

Thomas Alexander Szlezák

Das Höhlengleichnis

(Buch VII 514a–521b und 539d–541b)

10.1 Herkunft, Ort und Vielschichtigkeit des Gleichnisses

Das Höhlengleichnis ist Platons zweiter Versuch, seine Überzeugung vom minderen ontologischen Rang der Erfahrungswelt in ein Bild zu fassen: im Schlußmythos des Dialogs *Phaidon* begegnet bereits die Vorstellung einer „wahren Erde“ (109a–111c), die sich weit über dem von uns bewohnten Ort befindet. Wer dort hinauf gelangen könnte, würde erkennen, daß wir uns zu den dort lebenden Menschen hinsichtlich unseres Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögens so verhalten, wie das untere Element unserer Welt, das Wasser, sich zum oberen Element, der Luft, verhält, und wie diese wiederum zum Aither, der dort oben über der Luftschicht liegt wie hier die Luft über dem Wasser (Phd. 109e mit 111b). Die Analogie $A : B = B : C$ (Wasser : Luft = Luft : Aither) ist hier das Denkmittel, das vom uns bekannten unteren Bereich aus die unbekannte obere Welt erschließen soll. Dieses Denkmittel, das Platon vor allem aus Herakleitos (DK 22B79, 83) geläufig war, verband er im Höhlengleichnis mit der zuerst bei Empedokles (DK 32B120, 121) belegten Vorstellung, unsere Welt sei eine finstere und freudlose Höhle, in die wir, aus einer besseren Welt kommend, durch die Geburt hineingeraten sind. Dahinter wiederum ist die orphisch-pythagoreische Abwertung des Daseins im Körper (*sôma*), der metaphorisch als Grabmal (*sêma*) der Seele gewertet wurde, zu erkennen. Platon erweist sich also mit seinem berühmtesten Text (wie auch mit

seinem gesamten Werk) als Erbe der vorsokratischen Tradition, hier im besonderen der jenseitsorientierten orphisch-pythagoreischen Religiosität.

Die enge Verknüpfung mit den Gleichnissen von der Sonne und der Linie und deren ontologisch-gnoseologischer Aussage verschafft der Daseinsdeutung des Höhlengleichnisses eine umfassende philosophische Bedeutung, die es verständlich macht, daß diese zweite Gestaltung des Gedankens der Existenz in einer unteren Welt und des Aufstiegs in eine obere soviel mehr Bewunderer und Nachahmer fand als die erste Fassung im *Phaidon*. (Zur Vorgeschichte und Nachwirkung des Gleichnisses siehe Gaiser 1985.)

An seinem literarischen Ort, im Kernstück von Platons Hauptwerk, ist unser Text einerseits als wohlintegriertes, für den Fortgang der Argumentation gerade hier notwendiges Element in der Konstruktion des idealen Staates zu verstehen, zugleich aber auch als bildhafte Verdichtung von Platons philosophischer Gesamtkonzeption. Bemerkenswert ist die außerordentliche Vielschichtigkeit des Gleichnisses:

Die *Ontologie* Platons ist abgebildet in der Abfolge von vier Arten von Gegenständen, mit denen der zum Aufstieg gedrängte Mensch erst in der Höhle, dann außerhalb ihrer sukzessive konfrontiert wird, wobei die Gegenstände der jeweils später begegnenden Art „in höherem Maße seiend“ und daher „wahrer“ sind (515d3, 6) und am Ende der Stufung das „leuchtendste“ und „beste“ unter allen Dingen, nämlich die Idee des Guten, steht (vgl. 518c9, 532c6). Seine *Erkenntnislehre* kommt zum Ausdruck in der Bezogenheit der Erkenntnisweisen auf die Gegenstandsarten sowie in der Überzeugung, daß der Aufstieg ein klar umrissenes und auch erreichbares Ziel (vgl. *telos*: 532b2, 540a6) in der Schau jenes leuchtendsten und besten aller Dinge hat.

Seine Auffassung vom *Staat* drückt sich in der Gleichsetzung der Schatten in der Höhle mit den gängigen falschen Vorstellungen von der Gerechtigkeit aus (517d7–9) sowie in der Forderung, die Philosophen müßten, nach erreichter Schau des Prinzips, in die Welt der Politik zurückkehren und nach Maßgabe ihrer Kenntnis der Idee des Guten ihre Stadt, ihre Mitbürger und sich selbst formen und ordnen (519d ff., 539e ff.; vgl. *platon*: 500d6, *kosmein*: 540b1).

Dies wiederum impliziert eine *Ethik*, die ihre Orientierung aus der theoretischen Erkenntnis des Guten selbst gewinnt und mit unterschiedlichen Graden der Verwirklichung der Tugend bei den philosophischen Wächtern und den unphilosophischen Bürgern des Staates rechnet. Diese Ethik ist verbunden mit einer Theorie der *Erziehung* (*paideia*), die die Existenz eines göttlicheren Bestandteils des Menschen voraussetzt, der sein Erkenntnisvermögen als solches nie einbüßt, wohl aber einer falschen Ausrichtung fähig ist, die die Philosophie durch einen methodisch durchdachten mehrjährigen Bildungsgang zu korrigieren hat (518d–519b). Damit sind wir zugleich bei der den ganzen Entwurf tragenden metaphysischen *Anthropologie* angelangt: die Seele des Menschen besitzt einen unsterblichen Teil, dessen Befreiung und angemessene Entfaltung die Voraussetzung für das Glück des einzelnen wie auch der Staaten ist. Daher mündet das Höhlengleichnis, das die Befreiung und das Erreichen des Erkenntnisziels bildhaft schildert und für möglich erklärt (516b4–7 mit 517b7–c4, 518c9–10, 532a5–b2), folgerichtig in die zureichende Behauptung, der beste Staat sei nicht ein bloßes Wunschbild, sondern tatsächlich möglich (520c–521b, dazu 539d–541b). Denn der Aufstieg einiger weniger philosophisch Veranlagter aus der Höhle zur Sonne ist die Bedingung der Möglichkeit der Befreiung der Staaten als ganzer von ihrem gegenwärtigen Unheil. Das Höhlengleichnis erbringt also die Garantie dafür, daß auch die dritte und größte Woge der die Möglichkeit des besten Staates bedrohenden „Dreifachwoge“ (*trikymia*: 472a4) das schöne Wunschbild nicht wegschäumen kann, und insofern ist es das Fundament der ganzen Staatsutopie.

10.2 Auffällige Einzelheiten

Eine ausführliche Nacherzählung der Allegorie vom Aufstieg aus der Höhle ist hier nicht erforderlich. Im Blick auf die anschließende Besprechung der Deutungsprobleme sei jedoch auf einige Details hingewiesen, die oft gar nicht oder nur unzureichend berücksichtigt werden oder aus denen in der Literatur mitunter voreilige Schlüsse gezogen wurden.

(1) Im Rücken der Gefesselten verläuft ein Weg, gesäumt von einer Mauer; den Weg entlang tragen Menschen allerlei Figu-

ren vorbei. Die Schatten dieser Figuren sind das einzige, was die Gefesselten auf der Rückwand der Höhle erblicken (515c1–2) – offenbar können sie nicht die Träger ausmachen (dies vermutlich wegen der Mauer). Das bedeutet: Wer in der Täuschung lebt, ahnt nicht, wer die Täuschung hervorruft. Im Text kommen die Hersteller der Statuen – im Gegensatz zu den Trägern – nicht einmal vor, die Identität der Träger wird nicht angedeutet, ebenso wenig die Bedeutung der Figuren. Das Gleichnis läßt so manches offen.

(2) Einer der Gefesselten wird aus den Fesseln gelöst und zum Aufstieg aus der Höhle gezwungen (515c6, e1, 6). „Gezwungen“ – das bedeutet, daß Platon hier jedenfalls weder mit Selbstbefreiung noch mit dem Bedürfnis, die neue Freiheit mutig zu nutzen, rechnet.

