

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Was ist der Mensch? Zur Darstellung des Menschen bei Platon an ausgewählten
Textstellen seiner Dialoge

verfasst von | submitted by

Stella Promussas BEd

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Education (MEd)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 199 512 519 02

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree pro-
gramme as it appears on the student record
sheet:

Masterstudium Lehramt Sek (AB) Unterrichtsfach
Griechisch Unterrichtsfach Latein

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Stefan Büttner M.A.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	4
2	Philosophische Anthropologie: Ein Abriss	5
2.1	Begriffsdeutung	5
2.2	Gegenwartsphilosophie: Die Arbeit am Lebensweltproblem	10
2.2.1	Der Mensch und seine Stellung im Kosmos: Max Scheler	10
2.2.2	Schlussworte zur Philosophischen Anthropologie	13
3	Platon – Alcibiades maior: Antworten eines umstrittenen Dialogs zu anthropologischen Fragen	15
3.1	Kurzer Abriss über Aufbau und Inhalt dieses Dialogs	15
3.2	Die Seele als das eigentlich Menschliche	17
3.3	Die Inkorporation der Seele und deren Bedeutung	20
4	Phaidon: Unsterblichkeit der Seele, Funktion des Körpers	24
4.1	Einleitung	24
4.2	Sokrates im Gefängnis: Die Lehre von der Funktion des Körpers	26
4.3	Die Unsterblichkeit der Seele und die drei Beweise dafür	29
4.3.1	Der erste Beweis: Der Zyklus von Leben und Tod (70c-72e)	29
4.3.2	Der zweite Beweis: Lernen als Wiedererinnerung (72e-77a)	34
4.3.3	Der dritte Beweis: Die Affinität der Seele zum Ewigen (77b-84b)	39
5	Politeia (435-441c): Die Dreiteilungslehre der Seele	45
5.1	Platons Bild einer zweigeteilten Seele (Rep. 435a-439e)	46
5.2	Die Seelen-Dreiteilungslehre in Rep. 439e-441c und ihre Bedeutung	49
5.3	Der Mensch als Mischwesen (Rep. 588b-592b)	55
5.4	Die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der wahren seelischen Natur	59
5.5	Abschließende Worte	63
6	Phaidros: Gleichnishafte Bestimmung vom Wesen der Seele	65
6.1	Bild eines besonderen Wagenlenkers und seiner Pferde (Phdr. 246a-249a)	65
6.2	Stefan Hagel: Wie der Seelenwagen homerisch zu verstehen ist	71
7	Platon, Symposion: Einsicht und Leidenschaft	80
7.1	Einleitende Worte zur Situation im Symposion	80
7.2	Die Rede des Aristophanes (189a1-193e2)	81
7.3	Abschließende Worte zur Gesamtkonzeption des Symposions	88
8	Conclusio	91

9	Abstract (Deutsch).....	95
10	Abstract (English)	96
11	Bibliographie.....	97
11.1	Primärliteratur (inkl. Kommentaren).....	97
11.2	Sekundärliteratur	97

1 Einleitung

Die folgende Arbeit soll davon handeln, wie der antike griechische Philosoph Platon den Menschen anthropologisch bestimmte, an welchen Kriterien er sein Menschsein festmachte und welche Eigenschaften den Menschen von den Tieren augenscheinlich abhoben. Dabei sollen bestimmte Dialoge betrachtet werden, in denen sich in Form von sprachlichen Bildern Beschreibungen vom Menschen finden lassen, nämlich der *Alcibiades maior*, der Dialog *Phaidon*, die *Politeia*, *Phaidros* und das *Symposion*. Die Auswahl dieser Dialoge erfolgt anhand einer ähnlichen Thematisierung des platonischen Menschen, eingebettet in unterschiedlichen Kontexten.

Da der Aufhänger dieser Masterarbeit eine Vorlesung zur philosophischen Anthropologie gewesen ist, soll vorerst untersucht werden, wie Anthropologie als philosophische Disziplin generell entstanden ist, welche Personen dafür berühmt waren, sie zu einer eigenständigen Disziplin werden zu lassen und wie sich diese seit ihren Ursprüngen weiterentwickelt hat. Es wird auch aufgezeigt, welche Denker besonders in der Neuzeit bis in die Gegenwart dafür verantwortlich gewesen sind, diese Disziplin so populär zu machen.

Um die Prominenz gewisser Anthropologen zu veranschaulichen, soll im Anschluss zur Entstehungsgeschichte der Anthropologie neben Helmuth Plessner und Arnold Gehlen der wichtigste Hauptvertreter unter ihnen, nämlich Max Scheler, in dieser Arbeit hervorgehoben werden, indem auf dessen Konzept zur Frage, was den Menschen vom Tier unterscheidet, genauer eingegangen wird.

Ab dem zweiten Kapitel soll es nur mehr darum gehen herauszufinden, wie Platons Menschenbild, der, so der klassische Philologe De Brasi, die Mittelstellung des Menschen zwischen tierischem und göttlichem Bereich genau analysiert, ausgesehen hat.¹

Gegen Ende dieser Arbeit soll zur Abrundung dieses Themas ein Vergleich zwischen der damaligen platonischen Anthropologie und der heutigen gemacht werden. Ziel davon ist herauszufinden, ob sich die anthropologischen Konzepte der Gegenwartsphilosophie mit der platonischen widersprechen oder doch Ähnlichkeiten aufweisen.

¹ De Brasi / Föllinger 2015, 19.

2 Philosophische Anthropologie: Ein Abriss

2.1 Begriffsdeutung

Der Begriff *Anthropologie* ist der Titel von nicht nur einer Disziplin, da sie neben dem philosophischen Sektor auch noch empirische Forschungsrichtungen wie die Biologie, Medizin und Ethnologie umfasst.² Die Probleme und Fragen einer philosophischen Anthropologie des 20. Jhd. sind nach deren langer Entwicklungsgeschichte in den Mittelpunkt aller philosophischer Problematik getreten.³ Mit dieser Frage geht nicht nur der Anspruch einher, das Wesen des Menschen zu bestimmen und ihn vom Tier abzugrenzen, sondern auch die Eigenschaften zu bestimmen, die ihn tatsächlich von eben jenem trennen, wenn einige neuzeitliche Philosophen beiden, Mensch und Tier, sogar Qualitäten wie Bewusstsein und praktische Intelligenz zuschreiben.⁴ Die Frage, die sich an diesem Punkt allerdings stellt, ist, woran sich festmachen lässt, ab welchem Zeitpunkt der Versuch einer Bestimmung des Menschen und seiner Selbstdeutung wirklich begann.⁵ Viele Forscher sind sich ebenso darüber uneinig, von welchem Wort sich der Begriff der Anthropologie ableiten lässt: Naheliegender wären die Wörter *ἀνθρωπολόγος* oder *ἀνθρωπολέγειν* vom griechischen Philosophen Aristoteles (Arist.EN1125a5). Gegner dieser Annahme behaupten jedoch, dass diese Disziplin einerseits erst in nachklassischer Zeit entstanden ist und eine theologische Bedeutung inkludierte, andererseits Anthropologie als Begriff, losgelöst von der Theologie, erst zwischen dem 16. und 18. Jhd. seine Verankerung der Gegenüberstellung eines weiteren Begriffs, nämlich dem des „Anthropomorphismus“, verdankte.⁶ Man war demnach bestrebt, einerseits das Erbe der mittelalterlichen Transzendenz ausgerichtetheit abzustreifen,⁷ andererseits sich die Sophistik und die Stoa mit ihrem Aufruf, nach der Natur zu leben (*τῇ φύσει ζῆν*) als Vorbilder zu nehmen.⁸ Ab diesem Zeitpunkt stellte sich sogleich die Schwierigkeit für Vertreter dieser Zeit heraus, wie das Menschsein zu ermitteln sei. Stand nämlich bisher im Vordergrund, den Menschen

² De Brasi 2015, 17: Ihre Daseinsberechtigung erschließt sich aus der „Kooperation von Theorie und Empirie“. Weitere Zuständigkeiten, über die sich das Feld dieser Disziplin erstreckt, wäre die pädagogische, geisteswissenschaftliche, phänomenologische, religiöse, insbesondere die christliche Anthropologie bis hin zur Kultur-, Geschichts- und Sozialanthropologie.

³ Marquard 1965, 209; De Brasi 2015, 16; Scheler 1928, 8.

⁴ Scheler 1928, 13; 22.

⁵ De Brasi 2015, 14; 18f: Die Beschäftigung mit dem Menschen als Menschen findet sich – eher physiologisch – bereits in den homerischen Epen. Platon hingegen hat, wie zuvor die Sophistik und nach ihm die Stoa, die Vernunft als Erkennungsmerkmal betont, wobei er seine Anthropologie nicht deskriptiv, sondern normativ verstanden wissen wollte, dass also der Mensch seine Vernunft trainiere, um nicht eine Bestie zu werden. Vgl. dazu auch *Nomoi* VII, 808d.

⁶ Dieser Begriff stamme von „Häretikern“: vgl. dazu Marquard 1971, 361; 363; De Brasi 2015, 15; Anm. 19.

⁷ De Brasi 2015, 14: Das Menschsein wurde also unabhängig von einer Schöpfergottheit ins Zentrum gestellt.

⁸ Marquard 2019, 361; 363. Die Stoiker wiesen der Vernunft wie der Sprache eine zentrale Rolle zu. Vgl. dazu De Brasi 2015, 16; 20.

metaphysisch und naturwissenschaftlich zu erklären, so wurde es für die anfänglichen Anthropologen immer klarer, dass bei der Analyse die Natur als Bezugspunkt für die genuin anthropologische Definition des Menschen im Vordergrund zu stehen hatte.⁹ Aus diesem Grund ist festzuhalten, dass sich die philosophische Anthropologie des 16.-18. Jhd. zu jener Philosophie des Menschen entwickelte, die nicht (metaphysisch) auf Spekulation und nicht (physikalisch) auf Mathematik und Experiment setzten will, sondern ihre Menschenkenntnis auf Naturbeschreibung und Lebenserfahrung stützt. Dabei schrieben Philosophen dieser Zeit dieser Disziplin eine Doppelfunktion zu, indem sie nicht nur die physische Komponente des Menschen berücksichtigten, sondern auch seine moralische.¹⁰ Während eben diese Philosophen aus dem frühen 16. Jhd. sich noch Gedanken dazu machten, wie die Anthropologie aus den Naturwissenschaften und der Mathematik loszulösen sei, gewann man beim deutschen Philosophen Kant – dem „größten Philosophen der Neuzeit“, wie ihm oft nachgesagt wird – durch seine Vorlesung „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1798) Klarheit über ihre Stellung als Lebensweltphilosophie.¹¹ Aus diesem Grund hatte die philosophische Anthropologie durch Kant ihren Durchbruch, da Kant stark Kritik an der Metaphysik betrieb und aus den bisherigen mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnissen eine „Erscheinungserkenntnis“ machte. Eine viel wesentlichere Rolle spielte für ihn die Vernunftbegabung des Menschen. Alle anderen Disziplinen, die vorhin erwähnt wurden, gaben sich laut Kant nur mit Erscheinungen ab. Viel eher müsse man folglich bei der philosophischen Anthropologie auf gewöhnliche Erfahrung, also auf Empirie setzen.¹²

Trotzdem war ihm wichtig zu betonen, die menschliche Lebenswelt lasse sich nicht allein auf die „totalitätslose Wirklichkeit“ der Vernunft oder die Sinneswelt reduzieren, sondern sei ein Zusammenspiel von allem.¹³ Im Zuge seines zweiten Hauptwerks *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) als Auslegung seiner praktischen Philosophie setzte Kant der bisherigen Formulierung der philosophischen Anthropologie eine konkurrierende Kompetenz gegenüber: Von nun an gab es das Gegensatzpaar Vernunft und Moralität, die Natur als Bezugspunkt

⁹ Marquard 1971, 363.

¹⁰ Marquard 1971, 364; De Brasi 2015, 27: Wie Moral genau zu definieren sei, war ein weiterer Untersuchungsgegenstand der neuzeitlichen Anthropologen. Zumindest war ihnen schon bekannt, dass der Mensch sich durch bestimmte Formen von Rationalität von anderen Lebewesen unterscheidet.

¹¹ Diese Vorlesung hatte auch einen enormen Einfluss auf sein erstes Hauptwerk *Kritik der reinen Vernunft*. Vgl. dazu Marquard 1965, 210.

¹² Marquard 1971, 365: Zu diesen gewöhnlichen Erfahrungen zählt alles, was das menschliche Leben ausmachen kann, beispielsweise das Reisen, Theaterbesuche oder das Lesen von Biographien. Darin gründen gleichzeitig auch die Moralität und die Ästhetik von philosophischer Anthropologie, so Kant.

¹³ Marquard 1965, 212f.: Diese Deutung untermauerte Kant durch den Begriff „Weltkenntnis“, die durch Kommunikation und Reisen in der Welt entsteht; in: VIII 3 bzw. Akademieausgabe XV, 659; vgl. dazu auch Marquard 1965, Anm. 31.

trat hingegen in den Hintergrund.¹⁴ Da also die praktische Philosophie (Stichwort „Ethik“) bei Kant über das physiologische Interesse am Menschen stand, wurde er schon bald nicht mehr als einziger Vertreter der philosophischen Anthropologie betrachtet. Durch sie kommt er in seinem Anthropologie-Verständnis von der Frage

Was kann die Natur aus dem Menschen machen?

hin zu der Antwort: das,

was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll.¹⁵

Aus diesem Grund kann man zu Recht auch über ihn sagen, dass er keine alles umfassende Anthropologie verfasst hat, weil er, obwohl er anfangs dafür plädierte, die Anthropologie von der Geschichtsphilosophie zu trennen, um sie zu verselbständigen, sich schließlich wieder doch ihr und der Ethik zuwandte.¹⁶ Demnach wurde mit Fortschreiten der Zeit (mittlerweile war die Romantik erreicht) die Analyse, was die Natur aus dem Menschen macht, wieder wichtiger. Es entpuppte sich die naturphilosophische Definition von Anthropologie im Gegensatz zur Geschichtsphilosophie. Ab dem 19. Jhd. wurden viele Werke zur naturwissenschaftlich definierten Anthropologie verfasst – unter anderem auch von Ärzten, über die man die Meinung vertrat, dass diesen wegen ihrer besonderen Kenntnis über die Natürlichkeit des Menschen Gehör zu verschaffen sei. Das hatte zum Teil auch zur Folge, dass man die Beobachtung zur Differenzierung von Mensch und Tier vermittels der Vernunft anfangs sogar dem Mediziner Ennemoser mit seinem Werk von 1828 und nicht Scheler, einem der bedeutendsten Anthropologen in der Neuzeit, zuschrieb.¹⁷ Trotz dieser Einstimmigkeit, die Anthropologie mit Einschluss der Physiologie des Menschen zur „Universalwissenschaft“ zu etablieren, gab es in der Spätromantik nach wie vor Diskussionen darüber, ob die Theologie Einfluss darauf habe oder nicht.¹⁸ Weiters gab es nicht unwesentliche Bedenken darüber, ob die Physiologie allein ausreiche, um den Menschen anthropologisch zu untersuchen, oder ob nicht doch die Geschichtsphilosophie hinzuzuziehen sei, von der man sich doch vor kurzem erfolgreich gelöst hatte. Letztere brachte nämlich die degradierende Umbenennung in „Anthropologismus“ mit sich.¹⁹

¹⁴ Marquard 1971, 366: Mit dieser konkurrierenden Kompetenz ist der „Kategorische Imperativ“ gemeint, der zeitlich innerhalb des deutschen Idealismus und der französischen Revolution zu verorten ist.

¹⁵ Marquard 1965, 214; vgl. dazu auch Kant 1793, 119 als Erkennungsmerkmal seiner Abkehr von der physiologischen zur pragmatischen Anthropologie. Vgl. dazu auch Höffe 2011, 2.

¹⁶ Marquard 1965, 214, Anm. 47; Vgl. dazu auch Anm. 40-41: Viele auf Kant nachfolgende Philosophen wie Fichte, Hegel oder Schelling, verstanden die Bestimmung des Menschen jedoch als Geschichtsphilosophie.

¹⁷ Marquard 1971, 367; auch wenn die Frage nach dem spezifisch Menschlichen in Abgrenzung zu den Tieren seit jeher ein Anliegen antiker Philosophen gewesen ist und sich nicht nur auf die „geistige Seite“ des Menschen beschränkt hat: vgl. dazu De Brasi 2015, 13; 18.

¹⁸ Dies war besonders ein Streit zwischen den Philosophen Feuerbach und Hegel.

¹⁹ Marquard 1971, 368.

Im Laufe der Entwicklungsgeschichte der philosophischen Anthropologie gab es mehrere solche Umbrüche, in denen für oder gegen eine Bezugnahme zur Geschichtsphilosophie plädiert wurde. Ursachen für diese Unstimmigkeiten, ob nun die Anthropologie von der Geschichtsphilosophie zu trennen sei oder nicht, war die Überlegung, ob geschichtliche Prozesse nicht doch einen Einfluss auf die Natur des Menschen hätten.²⁰ Insbesondere Hegel begründete sein Eintreten für eine Anpassung an eben diese philosophische Richtung damit, das Potential des Menschen, sich geschichtlich zu verwirklichen, fördern zu wollen, was allerdings eine nochmalige Degradierung der Anthropologie als eigenständigere Wissenschaft zur Folge hatte.²¹ Diese Diskussion entfachte sich, wie man sehen kann, ein ganzes Jahrhundert hinweg, bis sie wieder in den Anfang mündete, dass die Naturbetrachtung solider sei, die Geschichtsphilosophie hingegen vertrauensunwürdiger. Davon zeugt auch die Schrift vom neuzeitlichen Philosophen Max Scheler *Über die Stellung des Menschen im Kosmos* (1920), in welcher die Stellung des Menschen von seinen natürlichen Beschaffungen her betrachtet wird. Ebenso war Helmuth Plessners Programm von 1928, eines weiteren bedeutenden neuzeitlichen Anthropologen, von folgendem Grundsatz geleitet:

Ohne Philosophie der Natur, keine Philosophie des Menschen.

Auch Arnold Gehlen, der dritte Vertreter der Gegenwartsphilosophie, begreift den Menschen und all seine Leistungen als „Entlastungen“ von seiner natürlichen Mängellage, die Kultur hingegen als das große Arrangement „zur dauerhaften Vermeidung des Umkommens“.²² Da durch ihn die Kultur als weiterer Faktor menschlichen Lebens Erwähnung gefunden hat, gehört seit der Gegenwartsanthropologie diese gleichermaßen zur Erforschung menschlichen Lebens („Kulturanthropologie“). Im Laufe der Zeit kristallisierten sich noch weitere Wissenschaften heraus, die sich der Beschäftigung mit Anthropologie annahmen – allerdings stets abseits von der Geschichtsphilosophie. Als solche „Kompensate versagender Geschichtsphilosophie“ zählten unter anderem neben der Biologie und der Medizin auch die Pädagogik und die Theologie.²³

Allerdings darf diese Hinwendung nicht so verstanden werden, dass der Naturphilosophie alles, was die Wesensbestimmung des Menschen betrifft, überlassen wird: Sie, die

²⁰ Marquard 1971, 370: Zeuge davon waren die Existenzphilosophie, die Phänomenologie und der Marxismus. Die historische Anthropologie hatte den Anspruch, die „Vielfalt menschlichen Lebens in verschiedenen historischen Zeiträumen“ zu betrachten: De Brasi 2015, 17.

²¹ Marquard 1965, 216-17; über das geschichtliche Bewusstsein und eine gemeinsame Menschennatur schrieb insbesondere Dilthey (1911) in: *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, Verlag Reichl. Trotzdem war er es, der die Hinwendung der anthropologischen Auseinandersetzung zur Natur einleitete: vgl. dazu Marquard 1965, Anm. 106.

²² Marquard 1971, 371.

²³ Marquard 1971, 372: Höchstens war die Geschichtserkundung erlaubt, also eine „Philosophie der Geschichte“.

Naturphilosophie, sollte im 18. und frühen 19. Jahrhundert nicht *neben* der Philosophie des Menschen, sondern *als Philosophie des Menschen* agieren.²⁴

Im Folgenden soll als ein Beispiel für eine Analyse von Anthropologie von naturphilosophischer Seite das Konzept von Max Scheler vorgestellt werden. Um jegliche Missverständnisse gleich vorwegzunehmen, wird hierbei zugegeben, dass seine Ideen sehr wohl vom antiken Philosophen Aristoteles stammen, von dem eingangs in Bezugnahme auf anthropologische Forscher fälschlicherweise behauptet wurde, dass er keinerlei Einfluss auf die Entstehung und Definition von Anthropologie hatte. Sicher ist, wenn schon nicht eindeutig geklärt werden kann, von welchem Ausdruck sich der Begriff „Anthropologie“ ableitet, dass Max Scheler, wie im Folgenden präsentiert werden soll, das Konzept von Aristoteles' Konzept der *scala naturae* geradezu übernommen und in sein eigenes übertragen hat.²⁵

²⁴ Marquard 1965, 215.

²⁵ Eine solche Art von Stufenleiter thematisiert Aristoteles beispielsweise in seinem Werk *Historia animalium*, wo er alle möglichen Lebewesen nach ihrem Grad der Vollkommenheit hierarchisiert, angefangen von unbelebter Materie, den Pflanzen und Tieren bis hin zum Menschen. Vgl. dazu Aristot., Hist. an. 588b4-589a9 nach der Bekker-Zählung.

2.2 Gegenwartsphilosophie: Die Arbeit am Lebensweltproblem

Solche und andere Abkoppelungen der philosophischen Anthropologie von der Geschichtsphilosophie oder dem Marxismus speziell in Frankreich²⁶ und eine zunehmend physiologische Behandlung wurde damit begründet, dass der Fokus auf der Seins- und Wesensbestimmung des Menschen liegen sollte,²⁷ der ganz unabhängig von geschichtlichen Verläufen zu eruieren war.²⁸ Auch wenn dieser Ansatz, den Menschen nicht mehr geschichtlich zu verstehen, im 20. Jahrhundert nichts Neues mehr war (vor allem weil die radikale Nichtgeschichte, also die Natur, weiterhin praktikabler Bezugspunkt blieb²⁹), so brachte die Schrift des Philosophen Max Scheler mit dem Titel *Die Stellung des Menschen im Kosmos* doch ein Novum für die Gegenwartsanthropologie mit sich, da dieses Werk sozusagen vom „gesamten Aufbau der biophysischen Welt“ bis hin zur Sonderstellung des Menschen handelt.³⁰

Die moderne Anthropologie hat ihren Ursprung generell im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, angeregt durch ihre Hauptvertreter Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen. Die Gemeinsamkeit dieser drei Autoren besteht darin, den Menschen über einzelwissenschaftliche Grenzen hinweg im Gegensatz zum cartesianischen Dualismus als Einheit anzusehen.³¹ Um darzustellen, wie die genannten Vertreter argumentierend diesen cartesianischen Dualismus zu überwinden versuchten, soll im Folgenden in einem kurzen Abriss genauer auf den ersten der drei Hauptvertreter, Max Scheler, und dessen These eingegangen werden, um dem in der Einleitung dieser Arbeit erwähnten Vergleich zwischen antiker und moderner Anthropologie im Schlusskapitel nachkommen zu können.

2.2.1 Der Mensch und seine Stellung im Kosmos: Max Scheler

Max Scheler präsentiert den Menschen anhand eines Stufenmodells, welches er, wie gegen Ende des Kapitels 2.1 angemerkt, von Aristoteles übernommen zu haben scheint. Aristoteles

²⁶ Bestimmt wurde diese Secession besonders von Sartre (1960) mit seiner Schrift *Critique de la raison dialectique*.

²⁷ Marquard 1965, Anm. 103, 106 zu Löwith; vgl. dazu auch Marquard 1971, 370: Die Frage nach dem Sein und Sinn des Menschen beschrieb Löwith ausgehend von der Geschichtsphilosophie und transferierte sie in die Frage nach der Natur des Menschen „in der natürlichen Welt“; vgl. dazu Löwith (1928): *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*.

²⁸ Marquard 1965, 219; Anm. 121: Jene Wissenschaften, die förmlich nach der Anthropologie rufen und sie zu ihrem Eigentum machen wollen, sind Pädagogik, Theologie, Medizin, aber auch Soziologie, alles Wissenschaften, die eine Abkehr von der Geschichtsphilosophie bejahen. Besonders ging es dieser Gegenwartsphilosophie darum, nicht nur erkenntnistheoretisches Instrument der mathematischen Naturwissenschaft oder nur der traditionellen Schulmetaphysik zu sein, sondern die „Wende zur Lebenswelt“ in ihre Betrachtung aufzunehmen. Vgl. dazu Marquard 1965, 218; Anm. 121; Marquard 1971, 372.

²⁹ Marquard 1971, 371.

³⁰ Ebd.; Marquard 1965, 219f.; vgl. auch Anm. 109; De Brasi 2015, 15; Scheler 1947, 11.

³¹ Witteriede 2009, 131.

selbst schreibt Unbelebtem sowie Belebtem gewisse Grade an Vollkommenheit folgendermaßen zu (Hist. an. 588b4-589a9):

Die Natur schreitet in so kleinen Schritten vom Unbelebten zu den Tieren, dass wir wegen der Kontinuität nicht erkennen, zu welcher Seite die Grenzen und die Mitte zwischen ihnen gehören. Denn nach den unbelebten Dingen kommt zuerst die Sorte der Pflanzen und innerhalb dieser unterscheidet sich eine von der anderen, indem sie mehr Leben zu haben scheint, aber die ganze Sorte erscheint im Vergleich zu anderen Gegenständen als mehr oder weniger belebt, während sie im Vergleich mit der Sorte der Tiere unbelebt erscheint.

In seinem aus zehn Bänden bestehendem Werk der Nikomachischen Ethik geht Aristoteles hingegen mehr auf die Seele ein, die bei seinem Lehrer Platon in der Beschreibung des Menschen eine zentrale Rolle spielt: Die unterste Stufe, die nährnde Seele, kommt allen Lebewesen zu, während Tiere zusätzlich eine sensitive Seele besitzen, die ihnen die Wahrnehmung von Sinneseindrücken und Beweglichkeit verleiht. Die höchste Stufe, die vernunftbegabte Seele, kommt unter allen Wesen hingegen einzig dem Menschen zu. Das hat den Grund, dass das spezifisch Menschliche, das so genannte *ἔργον* des Menschen, ein nach dem vernunftbegabten Seelenteile tätiges Leben ist, wobei ein Teil die Vernunft hat und denkt und der andere Teil dieser Vernunft gehorcht.³²

Als unterste Instanz nennt Scheler innerhalb seines Konzepts den Gefühlsdrang, den er auch bei Pflanzen beobachtet, bei denen dieser sich durch Hindrängen zum Licht belegen lässt. Ihr Innenzustand, den er auch bei Lebewesen beschreibt, drückt sich durch Wachstumsbewegungen aus.³³ Auch Plessner, Schelers Nachfolger, spricht von Wachstumsgesetzen, denen Pflanzen folgen. Ohne einen Gefühlsdrang bei Pflanzen widerlegen zu wollen, betont er allerdings, dass das sich Öffnen und Schließen der Blüten nicht von der Pflanze selbst ausgehe, sondern eben jenen Wachstumsgesetzen geschuldet sei.³⁴

Die laut Scheler nächste Stufe sei der Instinkt, der als Einheit von Vorwissen und Handlung definiert, Tier und Mensch vorbehalten sei, über den Pflanzen aber nicht verfügen. Dem gegenüber steht als dritte Stufe das assoziative Gedächtnis, das beim Menschen sein größtes Fassungsvermögen erreicht, dennoch aber zumindest höheren Tieren, wie Hunden und Affen, zugeschrieben werden kann.³⁵ Als vierte Stufe psychischen Lebens setzt Scheler die praktische Intelligenz voraus, die sich zeigt, wenn ein Lebewesen sich in einer ihm unbekannten, artuntypischen Situation spontan verhält und ihr mit seiner Reaktion erkennbar lösungsorientiert begegnet bzw. objektiv sinnvoll auf sie antwortet. Diese vierte Stufe ist mit Aristoteles' Nennung

³² Aristot., NE 1098a1-5; mit *ἔργον* sind Tätigkeiten gemeint, „die sich durch eine spezifische Aufgabe, Leistung oder Funktion (gr. *ergon*) auszeichnen“; vgl. dazu Rapp / Corcilius 2011, 233.

³³ Scheler 1928, 13.

³⁴ Plessner 1928, 288; 290; vgl. dazu auch Witteriede 2009, 60.

³⁵ Scheler 1928, 22; 25.

einer dreigeteilten Seele vergleichbar, von denen der erste Teil allen Lebewesen sowie Pflanzen zugeschrieben werden kann, da er der vegetative Teil, also Ernährung und Wachstum ausmacht, während die anderen beiden Teile, der begehrende und der vernunftbesitzende Teil, schon eher ausschließlich dem Menschen zugesprochen werden können. Besonders der zweite Seelenteil und dessen Zugehörigkeit von Lebewesen des Universums kann Auslöser von Diskussionen sein, da ja auch Tiere, wie mittels Scheler dritter Instanz des Instinkts gezeigt wurde, durch beispielsweise ihren Raubinstinkt Dinge begehren. Gleichzeitig betont Aristoteles, dass dieser zweite Seelenteil auch schon Anteil an der Vernunft hat, weil er ihr folgen kann.³⁶

Berechtigterweise stellt sich somit die Frage, wodurch sich nun der Mensch bei Scheler vom Tier unterscheidet, wenn aus dem Stufenmodell hervorgeht, dass das Verhalten von Tieren nicht immer auf reine Trieb- und Reflexmechanismen basiert, sondern sie bei ihren Handlungen auch die Fähigkeit zur Wahl haben. Scheler nennt nicht, wie vielleicht erwartet, die Vernunft des Menschen als das entscheidende Unterscheidungsmerkmal, mit dem Descartes einen philosophischen Neuanfang erreicht, sondern das so genannte „Prinzip des Geistes“, durch welches der Mensch, so wie es aus Max Schelers Konzept zu verstehen ist, die Fähigkeit des selbständigen Handelns erhält. Damit ist wider Erwarten nichts Transzendentes gemeint, sondern die Möglichkeit der Versachlichung der eigenen Umwelt, also die Fähigkeit zur Reflexion. Diese Reflexion versteht Scheler in Anlehnung an Descartes' Konzept mit dem Attribut „weltoffen“ und erklärt die Reflexion als Bewusstsein, das der Mensch von sich und seinem Selbst hat, während er die Idee eines überweltlichen, unendlichen und absoluten Seins erfassen muss.³⁷ Scheler vertritt bezüglich des Menschseins insgesamt eine Auffassung, die der im Folgenden behandelten platonischen Seelenlehre nahekommt:³⁸

Nur indem der Mensch 'Geist' und 'Wollen' leitend und lenkend auf höherwertige Aufgaben richte, könne er die als verwerflich eingestuften Neigungen indirekt überwinden.

³⁶ Aristot. NE 1101a25ff.

³⁷ Scheler 1938, 31; 33; 67; vgl. dazu auch Witteriede 2009, 26-28; 32. Diese Weltoffenheit resultiert eben aus der „Stufe der vollkommenen Reflexion“ und Scheler betont, dass der Mensch als einziges Wesen in der Lage ist, sich in unbegrenztem Maße weltoffen zu verhalten: Ebd. 33; vgl. dazu auch Witteriede 2009, 28; 36-37; 132.

³⁸ Scheler 1928, 49; