hat, Musik zu hören. Im zweiten Fall antworte ich mit dem Hinweis auf ein Ziel, das ich durch das Musikhören erreichen will. Aristoteles ist der Auffassung, dass hier ganz verschiedene Typen oder Prinzipien des Begründens zum Tragen kommen. Im ersten Fall wird mit der Bewegungsursache geantwortet - was bewegt mich dazu, so zu handeln; im zweiten Fall antworte ich mit der Zielursache - was ist das Ziel meiner Handlung, was will ich mit ihr erreichen? Nun ist diese Unterscheidung im Fall des Musikhörens sicherlich etwas kompliziert, aber schauen wir uns ein anderes Beispiel an, dieses Ding hier (i.e. ein Stuhl). Sie können einmal nach der Ursache der Bewegung fragen, d.h. danach fragen, wie es denn überhaupt dazu kam, dass es überhaupt diesen Stuhl gibt. Eine Antwort auf die Frage würde damit gegeben, dass man sagt, wer diesen Stuhl hergestellt hat. Eine völlig andere Sache ist es aber zu fragen, was für ein Ziel derjenige, der dieses Ding hergestellt hat, mit der Herstellung verbunden hat. Das Ziel eines hergestellten Gegenstandes ist oft seine Funktion. Der Stuhl hat das Ziel, zum Sitzen dazusein.

So viel zunächst zu den beiden Prinzipien Bewegung und Ziel. Neben der Bewegungs- und Zielursache kennt Aristoteles aber noch zwei weitere Prinzipien, um die es besonders geht, wenn wir über die Seele nachdenken. Das erste Prinzip ist relativ unkompliziert. Es ist die Materie oder der Stoff. In diesem Fall gibt das Prinzip das Material an, aus dem der Stuhl ist. Die Materie des Stuhles ist beispielsweise das Holz. Das andere Prinzip ist die Form. Die Form ist nun nicht der äußere Umriß oder die Gestalt, die etwas hat. Die Angabe der Form ist die richtige Antwort auf die Frage: „Was ist das?“ Die Form dieses Gegenstandes hier wäre das Stuhlsein. Uns mag es zunächst so scheinen, als sei das eine völlig triviale Antwort, aber sie ist es nicht. Wir haben erst dann verstanden, was das hier ist,

wenn wir wissen, dass es ein Stuhl ist. Natürlich ist das Stuhlsein in keiner Weise irgendwie eine Ursache in unserem Sinn von Ursache. Hier kann Ihnen vielleicht besonders deutlich werden, wie misslich es ist, von 4 Ursachen zu sprechen. Wir gebrauchen den Begriff der Ursache so, dass von einer Ursache irgendeine Wirkung ausgeht. Die Bewegungsursache kann in dem Sinne eine wirkliche Ursache sein, denn der Schreiner als Bewegungsursache dieses Stuhls oder der Maler als Bewegungsursache dieses Bildes hat eine Wirkung auf das Holz oder die Leinwand ausgeübt. Wir werden gleich sehen, dass das aber noch komplizierter ist. Aber die Form, das Stuhlsein oder das Bildsein kann natürlich nie und nimmer wirken. Insofern ist es misslich, von einer Formursache zu sprechen. Es ist aber dennoch notwendig, wenn wir vollständig verstehen wollen, was das hier ist, dass wir verstehen, dass es ein Stuhl oder ein Bild ist. Deswegen geht es bei der Frage nach Ursachen und Prinzipien eher um Prinzipien oder um Arten des Verstehens. Es gibt verschiedene Arten und Weisen, etwas zu verstehen, und diese Verschiedenheit drückt sich eben in den vier Prinzipien der Erklärung oder den Prinzipien des Verstehens aus.

Um die Seele und um das Verhältnis zwischen Seele und Körper zu verstehen, kommt es nun darauf an, das Verhältnis von Form und Materie zu verstehen, denn die Seele ist die Form eines materiellen Körpers. Nun ist es so, dass wir in zunehmenden Abstraktions- und Komplexitätsgraden von den vier Ursachen oder Prinzipien sprechen können, und das muss ich Ihnen in einer Art Exkurs erläutern.

Fangen wir noch einmal bei Platon an. Ich habe in der Vorlesung ja immer wieder darauf aufmerksam gemacht, wie aus der Sokratischen Frage nach der Bedeutung eines Wertwortes die Annahme von einer Idee von etwas entsteht, und wie daraus dann die Frage entsteht, um was für Arten von Gegenständen es sich denn bei Ideen handelt. Das führte zur Charakterisierung von Ideen, die ewig, unveränderlich, nur mit dem Denken zu erfassen usw. sind. Ich habe Sie ganz zu Beginn der Vorlesungsreihe auch darauf hingewiesen, wie missverständlich es ist, bei Platon von *Ideen*, bei Aristoteles aber von *Formen* zu sprechen. Der Sache nach setzt Aristoteles das, was Platon mit den Ideen meint, mit seiner Untersuchung und Konzeption der Formen fort. Terminologisch gebraucht Aristoteles dabei oft - nicht immer - dieselben Ausdrücke wie Platon. Er spricht vom *eidōs* einer Sache, darauf habe ich schon aufmerksam gemacht.

Die Frage nach dem *eidōs*, der Aristotelischen Form, entspricht sprachlich die Frage nach der Definition. Sie sehen hier die Kontinuität bis zu Sokrates. Ein Standardbeispiel von Aristoteles ist eine Kugel aus Erz. Sie fragen: „Was ist das?“ und erhalten als Antwort darauf „Das ist eine Kugel“. Platons Analyse der Antwort wäre nun, dass das Wort ‚Kugel‘ in „Das ist eine Kugel“ die Idee der Kugel bezeichnet. Die konkrete Kugel aus Erz ist eigentlich keine Kugel, weil sie nicht die Charakteristika aufweist, die eine Kugel aufweisen muss: Vollkommen rund zu sein ist keinem Gegenstand in unserer wahrnehmbaren Welt möglich. Deswegen ist die Kugel nur deswegen Kugel, weil sie Anteil hat an der Idee der Kugel, und diese Idee ist nicht sinnlich, sondern nur mit dem Denken zu erfassen.

In einer Dumme-Version für Aristotelesanfänger sagt Aristoteles selbst auch an vielen Stellen in seinem Werk: Eine Kugel aus Erz hat eine Form und eine Materie. Die Form ist das Kugelsein, die Materie ist das Erz. Die Form - da unterscheidet er sich von Platon - gibt es aber nicht außerhalb der konkreten Kugel. Es gibt Kugeln nur, insofern es materielle Kugeln gibt. Jenseits der konkreten Kugel gibt es keine Kugel-an-sich oder eine Idee der Kugel. Die Bewegungsursache der Kugel aus Erz wäre derjenige, der die Kugel gießt, die Zielursache wäre, dass die Kugel z.B. zum antiken Kegelspiel verwendet werden kann.

Die Sache wird nun in einem ersten Schritt komplizierter, wenn wir uns Texte anschauen, in denen vom Hausbau die Rede ist. Stellen Sie sich vor, ein Haus ist gebaut. Wir wären nun gewillt anzunehmen, dass die Form das Haussein ist, die Materie die konkreten Ziegelsteine, Fenster usw., die Bewegungsursache die Handwerker, die das Haus bauen und die Zielursache der Schutz vor Kälte und schlechtem Wetter usw. Im Kontext des Hauses betont Aristoteles immer wieder zwei Dinge: Erstens ist die Bewegungsursache nicht die Maurer und Handwerker, sondern der Plan des Hauses in der Seele des Architekten. Es ist die geistige Vorstellung des Architekten von dem Haus, die die Bewegungsursache für das konkrete Haus ist. Dieser Plan ist nicht lediglich eine Art bildlicher Vorstellung davon, wie das Haus äußerlich ausschauen soll, sondern setzt ein detailliertes Wissen darum, wie man Häuser bauen muss, voraus. Die Maurer und Handwerker sind demgegenüber nur sekundär. Zweitens ist das Haus überhaupt erst dann das Haus, das es sein soll, wenn das Haus vollendet ist und solange es vollendet ist. Wenn wir den Rohbau sehen und nach der Formursache mit „Was ist das?“ fragen, dann bekommen wir nicht die Antwort „Das ist ein Haus.“ Die Form selbst ist noch nicht vorhanden. Sie, das sagt Aristoteles immer wieder, entsteht plötzlich, und zwar dann, wenn das Haus ganz dem geistigen Plan des Architekten entspricht.

Damit kommt noch etwas drittes hinzu. Wenn wir unter dem *eidōs* die äußere Gestalt, die äußere Form eines Hauses verstehen, dann könnte man denken, das *eidōs* eines richtigen Hauses und das *eidōs* eines Hauses, das nicht aus Ziegelsteinen, sondern nur aus Pappmaché besteht, ist dasselbe. Ein besseres Beispiel wäre vielleicht, wenn man von Ihnen eine Statur anfertigt, die genau Ihre äußere Form hat. Beide Dinge haben aber eine völlig andere Form. Die Form ist nicht die äußere Erscheinung, sondern bezeichnet die oft komplexe innere Struktur.

In einem weiteren Schritt der Komplikation kommen nun Lebewesen ins Spiel. Ich übergehe hier Pflanzen und Tiere und komme direkt zum Menschen. Auch beim Menschen entsteht die Form plötzlich, nämlich dann, wenn der Mensch das ist, was er werden soll. Die Vorstellung ist folgende: Wenn Sie hier an der Hochschule als junger Student oder junge Studentin eingeschrieben sind, wenn Sie sich also noch in der Ausbildung befinden, dann ist noch nicht wirklich klar, was später einmal aus ihnen werden soll. Das kann ja auch eine ausgesprochen quälende Frage sein. Sie studieren vielleicht noch ein anderes Fach, quälen sich mit Entscheidungen herum, leben vielleicht in einer komplexen Beziehung - kurz: Was aus Ihnen mal wird, ist noch nicht sichtbar. Sie entwickeln sich zu dem hin, der Sie einmal sein werden. Und irgendwann haben Sie sich so weit entwickelt, dass Sie - hoffentlich - sagen können: Ja, das bin ich. Ich lebe so, dass ich das Leben kann, was in mir angelegt ist. Bei Lebewesen ist deswegen die Formursache identisch mit der Zielursache. Ein Mensch hat die Form erreicht, wenn er das Ziel erreicht hat.

Beim Menschen kommt noch etwas anderes dazu, etwas, worin sich Aristoteles grundlegend von Platon unterscheidet: Formen sind in Bezug auf den Menschen individuell. Sie können zwar eine philosophische Untersuchung über das Menschsein generell anstellen, aber es gibt das Menschsein nicht so, wie es eben die vielen konkreten Menschen gibt. Das bedeutet nicht, dass sich über konkrete Menschen nachzudenken, der philosophischen Reflexion, die ja auf das Allgemeine geht, entzieht: Was wir brauchen, ist eine allgemeine Theorie über Individuelles. Insofern ist die Formulierung, die im Mittelalter geprägt worden ist um den Unterschied zwischen Platon und Aristoteles zu bezeichnen, nicht richtig: *universalia in re* für Aristoteles, *universalia ante rem* für Platon. Die Pointe ist vielmehr, dass es nicht Universalien, sondern Individuen sind, die in der Sache sind.

Wir wissen immer noch nicht genug über Formen um zu verstehen, wie Form und Materie bei

dem Menschen miteinander zusammenhängen. Dazu müssen wir einen weiteren Schritt in die Aristotelische Metaphysik hineintun und ein Begriffspaar einführen, das das Begriffspaar Form und Materie vertieft: Das Begriffspaar Wirklichkeit und Möglichkeit. Die Form ist die Wirklichkeit einer Sache, die Materie die Möglichkeit einer Sache. Das muss ich näher erläutern.

Die Begriffe Wirklichkeit und Möglichkeit werden in einem bestimmten Kontext eingeführt, dem Kontext der Veränderung eines Gegenstandes. Dabei ist die Veränderung eines Gegenstandes nun nicht nur irgendeine unbedeutende Sache, die Gegenstände eben so machen, sondern etwas, das sämtliche wahrnehmbaren Gegenstände ihrem Wesen nach charakterisiert. Es ist das, was einen wahrnehmbaren Gegenstand ontologisch auszeichnet: Er ist der Veränderung unterworfen. Veränderung zu verstehen bedeutet also etwas zu verstehen, das wesentlich allen Dingen der wahrnehmbaren Welt zukommt. Deswegen hat die Analyse der Veränderung einen so zentralen Platz in der Aristotelischen Metaphysik (wobei er an Platon anknüpft, denn auch für ihn zeichnen sich ja die wahrnehmbaren Gegenstände im Unterschied zu den Ideen dadurch aus, dass sie veränderbar sind).

Schauen wir uns zunächst ein einfaches Beispiel an, das Beispiel der Veränderung einer Farbe. Denken Sie z.B. an die Wände hier in der Aula: Sie sind jetzt blau und könnten rot gestrichen werden. Aristoteles sieht das nun so: Die Wand ist der Wirklichkeit nach blau, der Möglichkeit nach alle anderen Farben. Veränderung ist nun, wenn etwas, das der Wirklichkeit nach nicht F und der Möglichkeit nach F ist, von nicht F zu F übergeht.

Dieses Beispiel sollte Ihnen einen ersten Zugang zum Begriffspaar Wirklichkeit und Möglichkeit ermöglichen. Die Veränderung, die wir an diesem Beispiel betrachtet haben, ist eine Veränderung der Eigenschaften eines Gegenstandes, nicht des Gegenstandes selbst. Beachten Sie, dass in der Analyse *der Gegenstand selbst* das Stoffprinzip ist. Nicht das Material des Gegenstandes, sondern der Gegenstand selbst ist der Möglichkeit nach alle anderen Farben.

In Bezug auf den Gegenstand selbst ist es komplizierter als bei den Eigenschaften eines Gegenstandes, und hier spielen die Begriffe des Werdens und Vergehens eine entscheidende Rolle: Ein Gegenstand (i) entsteht oder wird, (ii) er ist das, was er ist, und (iii) er vergeht wieder. Im Beispiel der Kugel aus Erz: (i) Das Erz wird in einem Prozess zu einer Kugel geformt. Der Gegenstand selbst, die Kugel entsteht. Es wäre aber falsch zu sagen, dass die Form entsteht, denn die Form entsteht nicht. Sie ist in dem Moment da, in dem die Kugel vollendet ist.

Sie sehen hier noch einmal sehr schön, dass der Begriff der Form nicht einfach gebraucht wird, um die Form zu beschreiben, die etwas gerade mehr oder weniger zufällig hat. Man könnte zwar annehmen, dass für Aristoteles jeder Gegenstand aus Form und Materie besteht - und dementsprechend hätte dann auch ein Klumpen Erz eine Form, nämlich die Form, die der Klumpen besitzt. Und dann könnte man denken, dass sich die Form langsam aber sicher verändert, vom Klumpen hin eben zur Kugel. Aber so denkt Aristoteles nicht. *Die Form* unterliegt nie einem Prozess des Werdens. *Der Gegenstand* unterliegt dem Prozess des Werdens.

Wie sieht das nun in Bezug auf Lebewesen, und wieder in besondere in Bezug auf den Menschen aus? Die Form des Lebewesens ist seine Seele, die Materie sein Körper. Aber auch dann, wenn das Lebewesen durch die Seele die ganze Zeit lebendig ist, ist die Seele als Form des Körpers nicht einfach nur Prinzip des Lebens, sondern bezeichnet eben auch das, was der Mensch seinem Wesen nach ist, denn die Frage nach dem Wesen entspricht auf der ontologischen Ebene ja der Frage nach der Definition. Und das Wesen eines Menschen ist die Seele, aber nicht einfach nur als Prinzip des Lebens, sondern als das, was das bezeichnet, als was der individuelle Mensch gedacht ist.

Hier muss ich vielleicht noch etwas weiter erklären. Für Platon sind Ideen - also das, was bei Aristoteles dann Formen genannt werden - individuelle, aber abstrakte Entitäten. Sie sind individuell, weil der Name einer Idee, z.B. die Idee des Schönen oder die Idee des Guten, keinen Gattungsbegriff oder Artbegriff bezeichnet, sondern ein Einzelding bezeichnet. Dieses Einzelding ist aber kein konkretes Einzelding, das man sehen und anfassen könnte, sondern ein abstraktes Einzelding, was man nur durch das Denken erfassen kann. Bei Aristoteles ist die Sache komplizierter. Es gibt Formen, die Artbegriffe bezeichnen. Zumindest nehmen das viele Autoren an. Es gibt aber auch Formen, die Individuen bezeichnen, und zu solchen Individuen gehören menschliche Seelen. Es gibt also nicht die Form des Menschen allgemein als Art- oder Gattungsbegriff, sondern nur die Form von Maximilian Heine-Geldern oder die Form von Anton Röhr, um nun nur einmal die beiden Studierendenvertreter zu nennen. Und die Seele von Max oder Anton bezeichnet nun das, was Max oder Anton einmal sein werden, wenn sie das geworden sind, was sie sein sollen.

Sie können nun völlig zu Recht fragen, wie denn die Seele als Form des Menschen, wenn sie plötzlich da ist, wenn der Mensch zu dem geworden ist, der er sein soll, bereits als Seele im Menschen vorhanden sein kann, bevor sie offenbar plötzlich Realität ist. Max und Anton sind ja schon beseelt, obwohl sie noch nicht zu dem geworden sind, der sie sein werden. Aristoteles hat auf diese Problem folgende Lösung: Die Form kann sowohl der Möglichkeit nach als auch der Wirklichkeit nach existieren. Sie existiert in der befruchteten Eizelle der Möglichkeit nach und treibt als Prinzip des organischen Stoffs den Menschen dazu, sich zu entfalten. Nur so gelingt es Aristoteles, auf der einen Seite die Seele als Form eines Lebewesens zu bestimmen, selbst dann, wenn sie noch nicht ihr Ziel erreicht haben. Es ist die Form der Möglichkeit nach, die den Menschen zu seinem Ziel hintreibt. Diese Seele existiert als Form der Wirklichkeit nach allerdings erst dann, wenn der Mensch zu dem geworden ist, als der er angelegt ist. Da Formen nicht entstehen oder vergehen, sondern plötzlich auftreten, wenn ein Gegenstand oder ein Mensch das Ziel erreicht hat, hat der Mensch die Form und damit in diesem Fall die Seele strenggenommen nicht, solange er das Ziel nicht erreicht hat.

Dieser Punkt ist für die Frage nach der ontologischen Realität der Dinge, die der Möglichkeit nach existieren, ausgesprochen spannend. Wir sind ja gewillt anzunehmen, dass den Dingen, die nur möglich, aber nicht wirklich sind, noch keine eigene Realität zukommt. Dass nur das real ist, was wirklich ist. Aristoteles sieht die Realität anders: Was real ist, ist das, was möglich ist und was wirklich ist. Die Möglichkeit ist keine Vorstufe zum Realen selbst.

Wir haben nun einige Aspekte beisammen, um Aristoteles' schwierige Definition von der Seele als „erste vollendete Wirklichkeit (*entelecheia*) eines natürlichen organischen Körpers“ zu verstehen. Dass der Körper organisch ist, bedeutet nicht, dass er Organe haben muss, sondern dass er biologischer Natur ist, etwa in Abgrenzung zu Steinen, die auch natürliche, aber eben anorganische Körper sind. Ein natürlicher organischer Körper ist nun der Möglichkeit nach ein Lebewesen. Er wird dadurch der Wirklichkeit nach ein Lebewesen, dass er durch eine Seele belebt wird. Die Seele als Form ist, das haben wir schon bedacht, das Prinzip der Wirklichkeit, der Körper das der Möglichkeit. Nun spricht Aristoteles nicht einfach von der Wirklichkeit (das wäre griechisch *energeia*), sondern von der vollendeten Wirklichkeit (*entelecheia*) der Seele. Das Wort *entelecheia*, das Aristoteles als Kunstwort geschaffen hat, ist zusammengesetzt aus *en-* (in), *telos* (Ziel) und *echein* (haben), also „in sich das Ziel haben“. Das bedeutet, dass bei Lebewesen das Ziel in der Form selbst gegeben ist. Darüber haben wir nachgedacht. Dass Aristoteles etwas umständlich hinzufügt, die Seele sei die *erste* Wirklichkeit eines natürlichen organischen Körpers bedeutet, dass das Lebewesen auch dann lebendig ist, wenn es schläft und keine

weiteren Tätigkeiten ausübt. Wenn Sie sich noch einmal an die Unterscheidungen in der letzten Stunde erinnern: Die erste Wirklichkeit ist die Potentialität des Wissens, die zweite die Aktualisierung dieses Wissens. Der Potentialität des Wissens entspricht nun das Beseeltsein des Lebewesens.

Wenn die Seele und mit ihr alles psychische das Lebendigsein des Körpers beschreibt, dann bedeutet das auch, dass alle mentalen Prozesse eine körperliche Auswirkung haben, ohne dabei mit den körperlichen Prozessen identifizierbar zu sein. Hier liegt genau der Grund dafür, warum Aristoteles weder ein Materialist noch ein Dualist ist: Er ist kein Materialist, weil die Tatsache, dass Materie lebendig ist, nicht eine materielle Eigenschaft selbst ist. Das, was als Seele den Körper lebendig macht und organisiert, ist selbst nicht materieller Natur. Das gilt eben auch dann, wenn es keine Veränderung der Seele ohne eine Veränderung des Körpers geben kann. Zweitens ist die Seele aber nicht vom Körper ablösbar. Seele und Körper sind nicht zwei verschiedene Entitäten, sondern zwei Aspekte einer einzigen Entität, nämlich des Lebewesens. Denken Sie noch einmal an die Kugel aus Erz. Auch bei ihr kann man nicht sagen, dass sie aus zwei real existierenden Objekten zusammengesetzt ist, aus der Kugelform und dem Material, dem Erz. Es handelt sich bei der Kugel aus Erz vielmehr um ein einziges Objekt, nämlich der konkreten Kugel. Diese Kugel kann man unter zwei Aspekten betrachten: Dem Aspekt der Form und dem Aspekt des Materials. Aber Form und Material sind nicht ihrerseits zwei unterschiedliche Objekte. Ihnen kommt keine voneinander unabhängige Existenz zu. Dasselbe gilt nun von der Seele und dem natürlichen organischen Körper: Es sind zwei Aspekte eines einzigen Objekts, der konkreten Lebewesens. Weil beide Aspekte nicht aufeinander reduzierbar sind, ist die Position, die Aristoteles vertritt, kein Materialismus. Aristoteles schreibt ausdrücklich, dass die Frage, ob Seele und Körper miteinander identisch seien ebenso unsinnig sei wie die Frage, ob Wachs und seine Form miteinander identisch seien. Andererseits vertritt Aristoteles aber auch kein Dualismus, weil Seele und Körper nur Aspekte sind und die Seele keine eigene Entität ist.

Die Folge davon ist in gewisser Hinsicht dramatisch: Eine Unsterblichkeit der Seele kann es eigentlich nicht geben. Wenn die Seele nichts ist, das eigenständig ist und eine eigene Entität ist, dann kann sie natürlich den Tod des Lebewesens nicht überdauern. Nun gibt es aber einzelne Sätze im Werk von Aristoteles - aber es sind wirklich nur zwei, drei Bemerkungen, die über seine Werke verstreut sind -, die man so lesen kann, als ob er die Unsterblichkeit der Seele, zumindest der Vernunft, annimmt. Eine Passage findet sich beispielsweise im zwölften Buch der *Metaphysik*: „Dasjenige nun, was bewegende Ursachen sind, besteht schon vorweg. Dasjenige aber, was als Begriff (*logos*) Ursache ist, besteht zugleich. Denn dann, wenn der Mensch gesund ist, ist auch die Gesundheit vorhanden, und die Gestalt der ehernen Kugel und die ehernen Kugel selbst bestehen zugleich. Ob aber auch nachher etwas <d.h. die Form> noch verbleibt, das ist zu untersuchen. In manchen Fällen steht dem nämlich nichts im Wege; z. B. ist die Seele vielleicht von dieser Beschaffenheit, nicht die gesamte, sondern die Vernunft; denn dass die ganze Seele verbleibt, ist wahrscheinlich unmöglich“

Aristoteles untersucht in dieser Passage im dritten Kapitel des zwölften Buches, welche der Ursachen von einer Sache schon vor der Sache vorhanden sein müssen. Die Bewegungsursache, so beginnt der Text, muss natürlich schon vorher vorhanden sein. Mit dem, was als Begriff Ursache ist, ist die Formursache gemeint. Sie besteht nicht vorher und nicht nachher. Es gibt keine Gesundheit an sich, wie Platon angenommen hat, an der dann die Menschen, die gerade gesund sind, teilhaben. Gesundheit als Form gibt es dann, wenn es gesunde Menschen gibt, genauso wie es die Kugel als Form

(nicht als Gegenstand) dann gibt, wenn es reale Kugeln gibt. Nachdem er also zunächst untersucht hat, welche der vier Ursachen *vor* dem Gegenstand, dessen Ursache sie ist, existieren muss, dann welche der Ursache zeitgleich mit dem Gegenstand existiert, stellt er nun die Frage, ob die Form in einigen Fällen vielleicht auch nach dem Gegenstand, dessen Form sie ist, noch existiert. Und hier kommt eben eine der schwer zu interpretierenden Aussagen: Vielleicht ist die Seele von dieser Beschaffenheit, aber nicht die ganze Seele, sondern die Vernunft.

Es wäre jetzt natürlich spannend, eigens auf die Vernunft einzugehen. Aber die Zeit reicht dafür leider nicht mehr und ich möchte diese Frage auch offenlassen. Ein Wort allerdings noch zur heutigen christlichen Debatte über die Unsterblichkeit. Nachdem sich über Jahrhunderte die christliche Philosophie an Platons *Phaidon* orientiert hat und nicht zuletzt wegen der Unsterblichkeit der Seele für einen Dualismus plädiert hat, wendet sich in den letzten Jahren die Diskussion. Auf einem Kongress vor zwei Jahren etwa wurde Uwe Meixner, die für einen Dualismus argumentierte, zu seinem eigenen Erstaunen ziemlich hart von christlichen, vor allem katholischen Philosophen angegriffen. Diese Philosophen wiederum machen sich für einen aristotelischen Seelenbegriff stark und wollen endlich Platon überwinden. So ist beispielsweise der jetzige Vertreter der Guardini-Lehrstuhls in Berlin, Prof. Runggaldier SJ, ein vehementer Vertreter des Aristotelismus. Wie aber innerhalb eines Aristotelischen Begriffssystems die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele expliziert werden kann, ist völlig offen.

5 Plotin

Wenn wir uns zum Abschluss der Vorlesungsreihe ‚Über die Seele‘ nun Plotin zuwenden, dann machen wir einen Zeitsprung von ungefähr 600 Jahren, die zwischen Platon und Plotin liegen - Plotin lebte von 205 bis 270 n. Chr. In diesen 600 Jahren ist philosophisch ausgesprochen viel passiert, und wenn wir Plotin angemessen interpretieren wollten, dann müssten wir eigentlich zunächst versuchen, die verschiedenen philosophischen Schulrichtungen, die ihm bekannt gewesen sind und die diese 600 Jahre geprägt haben, aufzunehmen und über sie etwas zu sagen. Zunächst so viel: Plotin war Platoniker, d.h. er hat sich selbst als Interpret der Philosophie Platons verstanden. Nun hatte Plotin kein historisch-kritisches Interesse an Platon, wie es heutige Interpreten der Philosophie Platons vielleicht haben. Sein Verständnis von Platon war geprägt durch die Jahrhunderte, in denen sich verschiedene Philosophen und Philosophenschulen mit Platon auseinandergesetzt haben. Sein Platonbild steht in dieser Tradition, in der Tradition des Platonismus.

Plotin begann mit 27 Jahren Philosophie zu studieren, und zwar bei einem gewissen Ammonios Sakkas, der selbst auch Platoniker war. Über ihn hat Plotin Platon kennengelernt. Plotin blieb 11 Jahre bei ihm in der Schule. Ammonios Sakkas hat selbst nichts geschrieben, aber wir können annehmen, dass Plotins Philosophie und Interpretation Platons ausgesprochen von Sakkas beeinflusst gewesen ist. Mit Sakkas beginnt jedenfalls eine neue, lebendige Auseinandersetzung mit der Philosophie Platons.

Wobei ‚Auseinandersetzung‘ vielleicht nicht der richtige Begriff ist. Sakkas und ebenso dann auch Plotin verstehen sich ja als Platoniker, und das bedeutete damals, dass man der Überzeugung war, dass sich alles, was wirklich philosophisch wichtig und wahr ist, bereits bei Platon findet. Das Letzte, was Plotin sein wollte, war originell oder kreativ oder innovativ. Er sieht sich selbst als Ausleger, als Exeget, der Philosophie Platons. Er schreibt:

„Diese Lehren sind also nicht neu, nicht jetzt erst, sondern schon längst gesagt, wenn auch nicht klar und ausdrücklich, und unsere jetzigen Lehren stellen sich nur das als Auslegung (*exēgēsis*) jener alten, und die Tatsache, dass diese Lehren alt sind, erhärtet sie aus dem Zeugnis von Platons eigener Schrift“ [V.1 8.11-14],

Das Anliegen von Plotins Philosophie ist es, die philosophischen Probleme, die die Platonischen Dialoge aufwerfen, auf dem Hintergrund der Kritik, der Weiterentwicklung und auch auf dem Hintergrund alternativer Modelle zu lösen und so zu einem kohärenten Verständnis der Platonischen Philosophie zu kommen. Nehmen wir ein Beispiel, das uns schon beschäftigt hat, die Frage nach der Einheit der Seele angesichts der unterschiedlichen Seelenteile. Plotin kommentiert das wie folgt:

„Auch der göttliche Platon hat über die Seele vielfach in seinen Schriften ausführlich und meisterhaft gesprochen, von ihm dürfen wir hoffen, Klarheit zu erlangen. Was nun lehrt dieser Philosoph? Er lehrt, so stellt sich heraus, nicht überall das Gleiche. Seine wahre Absicht ist keineswegs ohne weiteres zu ersehen“ (IV.8. [6] 1).

Plotin hat auch eine eigene Auffassung darüber, warum Platon so schreibt:

„Wie das [i.e. das Wissen des intelligiblen Bereichs] aber zu verstehen sei, hat er uns zu erforschen und auszufinden überlassen, wenn wir denn unseres Namens (i.e. Platoniker) würdig sein sollen“

Wer also ein guter Platoniker sein möchte, der muss die Probleme lösen können, die Platons Dialoge

aufwerfen. Dabei ist für Plotin im Anschluss an die Tradition des Platonismus klar, dass Platons Philosophie systematisch ist. Von der Idee, Platon als Skeptiker zu verstehen, hält er gar nichts. Plotin versucht also ein philosophisches System zu entwickeln, das die sachlichen Probleme, die Platon aufwirft, löst, in der Annahme, dass dieses System nichts Neues ist, sondern genau das, was Platon selbst gedacht hat.

Dabei fällt nun aber eines auf: Plotin hat selbst keine eigene, geschlossene Systematik entwickelt. Es gibt nicht so etwas wie ein großes Werk von Plotin, in dem er systematisch seine Sicht der Dinge darlegt, also darlegt, was Platon eigentlich sagen wollte. Was es gibt sind 54 Traktate, in denen er zu Sachproblemen, die sich durch die Philosophie Platons stellen, Stellung nimmt und diese zu lösen versucht. Es ist ausgesprochen schwer, die 54 Traktate konsistent zu interpretieren, weil sich auch bei Plotin immer wieder Stellen finden, die sich einander widersprechen oder die zumindest den Eindruck erwecken, dass sie einander widersprechen. Es ist nicht immer klar, wie man dieses Problem lösen kann.

Wir verstehen Plotins Platoninterpretation nicht, wenn wir nicht einen anderen Philosophen zu Hilfe nehmen, nämlich Aristoteles. Mit Aristoteles beginnt die kritische Auseinandersetzung mit dem Werk Platons, das haben wir ja schon in der letzten Vorlesung über *De anima* immer wieder gesehen. Diese Auseinandersetzung zwischen Platon und Aristoteles verliert historisch allerdings ausgesprochen schnell an Bedeutung. Während die von Platon gegründete Akademie nach Platons Tod blüht und gedeiht und Platon von vielen geradezu als *der* Philosoph verehrt wird – wenn Plotin von dem ‚göttlichen‘ Platon spricht, dann ist das kein genuiner Ausdruck von Plotin, sondern auch hier übernimmt er eine Tradition, wie man von Platon gesprochen hat –, kommt Aristoteles diese Bewunderung nicht zu. Seine Schule, der Peripatos, verliert schnell an Bedeutung und damit verschwindet zunächst auch der Einfluss, den Aristoteles auf die Philosophen der Antike hätte haben könnte. Aristoteles hat zwar ebenso wie Platon einige philosophische Texte selbst herausgegeben – es sind ebenfalls Dialoge –, und diese Dialoge haben sich die Jahrhunderte nach seinem Tod erhalten, aber die eigentlich philosophisch bedeutsamen Schriften wie z.B. die *Nikomachische Ethik* oder die *Metaphysik* oder *De anima* waren nach Aristoteles Tod bis ins 1. Jh. v. Chr. hinein so gut wie unbekannt. Das ändert sich erst ab dem 1. Jh. v. Chr., als diese Werke des Aristoteles, wohl meistens überarbeitete Vorlesungsmanskripte, überhaupt erst einmal gefunden und dann auch von einem gewissen Andronikos von Rhodos herausgegeben werden. Mit Andronikos beginnt die Auseinandersetzung mit Aristoteles, und zwar in einer ganz speziellen literarischen Form, den Aristoteleskommentaren. Ab ungefähr 120 nach Chr. entstehen Kommentare, so z.B. der erste über die *Nikomachische Ethik* von einem gewissen Aspasios. Große Bedeutung hat Alexander von Aphrodisias, der ausgesprochen viele Schriften von Aristoteles kommentiert hat und dessen Werke vielleicht zwischen 180–220 n. Chr. entstanden sind. Wir können davon ausgehen, dass Plotin nicht nur die Werke von Aristoteles, sondern auch die Kommentare genau studiert hat und kannte.

Interessant dabei ist, dass es zwei sehr unterschiedliche Richtungen der Aristotelesinterpretation gegeben hat, die beide damit zusammenhängen, wie die damaligen Interpreten das Verhältnis von Platon zu Aristoteles gesehen haben. Es gab Philosophen, die den Unterschied zwischen Platon und Aristoteles besonders betonen und die der Auffassung waren, Aristoteles Argumente gegen Platon seien tatsächlich gute Argumente und man solle lieber Aristoteliker als Platoniker sein. Plotin gehört

nicht zu diesen Interpreten. Er ist der Auffassung, dass Aristoteles und Platon im Grunde dasselbe sagen und hat deswegen auch überhaupt keine Problem damit, Auffassungen von Aristoteles, in denen er Platon kritisiert, in Platons eigene Philosophie zu integrieren. Ein Beispiel dafür werden wir noch kennenlernen.

Die dritte philosophische Richtung, mit der sich Plotin immer wieder auseinandergesetzt hat, sind die Stoiker. Die Stoiker sind meistens seine klaren Gegner. Seine Kritik trifft dabei immer wieder ein Punkt, in dem die Stoiker klar von Platon und auch von Aristoteles abweichen: Die Stoiker waren in ihrer ontologischen Konzeption erklärte Materialisten. Dass es eine nicht-materielle Wirklichkeit gibt, die erklärt, warum unsere sinnlich erfahrbare Welt so ist, wie sie ist, lehnen die Stoiker vollkommen ab. Alles, was es gibt, ist materiell, auch die Seele. Das wird uns noch beschäftigen.

Plotin selbst lehrte in Rom. Zunächst scharte er nur eine kleine Zahl von Schülern um sich, die aber schnell anwuchs. Bedeutsam ist auch, dass er am kaiserlichen Hof ein geschätzter Ratgeber war. Das ist auch insofern erstaunlich, weil er alle Teilnahmen an religiösen Festen, Gottesdiensten und Kultfeiern streng ablehnte und das offenbar alles für esoterischen Unsinn hielt. Die Götter, so sagte er, müssten zu ihm kommen, nicht er zu ihnen. Gegen 268, also mit 63 Jahren, wurde Plotin schwer krank, und seine Krankheit zeigt ekelregende Symptome. Dazu kam, dass er sich nicht pflegte, weil er um seinen Körper kein Aufsehen machen wollte, und offenbar zunehmend eine harte olfaktorische Herausforderung für jeden Besucher darstellte, zumal er sie immer mit einem Kuss begrüßte. Das Ergebnis war jedenfalls, dass die Schüler sich von ihm zurückzogen. Zwei Jahre später starb er.

Mit Plotin sind wir, wie schon bei Platon, in der glücklichen Lage, alle Schriften zu haben, die er verfasst hat. Das zeigt sicher die große Bedeutung, die man Plotin beigemessen hat. Herausgeber der Schriften ist der Plotinschüler Porphyrios, der auch eine Biographie über Plotin geschrieben hat. In dieser Biographie erklärt er selbst die Art der Herausgabe der Schriften. Porphyrios teilt das Gesamtwerk Plotins in 54 Schriften ein. Das bedeutet aber nicht, dass Plotin tatsächlich 54 Schriften geschrieben hat. Es sind weniger, aber um auf die Zahl 54 zu kommen, teilt Porphyrios einfach einige Schriften auf, so dass aus einer Schrift beispielsweise vier Schriften werden. Warum ihm die 54 so wichtig sind, wird gleich deutlich werden.

Man kann die Schriften auf zweierlei Arten zählen. Zum einen gibt es bei Porphyrios eine chronologische Ordnung. Porphyrios unterscheidet (i) Frühe Schriften 1-21, die Plotin geschrieben hat, bevor Porphyrios nach Rom kam und Schüler von Plotin wurde. Es kommen dann (ii) die mittleren Schriften 22-45, die Plotin in den 6 Jahren geschrieben hat, in denen Porphyrios mit ihm zusammen war. Die (iii) späten Schriften haben in der Chronologie die Nummern 46-54. Plotin hatte seinen Schüler Porphyrios wegen Depressionen im Jahr 268 nach Sizilien geschickt, und diese Schriften hat Plotin nach Porphyrios Abreise nach Rom verfasst. Man kann sich fragen, was die Unterscheidung in drei Perioden soll, und Porphyrios gibt uns darauf auch eine Antwort. Die ersten 21 Schriften, die Plotin also verfasst hat, als er Porphyrios noch nicht kannte, sind an Gehalt weniger wichtig, sie haben auch noch nicht den richtigen Umfang; die in der Mittelperiode ausgegebenen Schriften zeigen die volle Höhe seiner Kraft, sie sind von höchster Vollkommenheit. Die letzten 9 – also als Porphyrios nicht mehr bei Plotin war, sind jedoch bei bereits nachlassender Kraft geschrieben. Man wird sicherlich nicht fehl gehen, wenn man die Unterscheidung in drei Schriftgruppen nicht ernst nimmt: Es sagt viel mehr darüber, wie wichtig Porphyrios sich selbst genommen hat, als darüber, wie Plotin seine Schriften ge-

sehen hat. Außerdem hat Plotin erst mit 48 überhaupt angefangen, Schriften zu verfassen, und in dieser relativ kurzen Zeitspanne drei Perioden anzunehmen, ist nicht sinnvoll. Die Schrift, mit der wir uns beschäftigen werden, ist jedenfalls die sechste Schrift im chronologischen Verzeichnis der Werke Plotins, und wir werden sehen, dass es diese Schrift, selbst wenn es eine ‚frühe‘ Schrift ist, durchaus in sich hat.

Nun aber zur Frage, warum es Porphyrios so wichtig war, ausgerechnet 54 Schriften Plotins voneinander zu unterscheiden. Nun: Porphyrios war jemand, dem die Symbolik von Zahlen und da insbesondere die 9 von Bedeutung war – etwas, das Plotin völlig fremd gewesen ist. Jedenfalls verteilte Porphyrios die 54 Schriften in sechs 9-er Gruppen, sogenannte Enneaden. Es gibt also sechs Enneaden mit jeweils neun Schriften oder Traktaten, wie man in der Forschung sagt. Von diesen sechs Enneaden sind fünf sachlich in Themen aufgeteilt, die sechste Enneade umfasst einfach eine Gruppe von Traktaten mit verschiedenen ontologischen Fragestellungen. Wir haben also:

1. Ethische Schriften
2. Über das Weltall
3. Über die Dinge in der Welt
4. Über die Seele
5. Über den Geist
6. Kein eigenes Thema - verschiedene ontologische Fragestellungen

Sie sehen, dass es in der vierten Enneade um die Seele geht. Die neun Traktate umfassen eigentlich sieben Schriften, weil die Traktate 3-5 in der Enneade ursprünglich eine einzige große Schrift über Schwierigkeiten, die mit der Seele verbunden sind, gewesen ist – Sie sehen hier ein Beispiel dafür, dass Plotin auf die Zahl 9 kommen wollte. Die Schrift, mit der wir uns beschäftigen wollen, ist das achte Traktat in der vierten Enneade. Lassen Sie mich dazu noch eine technische Angabe machen: Man zitiert Plotin normalerweise immer mit der Nummer des Traktats der Enneade, wobei die Enneade in lateinischen Zahlen geschrieben wird. Das achte Traktat der vierten Enneade ist also IV.8, das sechste Traktat der ersten Enneade wäre I.6 usw. Die chronologische Angabe wird in eckige Klammern gesetzt, in unserem Fall hätten wir also IV.8 [6]. Danach kommt die Kapitelangabe. Das Traktat hat 8 Kapitel, wenn Sie z.B. das vierte Kapitel meinen, dann hätten Sie IV.8 [6] 4 – und danach kommen dann die Zeilenangaben, also z.B. referieren Sie auf die Zeilen 20-24 im griechischen Text mit IV.8 [6] 4, 20-24. Es gibt eine Unsitte in der deutschen Forschungsliteratur, die einzelnen Kapitel noch einmal mit Paragraphen zu untergliedern und dann die Paragraphen zu zitieren, aber das wird nur gemacht, weil eine bekannte deutsche Übersetzung sich dazu entschlossen hat, in Paragraphen zu gliedern. Wir werden das nicht machen. Und überhaupt: Es gibt leider bis auf eine Ausnahme keine gute Übersetzung der Werke Plotins ins Deutsche. Wenn Sie über Plotin arbeiten wollen, müssen sie die englische Ausgabe von Armstrong nehmen, die in sieben Bänden zwischen 1966-1988 entstanden ist. Für den Traktat, der uns beschäftigen wird, gibt es eine Neuauflage mit einem Kommentar von Barrie Fleet, die nützlich ist (Parmenides-Publishing 2012). Wenn Sie Griechisch können, empfehle ich Ihnen natürlich den griechischen Text, aber ich warne Sie: Er ist ausgesprochen schwer. Das liegt daran, dass Plotin auf äußere Form überhaupt nichts gegeben hat. Eigentlich wollte er auch gar keine Schriften verfassen, und er hat es erst gemacht, als er von seinen Schülern dazu gedrängt worden ist. Dann hat er sich hingesetzt und die Schrift in einem runtergeschrieben – ohne auf Rechtschreibung, Grammatik

oder Syntax zu achten. Sie können sich vorstellen, dass das einige Probleme mit sich bringt.

Nun aber zum Thema! Das Traktat, das uns beschäftigen wird, trägt den Titel „Der Abstieg der Seele in den Körper“. Der Titel ist zwar, wie alle Titel der Traktate, nicht von Plotin sondern von den Herausgebern, aber er passt gut zum Inhalt dessen, was kommt. Er setzt eine Unterscheidung voraus, die Unterscheidung von Seele und Körper. Wenn Sie an Platons *Phaidon* denken, dann wissen Sie, dass die Seele, und zwar verstanden als Vernunft, nicht als dreiteilige Seele wie in der *Politeia*, im Tod des Menschen den Körper verlässt. Dieser Tod, das haben wir bedacht, ist eine Befreiung, denn die Seele kann sich endlich von dem Körper lösen. Nur: Warum ist sie überhaupt in einen Körper gekommen? Warum musste sie sich offenbar an einen Körper binden, um sich dann im Tod endgültig von ihm zu befreien? Ist dieser Abstieg in die Welt des Körpers, die Bindung an die Welt der Materie nicht eine tatsächliche Verschlechterung für die Seele? Und wenn ja, wie soll man diese Verschlechterung erklären?

Nun, es gab damals eine religiöse Strömung, die eine Erklärung dafür parat hatte: Der Abstieg ist wirklich eine Verschlechterung, weil die Materie selbst schlecht ist. Es ist ein Übel für die Seele, in einem Körper zu sein. Wer die materielle Welt geschaffen hat, ist entweder inkompetent oder böswillig – jedenfalls ist alles, was körperlich ist, an sich schon schlecht, und deswegen bedeutet ein Abstieg in die Welt der Materie tatsächlich eine Verschlechterung für die Seele. Die Strömung, die ich meine, ist die gnostische Bewegung, zumindest ein Teil der gnostischen Bewegung, die alles Materielle als Böse ablehnte. Für Plotin war klar, dass das Unsinn ist und es wird ihm in der Schrift ganz wesentlich darauf ankommen zu zeigen, dass der Abstieg gerade keine Verschlechterung für die Seele bedeutet, sondern mit dem Wesen der Seele selbst gegeben ist, dass sie sich an Körper binden möchte.

Das Traktat beginnt mit einer ausgesprochen berühmten Stelle, die ich Ihnen nicht vorenthalten möchte. Im Griechischen ist es ein einziger Satz, das kann man in der Übersetzung kaum nachmachen:

„Immer wieder, wenn ich aus dem Leib aufwache zu meinem wahren Selbst, lasse ich alle anderen Dinge hinter mir, so dass ich ganz in mir selbst bin, und sehe eine wunderbar gewaltige Schönheit. In diesen Momenten glaube ich in höchstem Maße, dass ich Teil einer höheren Realität bin und ein Leben in vollkommener Aktivität lebe. Ich bin eins mit dem Göttlichen geworden, ruhe fest in ihm und bin in diese höhere Aktualität eingetreten, indem ich mich selbst über den Rest der intelligiblen Welt setze. Aber wenn, nachdem ich in dem Göttlichen ausgeruht habe, meinen Abstieg begonnen habe von der geistigen Schau zum diskursiven Denken, dann frage ich mich, wie es denn überhaupt sein kann dass ich absteige und wie es überhaupt sein kann, dass meine Seele in meinen Körper gekommen ist, da sie sich ja als das gezeigt hat, was sie an sich ist, unabhängig davon, dass sie in dem Körper ist“ (IV. 8 [6] 1, 1-10).

Ohne Zweifel beschreibt Plotin hier eine eigene Erfahrung. Porphyrios schreibt in seiner Biographie, es sei das Ziel von Plotin gewesen,

„nahe und eins zu sein mit dem Gott, der über allem ist; während der Zeit aber, die ich bei ihm weilte, erlangte er dieses Ziel wohl viermal, vermöge seiner unsagbaren Kraft“.

Auch dann, wenn Plotin eine eigene Erfahrung schildert, ist die Schilderung der Erfahrung natürlich ausgesprochen voraussetzungsreich. Da ist vom ‚wahren Selbst‘ die Rede, von der Vision einer überwältigenden Schönheit, davon, ein Leben vollkommener Aktualität zu leben, von der Einheit mit dem Göttlichen usw.

Damit wir überhaupt irgendwie in den Text hineinkommen, möchte ich Ihnen zunächst relativ

ausführlich die Grundzüge der Plotinischen Metaphysik skizzieren. Ich möchte Ihnen erläutern, wie Plotin als Platoniker die Wirklichkeit sieht. Wir brauchen dieses Gesamtbild, weil Plotins Überlegungen zum Abstieg der Seele nur durch dieses Gesamtbild überhaupt verständlich werden. Dazu muss ich etwas weiter ausholen.

Plotins Philosophie geht aus von Platon Metaphysik. Ich denke, man wird dem Grundanliegen von Platons und auch Plotins Metaphysik am besten gerecht, wenn man sie als den Versuch versteht, unsere vorfindliche Wirklichkeit zu verstehen, die Rätzel zu lösen, die mit unserer Welt, in der alles in Bewegung und Veränderung ist, gegeben sind. Die Lösung besteht für Platon in der Annahme von Ideen. Es gibt eine eigene Welt der Ideen, den Ideenkosmos. Unsere wahrnehmbare, materielle Wirklichkeit ist so, wie sie ist, weil sie ein Abbild der Ideen ist. Die Ideen sind die Ursachen dafür, dass die Dinge in unserer wahrnehmbaren Welt so sind, wie sie sind.

Nun haben wir in unserer Interpretation der *Politeia* gesehen, dass es eine Idee gibt, die über allen anderen Ideen ist, nämlich die Idee des Guten. Sie ist erstens die Ursache dafür, dass die Ideen erkennbar sind und zweitens dafür, dass die Ideen das sind, was sie sind. So, wie es eine ontologische und epistemische Abhängigkeit unserer wahrnehmbaren Welt von der Welt der Ideen gibt, so gibt es eine ontologische und epistemische Abhängigkeit der Welt der Ideen von der Idee des Guten. Diese Unterscheidung innerhalb der Ideenwelt übernimmt Plotin, nur spricht er nicht mehr von der Idee des Guten, jedenfalls meistens nicht, sondern von dem Einen. Dass die Idee des Guten und das Eine der Sache nach miteinander verbunden sind, ist eine Überlegungen, die sich schon bei Platon findet: In Platons Dialog *Parmenides* ist es nicht die Idee des Guten, die an der Spitze der Metaphysik steht, sondern das Eine. Wenn Sie sich noch einmal an das *Symposion* erinnern, dort hatten wir ja eine andere Idee als oberste Idee angenommen, die Idee des Schönen. Ich glaube, man wird diesem Sachverhalt bei Platon am besten gerecht indem man davon ausgeht, dass Platon verschiedene sprachliche Zugänge zu dieser obersten Idee kennt, und je nach Kontext von dem Guten, dem Einen oder dem Schönen sprechen kann. Platon hat keine fixe Terminologie, das haben wir ja immer wieder festgestellt, und insofern wundert es nicht, dass er auch in Bezug auf die höchste Idee keine sprachliche Festlegung trifft. Bei Plotin ist das anders. Hier ist es das Eine, das die oberste Idee bildet.

Plotin knüpft hier also an Platon an: Wir haben an der Spitze von Plotins Metaphysik das Eine, ein Prinzip der Einheit, in dem sich keinerlei Vielheit findet. Das Eine ist, wie Platons Idee des Guten, strikt jenseits der Ideen. Ein Problem ist, dass es sich jeder sprachlichen Charakterisierung vollkommen entzieht, weil jede sprachliche Charakterisierung bereits eine Vielheit in das Eine hereintragen würde. Wenn wir etwas sprachlich charakterisieren, dann sagen wir ja immer etwas von etwas aus, d.h. bringen mit der Zuschreibung eines Prädikats bereits eine Dualität und damit eine Vielheit in das, was charakterisiert wird, hinein. Jede Vielheit soll aber aus dem Einen ausgeschlossen sein. Insofern kann man eigentlich über das Eine nichts sagen, und selbst das ist schon zu viel über das Eine gesagt.

An zweiter Stelle, nach dem Einen, haben wir in der Ontologie von Plotin den Ideenkosmos. In der Charakterisierung des Ideenkosmos geht Plotin deutlich über Platon hinaus und greift Gedanken auf, die sich bei Aristoteles finden. Sie erinnern sich ja, dass Platon seine eigenen Ideen bereits charakterisiert hatte: Ideen sind nicht wahrnehmbar, sie sind nur mit der Vernunft zu erkennen, sie sind unveränderlich, ewig usw. An dieser Charakterisierung der Ideen setzt nun Aristoteles' Kritik an: Wie können diese ewigen, unveränderlichen Ideen überhaupt Ursache unserer wahrnehmbaren Welt sein?

Welche Eigenschaften der Ideen machen uns verständlich, dass sie tatsächlich Ursachen sein können? Nehmen Sie ein Beispiel: Die Tatsache, dass die Ideen ewig und unveränderlich sind, macht noch überhaupt nicht klar, dass die Ideen tatsächlich Ursachen sein können. Aristoteles ist der Auffassung, dass keine einzige der Eigenschaften, die Platon den Ideen zuschreibt, diese Ideen als Ursachen verstehen lässt. Aristoteles selbst hat auf die Frage aber eine klare Antwort: Die Prinzipien, die erklären, warum die wahrnehmbare Welt so ist, wie sie ist, müssen sich in Aktivität befinden. Und was heißt diese Aktivität für Prinzipien, die nicht sinnlich wahrnehmbar sind? Sie müssen denken. Ihre Aktivität ist die des Denkens. Plotin übernimmt diesen Gedanken von Aristoteles und fügt diese Eigenschaft den Platonischen Ideen hinzu. Die Ideen tun etwas, sie befinden sich in ewiger Aktivität, und dieses Aktivität ist die des Denkens. Die Ideen sind Intellekte. Wir haben an der Spitze der Ontologie also das Eine, und dann die Welt der Intellekte, die die Ideen sind. Plotin spricht aber nicht nur davon, dass dieser zweite Bereich in seiner Ontologie der Bereich der Intellekte ist, sondern auch, dass es der Bereich des Intellekts ist.

Eine schwierige Frage ist, wie sich die Rede vom einen Intellekt zu den vielen Intellekten verhält. Da sich dieses Problem auch in Bezug auf die Seele stellen wird, möchte ich ein paar Bemerkungen dazu machen. Gehen wir noch einmal zurück zu Platons Auffassung von einer Idee. Nehmen wir ein Beispiel, die Idee des Elefanten. Die eine Idee des Elefanten ist Ursache dafür, dass es in unserer wahrnehmbaren Welt Elefanten gibt. Auf der Ebene der wahrnehmbaren Welt haben wir eine Vielheit, auf der Ebene der Idee eine Einheit. Nun kann man aber fragen, was es eigentlich ist, dass ein wahrnehmbaren Elefanten konstituiert? Was macht einen Elefanten zu einem Elefanten? Nun, es ist sein Elefantsein, und das ist genau die Idee des Elefanten. Die eine Idee des Elefanten ist das, was alle Elefanten zu Elefanten macht. Das bedeutet aber, dass es eine wesentliche Hinsicht gibt, unter der alle Elefanten eins sind, dasselbe sind, miteinander identisch sind, weil die Idee, das Elefantsein, ja nicht einfach nur eine bloße gedankliche oder sprachliche Abstraktion ist, sondern reale Ursache dafür ist, dass die Elefanten tatsächlich Elefanten sind. In unserer sichtbaren Welt sind die vielen Elefanten zwar durch Raum und Zeit voneinander getrennt, aber der Sache nach sind sie eines. Man könnte sagen, dass jeder einzelne Elefant eigentlich der eine Elefant ist (also die Idee des Elefanten), und auch alle Elefanten eigentlich der eine Elefant sind.

Von dieser Perspektive nach der Einheit und Vielheit schlage ich vor, auch die Frage anzugehen, wie sich die vielen Intellekte zu dem einen Intellekt verhält. Es gibt auf der Ebene des Intellekts eben nicht nur Vielheit – die Intellekte selbst –, sondern auch Einheit, und diese Einheit der Intellekte ist der eine Intellekt selbst. Die Vielheit der Intellekte bilden verglichen mit der Vielheit der Elefanten eine viel größere Einheit, weil die Intellekte nicht durch Raum und Zeit voneinander getrennt sind und zudem noch gegenseitig aufeinander bezogen sind. Jeder einzelne Intellekt denkt alle Intellekte, anders formuliert: Schaut alle Ideen. Was die einzelne Idee dabei jeweils ist, ist sie im Verbund aller anderen Ideen. Auf der Ebene der Ideen ist also auch Vielheit gegeben, aber diese Vielheit weist eine viel größere Einheit auf als die Vielheit der Dinge in unserer sichtbaren Welt. Analog zum Elefantenbeispiel gilt, dass jeder einzelne Intellekt der eine Intellekt ist und auch alle Intellekte der eine Intellekt sind.

Als dritte Ebene in unserer Ontologie haben wir die Seele, und, wie schon angekündigt, wiederholt sich hier das Problem, das wir mit dem Intellekt hatten. Auf der einen Seite unterscheidet Plotin klar zwischen verschiedenen Seelen, und zwar zwischen der Weltseele, der Seele der Gestirne und

menschlichen Seelen. Man könnte auch Seelen von Tieren und Pflanzen dazu nehmen. Diese verschiedenen Seelen (das wäre wieder das Prinzip der Verschiedenheit) sind aber auf eine Einheit bezogen, auf die eine Seele. Die Verschiedenheit der Seelen ist dabei größer als die Verschiedenheit der Intellekte im Intellekt, aber kleiner als die Verschiedenheit der Dinge in der sichtbaren Welt. Die Seelen sind in der einen Seele also stärker voneinander getrennt als die Intellekte in dem einen Intellekt. Analog zu unserem Elefantenbeispiel gilt nun auch, dass jede Seele die eine Seele ist, aber auch alle Seelen die Seele sind. Die Probleme, die mit diesen Unterscheidungen zwischen verschiedenen Seelen verbunden sind, sind gewaltig, so dass einer der bedeutenderen Plotininterpreten, Blumenthal, in einem wichtige Aufsatz über „Soul, World Soul and Individual Soul in Plotinus“ 1971 behauptet hat, Plotins Auffassungen seien schlicht inkonsistent und es fehle an Texten, die deutlich machen könnten, wie die Seelen tatsächlich miteinander zusammenhängen. Die Schwierigkeit, die wir noch sehen werden, liegt darin, dass die Unterschiede in dem, was ihre jeweiligen Funktionen und Möglichkeiten sind, so gravierend zu sein scheinen, dass es schwierig ist, eine einheitliche Bestimmung sowohl von der Weltseele als auch von einer individuellen Seele zu geben.

Ein weiteres Problem, auf das ich Sie auch nur aufmerksam machen möchte, besteht in der Frage, wie sich die individuellen Seelen der Menschen voneinander unterscheiden. Plotins Antwort ist in IV 1 klar: Die Individuation der Seelen erfolgt durch den Körper. Meine Seele unterscheidet sich von Ihrer Seele dadurch, dass wir verschiedene Körper haben. Mit dieser Antwort ist allerdings ein Problem gegeben, denn wenn es nur die Körper sind, in der die Seelen sich individuieren, dann gibt es gar keine individuellen Seelen, weil nicht die Seele als Seele individuell gedacht wird, sondern sie nur deswegen individuell ist, weil sie zufällig diesen oder einen anderen Körper bewohnt. Aber diese Individualität ist nichts, was die Seele als Seele charakterisiert – anders als wir es bei Aristoteles gesehen haben.

Noch auf eine andere mögliche Verwirrung möchte ich Sie hinweisen, die aber eher noch einmal helfen kann, Plotin zu verstehen. Sie wissen, dass Platon dafür argumentiert hat, drei Teile der menschlichen Seele anzunehmen. Der oberste Teil ist die Vernunft, der Intellekt. Die Wörter ‚Vernunft‘ und ‚Intellekt‘ bezeichnen dasselbe griechische Wort, nämlich *nous*, aber es bietet sich an, bei Plotin von Intellekt zu sprechen, weil es mehrere davon gibt, die voneinander unterschieden sind, und man kann eben von verschiedenen Intellekten sprechen, aber ‚Vernunft‘ nicht in den Plural setzen. Wenn Plotin nun den Intellekt und die Seele auf zwei unterschiedliche metaphysische Ebenen verteilt, kann dann der Intellekt überhaupt noch ein Teil der Seele sein? Nun, es gibt auch schon bei Platon Überlegungen, die den Intellekt gegenüber der Seele verselbstständigen. Der Gedanke ist folgender: Bei uns Menschen braucht der *nous*, der Intellekt also, einen Träger, und dieser Träger ist die Seele. Das bedeutet aber nicht, dass der Intellekt qua Intellekt notwendig an eine Seele gebunden ist. Es gibt auch einen Intellekt, der keine Seele hat, nämlich Gott. Auch der Demiurg im *Timaios*, der ja für die Vernunft stand, kann, wenn Sie sich erinnern, keine Seele haben – selbst wenn Platon das nicht so ausdrücklich sagt, denn der Demiurg stellt die Seele ja überhaupt erst her. Wir müssen unser Bild, dass ein Teil der Seele die Vernunft *ist*, also differenzieren: Die Seele ist schon in den späten Schriften Platons *Trägerin* der Vernunft, sie kann sich, so heißt es beispielsweise in den Gesetzen, „mit der Vernunft verbinden“. Insofern ist die Seele nie der Intellekt, aber sie kann sich vollständig intellektualisieren – und eben die Erfahrung machen, die Plotin am Anfang unseres Traktats beschreibt. Als vierte Ebene in unserer Ontologie haben wie die Materie, unserer materiellen Welt.

Anders als im Liniengleichnis Platons sind bei Plotin die verschiedenen Ebenen seiner Ontologie viel stärker miteinander verbunden, denn dadurch, dass jeweils eine Ebene so ist, wie sie ist, konstituiert sie die jeweils unter ihr liegende Ebene mit. Die Vorstellung ist folgende: Dadurch, dass das Eine so ist, wie es ist, schafft das Eine die Welt des Intellekts. Dadurch, dass der Intellekt so ist, wie er ist, schafft er die Seele, und dadurch, dass die Seele so ist, wie sie ist, schafft sie die materielle Welt. Diese Erschaffung der jeweils tieferen Ebene darf man sich nicht als ein zeitliches Nacheinander vorstellen, sondern es ist ein Prozess, der ewig und kontinuierlich abläuft. Man kann sich diesen Prozess so vorstellen, wie wenn Sie selbst barfuß am Strand spazieren gehen. Ihre Aktivität, das, was Sie wollen, ist ein Spaziergang am Strand. Aber beiläufig hinterlassen Sie auf dem Strand Fußspuren. D.h. indem Sie etwas machen – spazieren gehen – schaffen Sie etwas anderes: Sie schaffen die Fußspuren. Ebenso ist das Eine in seiner Aktivität ausschließlich auf sich bezogen, aber dadurch, dass es ist, wie es ist, schafft es den Intellekt, der Intellekt die Seele und die Seele die materielle Welt.

Auch wenn Plotin das Bild der Fußspuren selbst gebraucht, kommt ein wichtiger Aspekt darin nicht so gut zum Ausdruck, der für unser Traktat eine Rolle spielt. Im sechsten Kapitel des Traktats macht Plotin deutlich, dass es zu der Natur des Einen, des Intellekts und der Seele gehört, die Dinge, die nach ihnen kommen, hervorzubringen und sich in ihnen zu entfalten so wie ein Same sich in einer Pflanze entfaltet. Das Eine, der Intellekt und die Seele verfügen über eine derart große, überbordende Kraft, dass die unteren Ebenen jeweils mitgeschaffen werden. Es ist die überfließende Kraft des Einen, die den Intellekt schafft und über diesen die Seele und die materielle Welt. Dieser Punkt ist für unsere Überlegungen wichtig, weil er zeigt, dass die Seele und die materielle Welt keine Gegensätze in dem Sinne sind, dass die Seele, wenn sie absteigt, ihn etwas absteigt, dass ihr wesensfremd ist. Wenn die materielle Welt eine Art Beiprodukt der Seele ist und die Seele und die materielle Welt Beiprodukte des Einen sind, dann steigt die Seele in etwas ab, das in relevanter Hinsicht zu ihr gehört. Sie steigt nicht in ein Gegenprinzip ab, das ihr eigentlich fremd wäre.

Nach dieser Skizze der Metaphysik Plotins sind wir nun besser in der Lage, seine Erfahrung, die er zu Beginn von IV.8 beschreibt, zu verstehen. Plotin wundert sich darüber, dass er selbst in einem Körper ist, weil er die Erfahrung gemacht hat, dass er bzw. sein wahres Selbst eigentlich gar nichts mit seinem Körper zu tun hat.

Damit ist die Ausgangsfrage des Traktats gegeben: Warum steigt die Seele in den Körper hinab? Plotin beginnt damit, sich nach Antworten in der Tradition der Philosophie umzuschauen, aber selbst beim, wie er schreibt „göttlichen Platon“ findet er keine klaren Aussagen. Sie kennen ja schon das Zitat:

„Auch der göttliche Platon hat über die Seele vielfach in seinen Schriften ausführlich und meisterhaft gesprochen, von ihm dürfen wir hoffen, Klarheit zu erlangen. Was nun lehrt dieser Philosoph? Er lehrt, so stellt sich heraus, nicht überall das Gleiche. Seine wahre Absicht ist keineswegs ohne weiteres zu ersehen“ (IV.8. [6] 1).

Plotin beginnt seine Untersuchung nicht, wie wir es vielleicht erwarten würden, mit der menschlichen Seele, sondern mit der Seele allgemein, um dann einen Vergleich zwischen der Weltseele und der menschlichen Seele anzustellen (Kapitel 2). Die Frage, warum die Seele in den Körper hinabsteigt, kann man nur dann beantworten, wenn zunächst geklärt ist, wie überhaupt das Verhältnis von Körper und Seele zu bestimmen ist. Und bevor er das Verhältnis von menschlichem Körper und menschlicher

Seele klärt, wendet er sich dem Verhältnis der Weltseele zu dem zu, dessen Seele die Weltseele ist, also dem Kosmos. Sie wissen ja schon aus dem Timaios, dass der Demiurg eine Weltseele schafft, die den materiellen Kosmos, den er zuerst geschaffen hat, belebt. Ist es nun ein Nachteil für die Weltseele, die Seele eines materiellen Kosmos zu sein? Wäre es besser für die Weltseele, sie sei nicht mit einem materiellen Kosmos verbunden? Schadet es der Seele oder bestehen besondere Gefahren, mit Materie verbunden zu sein?

Plotin verneint diese Fragen klar. Dass die Seele mit einem Körper verbunden ist, muss noch lange nicht heißen, dass damit ein Nachteil für die Seele verbunden ist. Allein dadurch, dass eine Seele einem Körper ermöglicht zu existieren, zu leben und zu wachsen, entsteht für die Seele noch kein Übel, denn wenn sich die Seele so um einen Körper sorgt, ist damit nicht schon ausgeschlossen, dass die Seele in ihrem höheren Zustand verbleibt. Es gibt Plotin zufolge nämlich zwei verschiedene Arten, für etwas Sorge zu tragen: Zum einen kann man so wie ein König regieren, wenn man für etwas Sorge trägt. Man gibt seine Befehle, diese werden ausgeführt, aber man kommt selbst gar nicht mit dem, was man regiert, unmittelbar in Berührung oder in Kontakt. Ein anderes Bild, das Plotin an dieser Stelle aber nicht erwähnt, wäre ein Magnetstein: Ein Magnetstein ordnet die Eisenspäne auf ihn hin, ohne dass er selbst dadurch an Kraft verliert. Die Herrschaft würde dann darin bestehen, in dem, was man beherrscht, eine Ordnung herzustellen. Diese Art der Sorge ist also ganz unproblematisch. Problematisch wird es nur bei der zweiten Art der Fürsorge. Sie besteht in dem direkten Kontakt mit den Dingen: Hier, so schreibt Plotin, beflecke sich derjenige, der sich sorgt, durch den Kontakt mit dem, für das er Sorge trägt.

Wie schaut es nun bei der Weltseele aus? Im Fall der Weltseele macht Plotin deutlich, dass die erste Art der Fürsorge zutrifft. Es ist für die Weltseele ein leichtes, den Kosmos zu regieren. Das hängt u.a. damit zusammen, dass die Materie, die die Weltseele regiert, sich ganz einfach regieren lässt. Plotin knüpft hier an eine Vorstellung an, die sich bei Aristoteles findet und die mit den vier Elementen zu tun hat: Im Kosmos, aber nur in ihm, sind die jeweiligen Elemente an ihrem natürlichen Ort. Ich kann das hier nur andeuten, aber Sie wissen, dass sich die Antike den Kosmos als eine Kugel vorgestellt hat, und die vier Elemente sind im Kosmos nun Aristoteles zufolge natürlicherweise dort, wo sie hingehören: so ist z.B. Erde als Element im Zentrum und bildet unsere Erde; Feuer ist in der äußersten Himmelskugel (das ist das Feuer der Gestirne). Die Weltseele muss hier überhaupt keine Elemente mit irgendwelcher Energie künstlich zusammenhalten, weil sie sonst an einen anderen Ort gehen würden. Das ist allerdings anders beim menschlichen Körper, aber auch bei Pflanzen und Tieren. Menschliche Körper würden sofort in ihre Bestandteile zerfallen, wenn die Seele die Herrschaft über den Körper aufgeben würde. Die Seele steuert also der natürlichen Tendenz des Körpers, in seine Einzelteile zu zerfallen, entgegen. Sie hat die Aufgabe, die Elemente im Körper zusammenzuhalten. Wenn die Seele im Tod den Körper verlässt, dann zerfällt der Körper. Das Feuer, also die Körperwärme, entweicht, die Erde, also die Knochen und das Fleisch des Menschen, wird zur Erde usw.

Mit Abschluss des zweiten Kapitels des Traktats haben wir bereits ein Ergebnis und eine genauere weitere Fragestellung erhalten: Das Ergebnis ist, dass es für die Seele nicht notwendig ein Übel ist, mit einem Körper verbunden zu sein. Im Fall der Weltseele, und, wie Plotin auch zeigt, der Seelen der Gestirne, kann die Seele in ihrem ureigenen Zustand bleiben, wenn sie die Herrschaft über Materie übernimmt. Es ist also nicht wesentlich für die Seele, einen Verlust zu erleiden, wenn sie sich mit ei-

nem Körper verbindet. Aber wie ist es beim Menschen? Dass es für die Weltseele oder die Seele der Gestirne kein Problem ist, könnte ja auch daran liegen, dass man bei ihr gar nicht von einem Abstieg sprechen kann. Die Fürsorge der Weltseele oder der Seelen der Gestirne ist nicht mit einem Abstieg verbunden, weil das, wofür sie Fürsorge tragen, ewig existiert. Aber im Fall des individuellen Menschen ist das anders. Er wird geboren und stirbt. Die Seele belebt seinen Körper nur in der Zeit, in der er als individueller Mensch existiert. Muss man dabei nicht notwendig erstens von einem Abstieg und zweitens von einem Abstieg, der eine Verschlechterung bedeutet, sprechen?

Um bei Plotins komplexer Argumentation den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr zu sehen, möchte ich die Lösung vorwegnehmen, für die Plotin argumentieren möchte: Im Falle des Menschen steigt die Seele tatsächlich hinab und ja, es kann ein Nachteil für die Seele sein, sich mit dem Körper zu verbinden. Das muss aber nicht notwendig so sei. Die Seele will auch hinabsteigen, um die Wirklichkeit zu formen und zu prägen. Dadurch verwirklicht die Seele die in ihr steckenden Möglichkeiten, die sonst unverwirklicht bleiben würden.

Ich möchte bei meinen Erläuterungen ansetzen bei einer Bestimmung der Seele, die Sie aus dem *Symposion* schon kennen und die Plotin übernimmt: Die Seele ist ein Mittelwesen, es nimmt in der Ontologie eine Mittelstellung ein. Ich hatte Ihnen ja die Metaphysik von Plotin zunächst als eine Metaphysik vorgestellt, in der vier Ebenen voneinander zu unterscheiden sind, das Eine, den Intellekt, die Seele und die Materie. Nun gibt es in Bezug auf die Seele eine Besonderheit, die es in Bezug auf den Intellekt nicht gibt. Die Seele hat die Möglichkeit, sowohl im Bereich des Intellekts als auch im Bereich des Materiellen zu sein. Der Intellekt kann das nicht: Es ist für ihn völlig unmöglich, zum Einen vorzudringen. Das Eine ist strikt jenseits jeder Erkennbarkeit. Ebenso wenig kann die Materie die Grenze zur Seele überwinden. Dieses Verhältnis gilt aber für die Seele zum Intellekt nicht. Die Seele kann sich vollständig intellektualisieren, kann sich, metaphorisch gesprochen, ganz in den Bereich des Intellekts zurückziehen. Für die Weltseele und die Seelen der Sterne gilt dies sowieso, denn wenn Sie sich an Platons *Timaios* erinnern, dann erinnern Sie sich vielleicht noch daran, dass die Weltseele in genaue mathematische Proportionen eingeteilt worden ist, und diese mathematische Aufteilung ein Ausdruck der Vernunft gewesen ist. Die Weltseele ist vollständig rational, vollständig intelligibel. Obwohl sie Seele bleibt, weil sie die Seele eines Körpers ist und die Fürsorge für Körper übernimmt – das macht der Intellekt natürlich nicht -, bleibt sie intelligibel. Uns Menschen ist das auch möglich, und genau diese Erfahrung beschreibt Plotin zu Beginn seines Traktats. Es ist eine Erfahrung, die er als vollständige Intellektualisierung der Seele deutet. Die Seele ist ganz beim Intellekt. Die Art der Erkenntnis ist nicht diskursiv, sondern wie eine Vision, etwas als eine Einheit erfassend. Der Intellekt ist der Ort, bei dem sich der Mensch als ‚wahres Selbst‘ erfährt. Hier ist die Seele und der Mensch das, was er ihrem Wesen nach ist, unabhängig von einem Körper – und gerade deswegen stellt sich die Frage, warum die Seele überhaupt absteigt in die materielle Welt, in einen Körper.

Für Plotin liegt die Lösung der Frage darin, dass er eine Unterscheidung anführt. Nicht die Tatsache, dass die Seele in einen Körper hinabsteigt, ist ein Problem, sondern höchstens die Tatsache, *wie* die Seele sich, wenn sie die Seele eines materiellen Körpers ist, zu diesem Körper verhält. Der entscheidende Punkt in seiner Argumentation ist, dass es für die Seele Vorteile hat, Seele eines Körpers zu sein (vgl. IV.8 5, 25-36). Sie bereichert sich selbst dabei, als Seele in einen Körper abzustiegen, und zwar auf dreifache Weise: Zum einen kann die Seele, wenn sie in einen Körper absteigt, überhaupt erst

die in ihr wohnenden Kräfte kennenlernen. Die Seele ist ja in der Lage, über einen Körper zu herrschen – wenn sie sich denn nicht vom Körper beherrschen lässt –, und diese Fähigkeit der Seele bliebe völlig ungenutzt, wenn die Seele nicht in einen Körper hinabsteigen würde. Die Seele lernt sich selbst und ihre Fähigkeiten erst dadurch kennen, dass sie Seele eines Körpers wird. Für die Aktualisierung ihrer Fähigkeiten ist sie auf einen Körper angewiesen, denn ohne einen Körper blieben ihre Kräfte nur Kräfte, die sie der Möglichkeit nach hat.

Zweitens kann die Seele dadurch, dass sie in einen Körper hinabsteigt, etwas kennenlernen, das sie vorher nicht kannte: Das Schlechte und das Laster. Man kann sich fragen, warum es von Vorteil sein soll, das Schlechte und das Laster kennenzulernen. Würde es nicht völlig ausreichen, wenn wir Menschen uns einfach nur um die Schau der intelligiblen Welt bemühen und mit dem Schlechten und dem Laster erst gar nicht in Verbindung kommen? Plotin gibt auf diese Frage keine Antwort, aber eine Antwort ergibt sich aus dem strikten Monismus, den er vertritt. Nehmen wir einmal an, wie es einige Gnostiker angenommen haben, die gesamte Wirklichkeit sei dualistisch: Es gäbe ein Prinzip des Guten und ein Prinzip des Schlechten. Der Intellekt sei ganz vom Guten beherrscht, die Materie ganz vom Schlechten. In einer solchen dualistischen Welt gäbe es tatsächlich keinen Grund für die Seele, das Schlechte kennenlernen zu wollen. Aber wenn alles im Kosmos, bis hin zur Materie, eine Spiegelung des Einen ist, dann erfahren wir in dem Schlechten und dem Laster etwas über das Eine, das uns vielleicht verborgen geblieben wäre, wenn wir das Schlechte nicht kennengelernt hätten. Plotin schreibt, dass die Seele, indem sie das Schlechte kennenlernt und das Gute mit dem Schlechten vergleichen kann, das Gute in höherem Maße verstehen kann. Das bedeutet nicht, dass man das Gute nur erkennen kann, wenn man das Schlechte kennt. Es bedeutet aber doch, dass wir ein volleres Verständnis des Guten haben, wenn wir das Schlechte kennen.

Plotin deutet noch einen dritten Grund an: Die Erfahrung der Schönheit in der Welt der sinnlich wahrnehmbaren Körper. Die Seele kann die Erfahrung von sinnlich erfahrbarer Schönheit nur machen, wenn sie in einen Körper hinabsteigt. Diese Erfahrung der Schönheit in der sinnlich wahrnehmbaren Welt ist eigentlich nicht so sehr eine Erfahrung von der Schönheit der Körper, sondern eine Erfahrung der Schönheit der Ursache der Schönheit der Körper, und die Ursache der Schönheit der Körper liegt im Intellekt. Etwas ist für Plotin nämlich in dem Maße schön, indem es seiner eigenen Idee entspricht, und diese Idee ist im Intellekt. Die Idee ist also die Ursache für die Schönheit des sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes. Die Erfahrung der Schönheit macht es der Seele möglich, in den intelligiblen Bereich aufzusteigen und sich vollständig zu intellektualisieren.

Der Abstieg der Seele in den Körper ist also nicht notwendig ein Übel. Nur dann, wenn die Seele müde geworden vergisst, dass sie auf den oberen Bereich, den Intellekt hin, angelegt ist, und sich mit dem Körper identifiziert, wird der Abstieg zu einem Übel für die Seele. Die Seele vergisst dann eigentlich, dass sie innerhalb eines teleologischen metaphysischen Systems auf den Intellekt hin bezogen ist, so wie der Intellekt auf das Eine und die Materie auf die Seele bezogen ist. Damit, so könnte man sagen, verliert sie ihre eigentliche Identität.