(3) Die Sonne wird am Ende des Aufstiegs, nach einer Zeit der Gewöhnung, gesehen an ihrem Ort im All, so wie sie wirklich ist (516b4–7). Anders als im *Phaidon* (99c5–e1) findet sich hier kein Wort von einer Gefährdung der Augen beim Blicken in die Lichtquelle.

(4) Die Rückkehr des zum Licht Aufgestiegenen in die Höhle ist im Gleichnis zunächst als eine freiwillige dargestellt (516e3–4). In Platons anschließender Interpretation zeigt sich dann (517c8 ff.) aber, daß hier ein Problem liegt. Das Gleichnis stellt also nicht alles dar, was relevant ist.

(5) Von oben kommend, sieht der Rückkehrer zunächst nichts (516e4 ff.). Die Untengebliebenen, die ewigen Gefangenen, triumphieren: der Aufstieg habe sich nicht gelohnt, die Augen des Rückkehrers seien verdorben. Der Gewinn, den die Philosophie bringt, läßt sich dem Nichtphilosophen nicht ohne weiteres evident machen.

(6) Das Letzte innerhalb des Gleichnisses im engeren Sinne ist nicht die Rückkehr selbst (wie Wieland 1982, 222 meinte), sondern die Tötung des Rückkehrers durch die Untengebliebenen, als er versucht, sie zu befreien (517a5–6). Platon betont den unversöhnlichen Gegensatz zwischen Leben in der Täuschung und Durchschauen der Täuschung. Das Eintreten für die Wahrheit ist potentiell tödlich für den Philosophen. Der politische Aspekt bestimmt also das Ende des Gleichnisses. Daraus zu schließen, daß es hierauf allein ankomme, und so den gnoseologischen und ontologischen Aspekt zu leugnen, wie es Ferguson 1922 tat, heißt allerdings, das Gleichnis unerlaubt vereinfachen.

10.3 Die exegetischen Schwierigkeiten und die moderne Kritik am Gleichnis

Die nicht geringen exegetischen Probleme ergeben sich im wesentlichen aus vier Gründen: erstens aus der skizzierten Vielschichtigkeit des Gleichnisses, sodann aus der (gleichfalls schon angedeuteten) Unvollständigkeit von Platons eigener Auslegung seines Gleichnisses, drittens aus seinem bewußten Verzicht (vgl. 533d7–e8) auf eine feste Terminologie und viertens – last not least – aus der antimetaphysischen Orientierung eines großen Teils der Exegeten der letzten hundert Jahre.

Die ersten beiden Gründe erschweren besonders die Deutung der ersten und der zweiten Phase in der Höhle, d. h. die Wahrnehmung von bloßen Schatten und die Erkenntnis der Figuren, die die Schatten werfen. Platon deutet Schatten und Figuren zusammen, und zwar in politisch-moralischem Sinn als die gängigen Vorstellungen von Gerechtigkeit (517d). Daß die Figuren der Wahrheit, d. h. der Idee der Gerechtigkeit, näher stehen und sich so auch ontologisch von den Schatten unterscheiden (nämlich als *mallon onta*, in höherem Maße seiende Gebilde: 515d3), wird bei der Deutung 517d nicht mehr wiederholt, und für die inhaltliche Ausdeutung des Unterschieds von Schatten und Figuren der Gerechtigkeit ist diese ontologische Festlegung auch nicht unmittelbar hilfreich. (Man kann freilich vermuten, daß die Figuren die staatlichen Gesetze, die Schatten die ungenauen Vorstellungen des Normalbürgers von den Gesetzen meinen.)

Die mehrfache Funktion des Gleichnisses und seine Verbindung zum Sonnen- und zum Liniengleichnis würde nun verlangen, die Schatten auch mit der sinnlichen Wahrnehmung in Beziehung zu setzen. Die alltägliche sinnliche Gegenstandserfahrung möchte man ungern auf bloße Mutmaßung (die *eikasia* des Liniengleichnisses) festlegen, scheint sie doch der zweiten Erkenntnisweise des Fürwahrhaltens (der *pistis*) besser zu entsprechen. Platons Selbstausslegung hilft uns hier direkt nicht weiter. Es war das Verdienst von H. Jackson 1882 und A. S. Ferguson 1921/22, gezeigt zu haben, daß jeder Versuch einer präziseren gnoseologischen Auslegung in erhebliche sachliche Schwierigkeiten führt. Ihre Lösung, nach der die beiden Phasen innerhalb der Höhle im Liniengleichnis gar nicht abgebildet seien und die unteren Abschnitte der Linie allein zur Illustration der obe-

ren dienen, also mit einer ontologischen Stufung gar nicht in Verbindung zu bringen wären (Jackson 1882, 135 und 140 f.; Ferguson 1921, 131 und 138–146), ist indes mit dem Text schlecht vereinbar und hat viel mit dem vierten Grund zu tun, der explizit antimetaphysischen Haltung dieser Interpreten, von der her sich auch der eher unverdiente Erfolg ihres Ansatzes im 20. Jahrhundert erklärt.

Der dritte Grund, die mangelnde terminologische Eindeutigkeit, affiziert vor allem die Deutung der dritten Phase des Aufstiegs, d. h. die Betrachtung von Schatten und Spiegelbildern in der oberen Welt außerhalb der Höhle. Die hierbei wahrgenommenen Gegenstände müßten, als Objekte des diskursiven Denkens (der *dianoia*), gegenüber den Ideen selbst, deren Schatten sie sind, minderen ontologischen Rang haben. Platon deutet sie im Höhlengleichnis explizit nicht, belegt aber die Objekte der *dianoia* im Liniengleichnis (510d7–8) mit Ausdrücken, die ihnen Ideenstatus zuzuerkennen scheinen. Solche und ähnliche Schwierigkeiten führten zu scharfer Kritik am Höhlengleichnis: es sei als Gleichnis so überladen, daß es mehr ein Hindernis als eine Hilfe für das Denken darstelle (Murdoch 1977, 68; vgl. Annas 1981, 252 und 256).

Gegenüber solcher Kritik ist zunächst festzuhalten, daß Platon sich nicht nur für einen guten Dichter von Bildern hielt (vgl. Leg. 898b3), was noch als bloße Selbstüberschätzung abgetan werden könnte, sondern ein eigenes Bild auch wieder in Frage stellen konnte, wenn es seiner Intention nicht voll entsprach (Beispiel: Phd. 99e6–100a3). Da er dies hier nicht tut, ist zunächst zu fragen, ob eine mit hinreichender Klarheit zum Ausdruck gebrachte Grundintention des Gleichnisses erkennbar ist, neben der die Einzelschwierigkeiten als sekundär erscheinen müßten. Als solche wird man bezeichnen dürfen (a) die Notwendigkeit des Verlassens der alltäglichen Erkenntnishaltung zugunsten einer philosophischen Einstellung, (b) die Vorstellung, daß solch eine „Umwendung der ganzen Seele“ nicht unmittelbar zur höchsten Erkenntnismöglichkeit des Menschen führt, sondern nur über eine gestufte Abfolge von unterschiedlichen Erkenntnisweisen, (c) die Überzeugung, daß den gestuften Erkenntnisweisen ontologisch ungleiche Gegenstandsarten entsprechen, (d) die Ansicht, daß die Umwendung viel Mühe kostet und daher nicht allein Sache des Verstandes, sondern der Gesamtper-

sönlichkeit ist, und (e) der Glaube, daß die Erkenntnis der Idee des Guten die natürliche Bestimmung des Menschen ist, so natürlich wie die Befreiung aus dem Dunkel der Höhle zum Licht der Sonne.

Daß diese Aspekte des menschlichen Erkenntnisweges nicht klar und eindrucksvoll zum Ausdruck gebracht wären, wird niemand behaupten wollen. Mit Recht insistierte J. Adam darauf, daß Platons Sprache in der Lage ist, genau das auszudrücken, was er meinte (Adam 1902, II 159). Die verbleibenden Restprobleme der Einzelerklärung sollen nicht geleugnet werden. Sie gewinnen indes eine überproportionale Bedeutung, wenn man versucht, das Gleichnis auf Kosten seiner erkennbaren Grundintention zu pressen. Die Mahnung von J. Adam, daß in einem Gleichnis nicht jedes Detail bedeutungsvoll sein muß (Adam 1902, II 90), sollte nicht in Vergessenheit geraten.

10.4 Liniengleichnis und Höhlengleichnis

Platons Anweisung lautet: das Höhlengleichnis ist mit dem zuvor Gesagten zu verknüpfen (*proshapteen*: 517b1). Er selbst setzt zweimal dazu an, zuerst in unmittelbarem Anschluß an die Allegorie 517a8–518b5, ein zweites Mal 532a1–535a1 unter Einbeziehung der inzwischen besprochenen mathematischen Studien. Die erste Stelle bringt die Entsprechung in groben Zügen: (1) Der Höhle entspricht die wahrnehmbare Welt, der *horatos topos* des Sonnen- und Liniengleichnisses (508c2, 509d2) und damit auch der untere Teil der Linie, der diesen Bereich repräsentiert (509d8); das Feuer in der Höhle stellt die Sonne dar (517b1–4), diese selbst natürlich, wie schon im Sonnengleichnis, die Idee des Guten. Die Schatten sind politisch-moralische Fehlmeinungen etwa über Gerechtigkeit (517d4–e2). (2) Der Aufstieg aus der Höhle zum Licht entspricht der methodischen Aufwärtsbewegung des Denkens im Liniengleichnis (*anabasis* und *anodos*: 517b4/5 erinnern an *anôterô ekbainein*: 511a6). Die zweite Selbstinterpretation bringt die präzisere Bestimmung der Phasen: der Dialektik, die die Ideen selbst und die Idee des Guten durch *noêsis* erfaßt, entspricht nach dem Aufstieg aus der Höhle das Blicken auf die Lebewesen, die Gestirne und die Sonne selbst (532a2–b2). Den Künsten (*technai*, weniger genau

auch Wissenschaften, *epistêmai* genannt: 532c4, 533d4), die ihr Objekt durch *dianoia* erfassen, entspricht das Blicken auf die „göttlichen Erscheinungen im Wasser und die Schatten der seienden Dinge“ in der oberen Welt (532c1–2). Das Blicken auf die Schatten und auf die Statuen in der Höhle wird 532b6–7 erwähnt, 533e7–534a5 dann als Mutmaßen (*eikasia*) und Fürwahrhalten (*pistis*) gedeutet. Diese Stelle greift ausdrücklich zurück auf die Zusammenfassung des Liniengleichnisses, wo bereits einmal die vier Erkenntnisarten: intuitives Denken (*noêsis*), diskursives Denken (*dianoia*), Fürwahrhalten (*pistis*) und Vermuten (*eikasia*) in dieser Reihenfolge erschienen (511d6–e2). Daß den vier Erkenntnisarten je ein eigener Gegenstandsbereich entspricht, war schon in 511e2–4 ausgesprochen und wird zusammenfassend in 534a2–7 noch einmal bekräftigt: die Bereiche Werden (\approx Höhle) und Sein (\approx obere Welt) bedürfen der weiteren Teilung in je zwei Unterbereiche (was aber inhaltlich nicht weiter ausgeführt wird).

Platons eigene Auslegung unseres Textes zeigt somit, daß er die drei Gleichnisse als ein eng verbundenes Ganzes mit einer einheitlichen Aussage betrachtet wissen wollte. Die ontologische Grundunterscheidung zwischen Ideen und Erscheinungswelt am Anfang des Sonnengleichnisses (507a5–b11), die notwendig die ganze Wirklichkeit umfaßt, wird ausdrücklich in die folgenden zwei Gleichnisse hinübergenommen (509d1–510a10, 517b2–6). Daher kommt beiden, dem Linien- wie dem Höhlengleichnis, auch ontologische Bedeutung zu – sie sind nicht lediglich als Illustration von Erkenntnismethoden bzw. Phasen eines Erziehungsweges gemeint. Die vier Abschnitte auf der Linie und die vier Phasen des Aufstiegs aus der Höhle sind durchaus als parallele Darstellungen derselben Sachverhalte intendiert (ungeachtet der daraus resultierenden Schwierigkeiten). Beide Darstellungen gelten je für sich schon der Zuordnung von unterschiedlichen Erkenntnisweisen zu distinkten Gegenstandsarten, auf die sie sich richten (zu den Dingen *eph' hois tauta*: 534a5–6 \approx 511e2–3), wobei das Liniengleichnis mehr (aber nicht ausschließlich) den erkenntnistheoretischen und den Methodenaspekt betont, das Höhlengleichnis mehr (aber nicht ausschließlich) die Seite der Gegenstände (Nachweise im einzelnen bei Chen 1992). Mit diesem In-Beziehung-Setzen von Erkenntnisweisen und ontologischen Gegenstandsbereichen wird im übrigen nur der Grundgedan-

ke der Ideenhypothese, wie er 474b–480a entwickelt war, weiter ausgeführt.

Dieser Befund spricht nicht dafür, (a) mit Ferguson 1921, 138 (dem hierin viele Interpreten bis heute folgen) zu glauben, daß Höhle und (untere) Linie „have no connexion at all“, oder (b) mit Jackson 1882, 135 und Ferguson 1921, 131, 146 (und ihren heutigen Nachfolgern) zu meinen, der untere Teil der Linie habe rein illustrativen Charakter, oder (c) im Gefolge dieser Interpreten zu leugnen, daß eine „fourfold classification of objects or states“ (Ferguson 1921, 143, nach Jackson 1882, 141) vorliegt, und zu versichern, für die mathematischen Gegenstände als eigenen intelligiblen Objektbereich (als eigenes *noêton eidos*, verschieden von den Ideen: so Platon 511a3 mit 510b4, 511c5–6) gebe es in der *Politeia* keinen Platz (Jackson 1882, 141 n. 1), und daher (d) dem Viererschema beider Gleichnisse eine „threefold ontology“ zu unterlegen (so Pritchard 1995, 94, nach vielen anderen). (Eine detaillierte Aufarbeitung der anhaltenden Fortwirkung des Ansatzes von Jackson und Ferguson findet sich bei Chen 1992.)

Mit diesen *exegetischen* Entscheidungen wird keineswegs bestritten, daß *sachliche* Kritik an Platons Konzeption der *eikasia* durchaus möglich ist: die Gegenstände der *eikasia* sind als wahrnehmbare Sinnendinge von den Gegenständen der *pistis* ontologisch nicht verschieden, und wir verfügen auch nicht über ein Erkenntnisvermögen, das speziell für Schatten und dergleichen zuständig wäre. Für Platon hingegen war ein ontologisches Gefälle zwischen einem Ding und seinem Abbild nie zweifelhaft (vgl. z. B. Rep. 597e, Soph. 266b–c, Phil. 58e f., 61e f.), und offenbar war er bereit, auch die Wahrnehmung von Schatten und Spiegelungen für entsprechend ungewisser zu halten.

Was die Seele auf der dritten Stufe erkennt, wenn sie auf die Schatten und Spiegelungen der oberen Welt blickt, sind weder wahrnehmbare Dinge noch Ideen, sondern die Gegenstände der mathematischen Disziplinen. Diese gehören einerseits zum immer Seienden (527b7), andererseits sind sie nicht einzig, vielmehr gibt es (unendlich) viele (exakt) gleiche Dinge dieser Art (526a3; vgl. Phil. 56e2). Von den zwei ontologischen Merkmalen Unveränderlichkeit und Einzigkeit, die beide den Ideen zukommen, den Sinnendingen abgehen, kommt das eine den Gegenständen der Mathematik zu, das andere geht ihnen ab. Sie ste-

hen ontologisch also zwischen den Ideen und den Sinnendingen, so wie die ihnen zugewandte Erkenntnisweise der *dianoia* „zwischen“ (*metaxy*: 511d4) *nous* und *doxa* steht (vgl. 533d4–6: zwischen Wissen, *epistêmê*, und Meinung) und so wie die oberen Schatten und Spiegelungen jedenfalls im Bild zwischen den Statuen in der Höhle und den wirklichen Gegenständen oben stehen.

Der Einwand (z. B. bei Pritchard 1995, 94), daß die Objekte der Erkenntnis in drei ontologische Klassen zerfallen müssen, weil ja auch das X. Buch der *Politeia* nur drei Klassen kennt (Dinge, Abbilder der Dinge, Abbilder der Abbilder), verfängt nicht, da anlässlich der Kritik der *mimêsis* kein Anlaß war, die Probleme des ontologischen Status der Gegenstände der Mathematik zu erörtern. Die Auffassung, die Gegenstände der zweiten und dritten Stufe des Aufstiegs seien „equally unreal“ (Pritchard 1995, 101) und folglich ontologisch gleichrangig, hat keine Stütze am Text, wird vielmehr von 532b7/c1 (bloße *eidôla* gegen göttliche Erscheinungen: *phantasmata theia*) widerlegt – ganz abgesehen davon, daß sie das Bild absurd machen würde. Als gewichtiger Einwand gegen ontologisch distinkte mathematische Gegenstände gilt auch, daß als Objekt der mathematischen Betrachtung das „Viereck selbst“ und die „Diagonale selbst“ genannt sind (510d7–8), womit die Ideen als Gegenstand der Mathematik und der *dianoia* (und nicht nur der Dialektik und der *noêsis*) erwiesen seien (u. a. Annas 1981, 251; Pritchard 1995, 103). Doch Platons Sprachgebrauch in der *Politeia* bestätigt das nicht: 525d–526a ist von „den Zahlen selbst“ und vom „Einen selbst“ die Rede, wobei der Zusammenhang keine andere Deutung zuläßt als die auf „individual mathematical numbers and nothing more“ (Adam 1902, II 114; vgl. II 68; siehe auch Chen 1992, 224 f.). – Nebenbei sei erwähnt, daß auch Aristoteles in seinem Resümee der Ontologie Platons den *mathêmatika* dieselbe Zwischenstellung (*metaxy*: zwischen Sinnendingen und Ideen, Met. I 6, 987b14–18) zuweist, die auch der Text der *Politeia* erkennen läßt.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß nach der klar zum Ausdruck gebrachten Intention von Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis und ihrer verknüpfenden Auslegung durch Sokrates der Aufstieg aus dem Dunkel des vorphilosophischen Bewußtseins in vier Phasen erfolgt, die vier nach ihrer Deutlich-

keit gestufte Weisen des Erkennens symbolisieren, denen auf der Objektseite wiederum vier Gegenstandsklassen mit unterschiedlichen ontologischen Merkmalen gegenüberstehen.¹

10.5 Welcher Art ist die Erkenntnis des Guten?

Das Gute selbst zu erkennen ist das Ziel des Aufstiegs, und es wird auch erreicht (516b4–7 mit 517b7–c5, 519c9; vgl. 532a5–b2, e1–3, 540a4–9, u. ö.). Doch wie die Erkenntnis des höchsten Prinzips konzipiert ist, bleibt eine der umstrittensten Fragen der Platonexegese. Am häufigsten begegnet man etwa folgenden Ansichten (die sich nicht alle gegenseitig ausschließen): das Gute muß wegen seines ontologischen Ortes „jenseits des Seins“ (509b9) seinem Wesen nach unerkennbar bleiben (de Vogel 1988, 45–50); es kann, weil ungegenständlich, nur indirekt durch Bilder erfaßt werden, weswegen Platon drei Gleichnisse bringe, nicht aber eine Definition des Guten (u. a. Ebert 1974, 150 f.; Wieland 1982, 48 f., 196 f. u. ö.); es wird auf dem Weg der *unio mystica* adäquat, sonst nur metaphorisch erkannt (Plotinos und der Neuplatonismus; vgl. neuerdings Albert 1996, 151–157); es wird durch eine unmittelbare intellektuelle Anschauung erfaßt, die nicht propositionaler Natur ist und für die Platon die Metapher des Schauens (*theasthai*) geprägt habe (so weite Teile der kontinentaleuropäischen Platonexegese, z. B. Oehler 1962, Krämer 1989); zur „Schau“ tritt als notwendige Hinführung die diskursive Wesensbestimmung durch Abgrenzung von anderen Ideen (Krämer 1989, Halfwassen 1994); oder die diskursive Elenktik bleibt die einzige Zugangsart zur Idee des Guten (u. a. Robinson 1953, Stemmer 1992).

1 Nicht mit hinreichender Sicherheit zu lösen ist die Deutung (a) der „Geräte“ (der *skeuē*: 514c1) – sind sie Objekte der niederen mathematischen Disziplinen im Sinne von Phil. 56d ff. (so Bormann 1961, 12)? –, (b) der Schatten und Spiegelungen in der oberen Welt – greift hier vielleicht die Unterscheidung zweier Arten von Mathematik aus dem *Philebos* (so Krämer)? – und (c) der Gestirne, deren Erkenntnis von der anderer Dinge deutlich abgehoben ist (516a8) – sind damit vielleicht die Ideenzahlen oder oberste dialektische Begriffe (*megista genē*) gemeint (so Krämer 1989, 42 Anm. 3)?

Daß Platon Bilder biete, weil das Wesen des Guten prinzipiell nicht angebbar sei, ist ein (früher weitverbreitetes) Mißverständnis der Aussparungsstelle 506e–507a (siehe Szlezák 1985, 303–325). Die inhaltliche Bestimmbarkeit des Guten ist im Text überall vorausgesetzt: Sokrates hat eine Ansicht über das Wesen des Guten, die er jetzt freilich nicht mitteilt (506e1–3), und der Dialektiker wird das Gute jedenfalls bestimmen können müssen (534b8–d1). Dem entspricht, daß der Aufgestiegene das Gute zuletzt „sieht“: Unbestimmbares läßt sich nicht sehen, und die Sonne jedenfalls ist ein Bestimmtes. Daß das Gute ein Lehrgegenstand (*mathêma*) ist, zu dem man methodisch hinführen, zu dessen Erkenntnis man sogar zwingen kann (siehe unten Abschnitt 10.11), spricht nicht dafür, es als regulatives Prinzip der Urteilkraft und propositional prinzipiell nicht faßbares Gebrauchswissen (Wieland 1982, 185, 217, 236) auszulegen.

Daß das Gute erkannt werden kann, ist das Ergebnis (517b8–c1) des Höhlengleichnisses und in gewissem Sinne auch seine Voraussetzung, denn ohne das würde der Aufstieg in der Tat nicht lohnen (wie die Höhlenbewohner meinen: 517a4); daher ist die Erkennbarkeit des Guten vorbereitend schon im Sonnengleichnis ausgesprochen (508e3–4, analog zur Sichtbarkeit der Sonne 508b9–10). In der Erläuterung zum Höhlengleichnis erfahren wir überdies, daß die Seele schließlich sogar die Fähigkeit gewinnt, das Schauen auf das Leuchtendste des Seienden „auszuhalten“ (*anaschesthai theômenê*: 518c9–10). Daß das Betrachten der Idee des Guten „nur für wenige Augenblicke“ möglich sei (Albert 1996, 153), wird durch diese Stelle nicht bestätigt. Auch der aus der Höhle Aufgestiegene kann die Sonne nicht nur „erblicken“, sondern auch „betrachten, wie sie [wirklich] ist“ (*katidein kai theasasthai hoios estin*: 516b6–7). (Ob wir Heutige das mit de Vogel 1988, 49 für „naiv“ halten oder nicht, tut nichts zur Sache: Sokrates sagt es so.)

Von diesem Schauen der Sonne und der Idee des Guten ist nun deutlich abgehoben das Schließen (*sylogizesthai*: 516b8 und 517c1), das offenbar erst in einem zweiten Schritt vollzogen wird (danach, *meta tauta*: 516b8; 517c1 *ophtheisa de*: „ist sie aber gesehen, so ...“) und durch welches die Sonne als letzte Ursache für alles Sichtbare, die Idee des Guten für alles Intelligible und Sichtbare im einzelnen aufgewiesen wird. Das Schließen auf die ursächliche Funktion des Guten durchläuft mehrere Schritte, ge-

hört mithin in das diskursive Denken. Es liegt daher nahe, das davon abgehobene vorgängige Schauen (*theasthai*) bzw. Sehen des Guten als ein ganzheitlich-intuitives Erfassen zu verstehen, das – wie das plötzliche Erblicken der Idee des Schönen im *Symposion* (210e4) – nur in *einem* Schritt besteht: im Zusammenschauen des Vielfältigen zur Einheit (vgl. *pros hen ... synborônta*: Leg. 965b10, *eis mian idean synborônta*: Phdr. 265d7). Der zu erfassende gemeinsame Zug des Vielfältigen betrifft die allen Dingen gemeinsame Herkunft vom Guten, das den Ideen Dauer und Bestimmtheit, Sein und Erkennbarkeit verleiht, wodurch sie guthaft werden (vgl. *agathoeides*: 509a3). Daß das Gute Sein und Erkennbarkeit verleihen kann, läßt sich am ehesten verstehen, wenn man die von Aristoteles (Met. N 4, 1091b14, vgl. A 6, 988a14) referierte akademische Gleichsetzung des Guten mit dem Einen akzeptiert (vgl. den Beitrag von Krämer in diesem Band). – Die von Robinson 1953 u. a. stark betonte Elenktik verharrt beim diskursiven Denken als der vermeintlich einzigen Erkenntnisart der Dialektik und wird so Platons unverkennbarer Intention, eine unmittelbare und positive Erkenntnis des Guten als Ziel der Dialektik zu erweisen, nicht gerecht: die Elenktik bleibt stets negativ (vgl. Halfwassen 1994).

Die Zusammenschau ist freilich charakteristisch für alle dialektische Erkenntnis, nicht nur die des Guten: der Dialektiker ist Synoptiker (537c7; vgl. Phdr. 266b5–c1; zum Begriff *synopsis* Chen 1992, 160–165). Angesichts der herausgehobenen ontologischen Stellung des Guten („noch jenseits von Sein hinausragend an Rang und Macht“: 509b9) und angesichts der für Platon bezeichnenden Parallelisierung von ontologischem Status und Gewißheit der Erkenntnis könnte man sich in der Tat fragen, ob es nicht systemgerecht wäre, wenn solch einem Prinzip des Ganzen (511b7; vgl. 517c1–4) eine Erkenntnisweise zugeschrieben würde, die von der *synopsis* sonstiger Dialektik verschieden wäre. Plotinos' Postulat eines übernoetischen Zugangs ist von daher verständlich, ebenso moderne Zweifel an der Erkennbarkeit des Guten. Demgegenüber ist jedoch festzuhalten, daß Platon weder die Fähigkeit der Dialektik, das Gute zu erkennen, einschränkt, noch einen Versuch macht, innerhalb der Dialektik für die besondere Idee des Guten eine besondere Zugangsart geltend zu machen. Dieser Zug der platonischen Konzeption wird vielleicht besser verständlich, wenn man bedenkt, daß

das Gute nicht nur „jenseits des Seins“ hinausragt, sondern doch auch wieder als Teil des Seienden betrachtet wird (518c9, 526e3, 532c6).

10.6 Das Gute „hinreichend“ sehen?

Das Höhlengleichnis wäre als Bild sinnlos, wenn der zum Licht Aufsteigende die Quelle des Lichts nicht erblickte. Er kann die Sonne erblicken, „sie selbst an sich“ und „an ihrem eigenen Ort“, und sie „betrachten, wie sie beschaffen ist“ (516b4–7). Die streng durchgeführte Analogie erlaubt keine andere Deutung als die, daß auch das Gute „selbst an sich“ erfaßt wird, d. h. nicht relativ zu anderem, als gut für dieses oder jenes, und „an seinem eigenen Ort“, d. h. hinsichtlich seiner Stelle in der Ordnung der an sich seienden Dinge (und nicht lediglich in der Hierarchie privater Zwecke), und daß es nicht nur „erblickt“, sondern auch „betrachtet“ wird, „wie es (wirklich) ist“, d. h. nicht mehr durch Vermittlung seiner Erscheinungen (vgl. *phantasmata*: 516b5) in anderen Dingen. Die Denkseele wird das Schauen auf die Idee des Guten, wie wir sahen, sogar „aushalten“ (518c10), was zweifellos ein erkennendes Verweilen beim betrachteten Gegenstand impliziert.

Auch sonst ist die gelingende Schau des Guten überall Voraussetzung der Argumentation: die Dialektik ist Gipfel und Endpunkt (oder Ziel, *telos*: 535a1) aller Studien, und sie läßt ihrerseits nicht nach, bevor sie nicht in der noetischen Erfassung des Guten „ans Ziel selbst des Intelligiblen“ gelangt (532b1–6). Es gibt in der Tat ein Ankommen (*aphikesthai*: 519c9) beim Guten und für den Angekommenen ein Ende der Reise (*telos tês poreias*), ein Ausruhen vom Weg (532e2–3). Die Staatsgründer wollen die Philosophen sogar zum Ankommen beim Guten zwingen (519c9; vgl. 540a6–8) – zu Unerreichbarem zwingen zu wollen, wäre absurd. Die Philosophen müssen beim Ziel angekommen sein, weil nur dies ihre Herrschaft legitimieren kann: sie sehen nunmehr auch im politischen Bereich unendlich viel klarer als die anderen (520c3–6). Zweck des ganzen philosophischen Bildungsweges ist es, Herrscher zu bekommen, die nicht – wie die durchschnittlichen Menschen: 505d11–e4 – im unklaren sind über das größte Lehrstück (*megiston mathêma*: 505a2), die Idee des Guten. Die

künftigen Herrscher müssen sie „unbedingt sehen“ (526e4), Unkenntnis des Guten ist bei ihnen absolut unzulässig (505e4–506a3, 534d3–7; vgl. 540a6–9). Und die Philosophen werden zum Regieren gezwungen, wenn sie das Gute „hinreichend gesehen“ haben (*epeidan ... hikanôs idôsi*: 519d1–2).

Die Dialogfigur Sokrates erhebt natürlich nicht den Anspruch, das Gute hinreichend erkannt zu haben. Er unterscheidet zwar zwischen seiner Ansicht dazu und dem, was er davon hier und jetzt mitteilt (506e1–5 mit 509c5–10), läßt aber offen, ob seine Ansicht die Wahrheit trifft oder nicht (533a3–5; vgl. 517b6–7; siehe hierzu Szlezák 1985, 312–316). Man hat daraus schließen wollen, daß die Idee des Guten als letztlich unerkennbar konzipiert sei und daß Platon selbst eingestehe, sie nicht erkannt zu haben (Ferber 1991, 21 nach Natorp 1922, 190). Indes ist zu trennen zwischen der Selbsteinschätzung Platons (über die aus der *Politeia* – direkt jedenfalls – nichts zu gewinnen ist), der Präsentation des Gedankens durch die Dialogfigur (hierzu generell Szlezák 1985) und der Theorie, die zu akzeptieren Sokrates uns einlädt. Nur letztere interessiert uns hier.

Und in dieser Theorie kann das „hinreichende“ Sehen des Guten nicht bedeuten: (gerade noch) hinreichend, um für das Regieren einen gewissen Nutzen daraus ziehen zu können. Es geht nicht um ein dosiertes Maß an (ungesichertem) Wissen, das relativ zu einem begrenzten praktischen Zweck zu bemessen wäre. *Hikanôs* kann nur heißen: hinreichend oder adäquat im Blick auf das Gute selbst und „an sich“, auf seine (wirkliche) „Beschaffenheit“ und „seinen eigenen Ort“ in der Gesamtheit des Wirklichen. Diese Konzentration auf die Sache selbst liegt auch in der Vorstellung des aushaltenden Verweilens beim Guten. Die Philosophen erkunden das Gute nicht um des Regierens willen (dieses ist für sie vielmehr eine eher lästige Notwendigkeit: 520e2, 540b4), sondern um seiner selbst (und ihrer selbst) willen.

Wäre das Gute selbst seinem Wesen nach unerkennbar, so wäre nicht zu sehen, wie dem Staat gedient sein soll mit Herrschern, die zwar die (bisher) größten Anstrengungen unternahmen, dem unerreichbaren Ziel näher zu kommen, es aber eingeständenermaßen nicht erreichten. Ihr Anspruch, das politisch Gerechte besser beurteilen zu können, fiel weg: ohne Erkenntnis des Guten könnten sie auch das Schöne und Gerechte weder

angemessen erkennen noch politisch wahren (506a–b) – sie wären keine Wächter mehr. Die moderne Auslegung des platonischen Philosophiebegriffs, derzufolge das Philosophieren ein ewiges Unterwegssein ohne Aussicht auf Ankunft ist, wird vom Höhlengleichnis nicht gestützt. Ihren Vertretern sei empfohlen, das Gleichnis umzuschreiben: aus der Höhle herausgetreten, muß der Befreite zur Kenntnis nehmen, daß die dichte Wolkendecke, die den Himmel bedeckt, sich nie lichten wird. Ob es darüber eine Sonne gibt oder mehrere oder keine, und wo sie steht, wenn es eine gibt, wird er nie erfahren ...

10.7 Die Idee des Guten als Ursache

Man kann nicht sagen, daß das Höhlengleichnis (oder die vorangehenden zwei Gleichnisse) eine deutlich ausgeführte Theorie der Ursächlichkeit des Guten enthielte. Immerhin wird so viel deutlich, daß die ursächliche Kraft des Guten sich auf Ideen- und Sinnenwelt erstreckt und daß es Ursache in mehrfachem Sinne ist. Nach seiner Betrachtung der Sonne „wie sie ist“ schließt der aus der Höhle Aufgestiegene, daß sie den Wechsel der Jahreszeiten und der Jahre gewährt, alles im sichtbaren Bereich lenkt und sogar Ursache all der Dinge ist, die er unten sah – jedenfalls „in einer bestimmten Weise“ (*tropon tina*: 516c2). Die Idee des Guten ist Ursache „von allem Richtigen und Schönen“, und zwar „für alle Dinge“ (517c2); im Sichtbaren hat sie das Licht und dessen „Herrn“ erzeugt, im Intelligiblen gewährt sie selbst als „Herrin“ Wahrheit und Einsicht (*noun*: intuitives Erkennen); wer vernünftig handeln will, muß sie sehen (517c3–5).

Das Gute ist letzte Zweckursache des menschlichen Handelns. So war es von vornherein eingeführt worden: alle tun alles seinetwegen, auch wenn sie nicht wissen, was es ist (505d11–e2). Die Philosophen aber kennen das „eine Ziel im Leben, auf das zielend sie alles tun müssen, was sie privat oder öffentlich tun“ (519c2–4). Nach anderen Zeugnissen (Symp. 206a, 207a–d; Phd. 75a2, b1; Aristoteles, EE I8, 1218a24–26) scheint der Gedanke der finalen Ursächlichkeit des Guten bei Platon weitere Geltung gehabt zu haben als nur im menschlichen Bereich. Daß das Gute im Höhlengleichnis nicht explizit als universale Finalur-

sache herausgearbeitet ist, berechtigt nicht zu dem Schluß, daß Platon seine finale Ursächlichkeit einschränken wollte (Chen 1992, 87 f.).

Für *alles* ist das Gute Ursache des Richtigen und Schönen: damit ist zunächst die Geordnetheit der Ideenwelt (vgl. 500c2–5) gemeint, der im Bild der Wechsel der Jahreszeiten und Jahre im Kosmos entspricht, dann aber auch die Lenkung (516b10), also die vernünftige, zielgerichtete Beherrschung der sichtbaren Welt durch die Sonne, die ja vom Guten abstammt. Daß die Idee des Guten Grund der Erkennbarkeit des Intelligiblen ist (517c4), greift auf das Sonnengleichnis zurück; als Seinsgrund dieses Bereichs wird sie hier im Höhlengleichnis nicht noch einmal aufgewiesen (dies nur im Bild: 516c2). Wichtig ist, daß die Beziehung der Sonne zum Guten nicht nur die einer illustrierenden Analogie ist; vielmehr zeugt (*tekousa*: 517c3) das Gute sie, und zwar als ihm gänzlich ähnliche Entsprechung (506e3, 508b13). In aristotelischer Terminologie ist das Gute also Form- und Wirkursache der Sonne, und durch Vermittlung dieses „Königs“ (509d2) und Prinzips (509b3) des Sichtbaren auch des Kosmos insgesamt. Freilich ist die Art der Vermittlung des Guten und der Vernünftigkeit an den Kosmos (etwa durch einen Demiurgos) nicht Thema der Gleichnisse. So viel allerdings ist klar: daß das Gute Prinzip des Ganzen (oder: des Alls) ist, wie es im Liniengleichnis heißt (*hê tou pantos archê*: 511b7), wird vom Höhlengleichnis bestätigt. Die Allverwandtschaft der Natur (Men. 81c9–d1), die ja nur vom Guten gestiftet sein kann (vgl. Phd. 99c5–6), wird nicht ausgeführt (vielleicht angedeutet 537c2–3).

10.8 Das Gute als *paradeigma* des Handelns

Nach vollzogener Schau des Guten sollen die Philosophen in die Welt der Praxis zurückkehren, um es nunmehr als Vorbild oder Modell (*paradeigma*) zu nehmen (540a9). Ihre Aufgabe ist eine dreifache: sie sollen (a) die Stadt, (b) die Privatleute (*idiôtai*) und (c) sich selbst ordnen (*kosmein*: 540b1). Das Gute selbst als *paradeigma* nehmen, meint offenbar nichts anderes, als „ein Ziel im Leben haben, worauf zielend (man) alles tun muß, was (man) privat oder öffentlich tut“ (519c2–4). Unter welcher Be-

dingung kann das Gute das gemeinsame Ziel allen persönlichen und staatlichen Handelns sein?

Das Gesetz zielt auf den Zusammenschluß (*syndesmos*) der Stadt (520a4). Sokrates nimmt hier den Gedanken auf, daß das größte Gut für die Stadt das ist, was sie zu einer Einheit zusammenbindet (*syndeî*: 462b2), und daß nur die Einheit Frieden und Freundschaft im Inneren und die Verteidigungsfähigkeit nach außen erhält (464d–465b). Aus dem Postulat der Einheit folgen die wesentlichsten Züge der platonischen Stadt, so die Beschränkung ihres Wachstums (423b6), die gleiche Erziehung für Männer und Frauen sowie die Abschaffung von Familie und Privateigentum für die zwei oberen Schichten (461e–466d).

Was die Formung der Individuen betrifft, so ist auch hier der Gedanke der Einheit maßgebend. Die umfassende Tugend der Gerechtigkeit befähigt den Menschen, die Teile seiner Seele „zusammenzubinden“ (*syndêsanta*), so daß er „ganz und gar einer wird aus vielen“ (443e1). Dies gilt wohl schon für die „bürgerliche Tugend“ (430c3 mit 500d8), in höherem Maße aber für die Tugend dessen, der „die Wahrheit über das Schöne, Gerechte und Gute gesehen hat“ (520c5). Das *eine* Ziel oder das Gute ist also bei der Gestaltung des Staates wie bei der Formung des Individuums nichts anderes als die Einheit selbst.

10.9 Die Präzisierung der Seelenlehre

Die Theorie der Seelenteile im IV. Buch sagt nichts von der Unsterblichkeit der Seele. Als Folgerung aus dem Höhlengleichnis und dem in ihm implizierten (vgl. 518b6–8) *paideia*-Begriff formuliert Sokrates nun folgende Unterscheidung: die übrigen „seelisch“ genannten Tugenden scheinen nahe bei den körperlichen Tugenden zu liegen, da sie, zunächst nicht vorhanden, durch Gewöhnung und Übung entstehen. Anders die Tugend des Denkens (*phronêsai*): sie ist die Funktion von etwas Göttlicherem, das sein Vermögen nie einbüßt (518d9–e4). Was sein Vermögen nie einbüßt, muß selbst unvergänglich sein. Dies ist aber nicht die ganze Seele, sondern das von ihr, dessen Funktion das Denken ist – der Seelenteil also, der 439d5 als *logistikon* (Denkseele) benannt worden war. Folgerichtig ist die Denkseele „ein Göttlicheres“ (e2) – göttlicher als die beiden anderen

Seelenteile, denn diese sind das, dessen Funktion die anderen seelischen Tugenden sind. Wenn diese fast so etwas wie antrainierte körperliche Tugenden sind, so müssen auch die entsprechenden Seelenteile ontologisch dem Körperlichen nahe, und das heißt sterblich sein.

Durch die Seele geht also ein ontologischer Riß: ein Teil ist etwas Göttliches, Unvergängliches, die zwei unteren Teile sind etwas Sterbliches, quasi Körperliches. Erst im X. Buch folgt ein Beweis der Unsterblichkeit der Seele (608c–611a). Dieser scheint zwar der dreiteiligen Seele als ganzer zu gelten, doch stellt ein Anhang (611b–612a) klar, daß die Unsterblichkeit nicht für die Seele in ihrem diesseitigen Zustand gelten kann, sondern nur für ihre alte, wahre Natur (611d2, 612a3). Die genaue Untersuchung der Sprache und der Gedankenführung des Anhangs zeigt, daß mit der wahren Natur der Seele nichts anderes als das *logistikon* gemeint ist (siehe Szlezák 1976). Die Präzisierung der Seelenlehre besagt also, daß schon vom seelischen Träger her ein prinzipieller Unterschied besteht zwischen der auch den Nichtphilosophen erreichbaren bürgerlichen Tugend, die anerzogen wird fast nach Art körperlicher Tüchtigkeiten, und der Tugend der unsterblichen Denkseele, die allein die Wahrheit über das Gerechte, d. h. die Idee der Gerechtigkeit erfassen und so Tugend als Wissen (nicht als Gewöhnung) in sich verwirklichen kann. Der Mensch ist nicht nur intentional auf das Göttliche und Immerseiende gerichtet, er ist auch substantiell mit ihm verbunden, insofern das Beste an ihm der Ideenwelt auch ontologisch nahesteht (mit ihr verwandt ist: 611e2; vgl. Phd. 79d ff., Tim. 90a5).

10.10 Die Umwendung der ganzen Seele

Das unsterbliche *logistikon* kann freilich auch entgegen seiner wahren Natur seine unverlierbare *dynamis* nach unten richten, dann nämlich, wenn es „gezwungen“ ist, „der Schlechtigkeit zu dienen“ (519a–b). Aufgabe der *paideia* ist es, die Umwendung (*periagôgê*: 518d4, 521c6) der fehlgeleiteten Seele zu vollbringen. Verlangt ist ausdrücklich, die Denkseele „mit der ganzen Seele“ von der Welt des Werdens wegzuwenden (518c8), also auch die unteren Seelenteile (so weit es möglich ist) einzubeziehen.

Warum genügt es nicht, die Denkseele umzuwenden, die anderen Seelenteile aber bei den ihnen eigentümlichen Betätigungen zu lassen? Man könnte Platon entgegenhalten, Philosophie sei doch eine Leistung des Intellekts, ihn gelte es zu schulen, alles andere sei irrelevant für das Ergebnis. So wie der gefesselte Höhlenbewohner nicht das Auge allein dem Licht zuwenden konnte, sondern dieses nur „mit dem ganzen Körper“ (518c7, mit Rückgriff auf 514b1), so kann die Denkseele, die das Auge der Seele ist (533d2), nicht für sich dem Licht des Guten zugewandt werden. Mögen die Seelenteile auch ungleichen ontologischen Ranges sein, hier im irdischen Leben sind sie doch aneinander gebunden. Die Existenz im Körper beschwert die Denkseele mit den Begierden und Ablenkungen des Körpers, die ihr letztlich zwar unwesentlich sind (vgl. 611d1–7), die sie aber doch nach unten ziehen wie Bleigewichte (519b1). Ohne dieses Blei wegzuschlagen, ist für Platon wahre Philosophie nicht möglich. Aus diesem Grund betont er auch sonst stets, daß für eine philosophische Natur die ethischen Qualitäten ebenso wichtig sind wie die intellektuellen (vgl. z. B. 485b–487a, 535a–540a).

10.11 Die Art der Durchführung der *paideia*

Der zum Aufstieg Befreite befreit sich nicht selbst: jemand zwingt ihn zum Aufwärtsschreiten, ja er zerrt ihn gewaltsam nach oben ans Licht (515c6, e6–8). Wer ist dieser jemand (*tis*: 515e6)? Sein Fragen nach dem Was der Dinge (d6) zeigt, daß der rücksichtslose Befreier ein Bild des Sokrates ist. Ohne einen Lehrer, so scheint es, kommt man nicht auf den Weg der Dialektik. Anderswo rechnet Platon zwar mit der Möglichkeit, daß eine philosophische Natur sich von selbst bildet (Soph. 265d8–e2) oder auf Grund von nur geringer Hilfe (*VII. Brief* 341e3); für das hier in der *Politeia* gezeichnete Bild vom Philosophieren aber ist festzuhalten, daß Selbstbefreiung – die sehr leicht ins Bild hätte eingeführt werden können – nicht vorkommt.

Auch im idealen Staat werden die Philosophen zum letzten Schritt, zum Blicken auf das Gute, gezwungen werden (519c8–d1, 540a7–8). Das klingt seltsam, handelt es sich doch um Naturen, die wie niemand sonst lernbegierig, *philomatheis*, sind (376b–c, 485b u. ö.). Gemeint ist wohl, daß notfalls moralischer

Druck auf sie ausgeübt wird, um einem Nachlassen ihrer Anstrengungen vorzubeugen (vgl. 535b7). Wie dem auch sei, eines ist der Formulierung mit Sicherheit zu entnehmen: daß dem Aufstieg der Seele zum Guten auf der inhaltlichen Seite ein klar umrissenes Theorem entspricht, nicht aber so etwas wie ein regulatives Prinzip der Urteilskraft, ein nichtpropositionales Gebrauchswissen. Jemanden zum Haben von Urteilskraft oder Gebrauchswissen zwingen zu wollen, wäre von vornherein widersinnig – noch dazu „zwingen“ ab seinem 50. Lebensjahr (540a4). Dergleichen stellt sich ein, oder es stellt sich nicht ein, erzwingen oder zeitlich programmieren läßt es sich nicht. Wenn dagegen der Erkenntnis des Guten in der Seele auf der Seite der *logoi* eine formulierbare und in langer gemeinsamer Diskussion zu erprobende Theorie der Prinzipien entspricht, so ist es durchaus sinnvoll, Menschen, deren philosophisches Verständnis an anderen Theoremen schon breit getestet wurde, zu einem bestimmten Zeitpunkt zu drängen, sich nun intensiv mit dieser Theorie zu befassen.

Eine schriftliche Fixierung solch einer Theorie könnte übrigens die ethische Formung, die verlangt ist, nicht mitliefern und wäre somit für das Ziel der Umwendung der ganzen Seele nicht von Nutzen. Zugelassen zur Schulung in Dialektik wird nur, wer auch die ethische Qualifikation besitzt (539d3–6, vgl. 503d8–9): nur so ließe sich der von Platon gefürchtete Mißbrauch (537e–539d) vermeiden. Eine schriftliche Fassung, noch dazu eine frei zirkulierende, würde solchem Mißbrauch Vor Schub leisten (Phdr. 275 e, VII. Brief 344d). Die Vorsicht (*eulabeia*: 539b1, d3) der Herrschenden, die der Erziehung Unwürdigen (*anaxioi paideuseôs*: 496a5), die mit der Sache der Dialektik nichts zu tun haben (vgl. *ho ... ouden prosêkon*: 539d6, ähnlich Phdr. 275e2), nicht zuzulassen, ist doppelt begründet. Neben der Würde der Philosophie (vgl. 539d1) spricht dafür vor allem die politische Konstruktion des künftigen Staates: wenn die Herrschaftsbefugnis an das Wissen vom Guten geknüpft ist, so muß dafür gesorgt sein, daß nicht Unbefugte Anspruch auf die Herrschaft erheben. Wenn aber allein ein nichtpropositionales Gebrauchswissen den Anspruch begründete, so könnte jeder sich selbst für befugt erklären; wenn hingegen die entscheidende dialektische Theorie der Ideen und der Prinzipien beliebig zugänglich wäre, so könnten Ungeeignete, die ohne charakterli-

che und intellektuelle Schulung irgendwie eine (notwendig unzureichende) Kenntnis der Theorie erlangt hätten, einen scheinbar berechtigten Anspruch erheben. Der elaborierte Zeitplan des Bildungsganges schließt beide Möglichkeiten aus.

10.12 Die Pflicht zur Rückkehr in die Höhle: für wen ist der Staat da?

Es könnte zunächst wie ein Unrecht erscheinen, daß die Philosophen zur Rückkehr in die Mühen der Politik gezwungen werden sollen. Doch das sei irrelevant, sagt Sokrates, weil es nicht auf das Glück einer bestimmten Schicht (*genos*) im Staat ankomme, sondern auf das Glück des Ganzen, das in der Einheit besteht (519d4–520a4). Das Recht des Individuums auf Glück scheint hier bestritten zu werden: wenn alle um des Nutzens willen, den sie der Gemeinschaft bringen können (520a1), auf die persönliche Erfüllung verzichten, könnte sich der Zustand ergeben, daß niemand im Staat glücklich ist, damit das Ganze glücklich sei – was dann nur noch bedeutet: einheitlich und stabil. Kann das stabile Unglück aller Ziel des Staates sein?

Doch die Frage geht an Platon vorbei. Seinem Entwurf liegt die Vorstellung zugrunde, daß das Glück des Staates die Voraussetzung und die Garantie des Glücks der Schichten wie der Individuen ist. Die Philosophen werden die meiste Zeit mit Philosophieren verbringen (540b2), die kurze Zeit des mühevollen Regierens dient (neben anderem) der Absicherung dieses Glücks. Und wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden, die Bürger ethisch zu formen (540a9–b1) als Hersteller (500d6–8) und Wächter (506a5) der bürgerlichen Tugend, so sorgen sie dafür, daß auch die Nichtphilosophen das ihnen erreichbare Maß an Glück nicht verfehlen, denn Gerechtigkeit (als Einheit der Person) ist die erste Voraussetzung des persönlichen Glücks.

Gleichwohl entgeht der ideale Staat Platons nicht leicht dem Verdacht, in Wahrheit (wie andere Staaten auch) allein den Interessen der Herrschenden zu dienen. Die Sicherung ihrer Lebensweise der reinen Theorie ist zugleich oberstes Staatsziel. Ist nicht allein von den anderen beiden Schichten Triebverzicht verlangt im Interesse einer Ordnung, die sie nie ganz verstehen werden? Dem Vorwurf ideologischer Unredlichkeit entgeht der

Idealstaat nur dann, wenn der Autor überzeugt war, daß alle Menschen im Grunde Philosophen sind, insofern ihre wahre und ursprüngliche Natur mit ihrer Denkseele identisch ist, die von sich aus zum Intelligiblen strebt. Der von Philosophen gelenkte Staat ist so angelegt, daß alle die Chance bekommen, auf dem vorgezeichneten Weg nach oben zurück zu ihrer alten Natur möglichst weit zu gelangen.

10.13 Ist der beste Staat eine bloße Wunschvorstellung?

Weil der Aufstieg zur Sonne möglich ist, darf Sokrates auch die Möglichkeit des besten Staates zuversichtlich behaupten (521a1, 540d2–3). Seine Verwirklichung darf sich nicht der Gewalt bedienen, sondern muß auf eine „göttliche Fügung“ (*theia tychê*: 592a8–9; vgl. 499b5, c1) vertrauen. Göttliches Eingreifen in die Geschichte, d. h. eine vom Menschen nicht kalkulierbare Wendung zum Besseren, liegt gewiß nicht außerhalb des Gedankenkreises platonischer Geschichtsphilosophie und Religiosität. Doch ist nicht der Vorschlag zur praktischen Durchführung, zunächst alle über zehn Jahre Alten aus der Stadt zu relegieren, um die Jüngeren ungestört charakterlich formen zu können (540e5–541a2), gänzlich wirklichkeitsfremd und überdies ohne Gewalt gar nicht durchführbar? Müssen wir nicht Hans-Georg Gadamer zustimmen, daß Platons „Denken in Utopien“ „nicht Utopisches als Wirkliches oder zu Verwirklichendes bieten“ will (Gadamer 1983, 283)?

Erstens kennt Platon den Gedanken der Annäherung ans strenge Ideal (473a–b). In diesem Sinne könnte die Relegation sich auf diejenigen beschränken, die sich mit dem Vorhaben auf keine Weise anfreunden könnten, und sie könnte bei entsprechender gesetzlicher Regelung und Kompensation auch gewaltlos erfolgen. Und was den Verzicht auf „alle“ Erwachsenen betrifft, so sind damit zweifellos nur alle freien Bürger gemeint: auf die Hilfe von weisungsgebundenen *paidagôgoi* (die auch in Athen immer Unfreie waren) müßten die Gründer des Staates nicht verzichten. Nur wenn man neuzeitliche Verhältnisse und Rechtsbegriffe voraussetzt, ist die Annahme zwingend, der Schluß des VII. Buches meine nicht das, was er sagt. Der Staat der Philoso-

phen war für Platon – der ja, anders als wir, noch auf keinerlei historische Erfahrung mit der Umsetzung utopischer Entwürfe zurückblicken konnte – keine bloße *euchê* (540d2), modern gesprochen: keine „bloße Utopie“.

Literatur

- Adam, J. 1902, ²1963: *The Republic of Plato*, 2 Bde., Cambridge.
- Albert, K. 1996: Einführung in die philosophische Mystik, Darmstadt.
- Annas, J. 1981: *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.
- Bormann, K. 1961: Zu Platon, *Politeia* 514b8–515a3, in: AGPhil. 43, 1–14.
- Chen, L. C. H. 1992: *Acquiring Knowledge of the Ideas*, Stuttgart.
- Ebert, Th. 1974: *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*, Berlin.
- Ferber, R. 1991: Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben?, Sankt Augustin.
- Ferguson, A. S. 1921/22: Plato's Simile of Light, in: *Classical Quarterly* 15, 131–152 und 16, 15–28.
- Gadamer, H.-G. 1991: Platos Denken in Utopien (1983), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Tübingen, 270–289.
- Gaiser, K. 1985: Il paragone della caverna, Napoli.
- Halfwassen, J. 1994: Rezension zu Stemmer (s. u.), in: AGPhil. 76, 220–225.
- Jackson, H. 1882: On Plato's Republic VI, 509d sqq., in: *Journal of Philology* 10, 132–150.
- Krämer, H. 1989: *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, Milano.
- Murdoch, I. 1977: *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artists*, Oxford.
- Natorp, P. 1922: *Platos Ideenlehre*, 2. Aufl. Hamburg (Nachdruck Darmstadt 1961).
- Oehler, K. 1962: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München.
- Pritchard, P. 1995: *Plato's Philosophy of Mathematics*, Sankt Augustin.
- Robinson, R. 1953: *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford.
- Stemmer, P. 1992: *Platons Dialektik*, Berlin.
- Szlezák, Th. A. 1976: Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der *Politeia*, in: *Phronesis* 21, 31–58.
- 1985: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin.
- Vogel, C. J. de 1988: *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden.
- Wieland, W. 1982: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen.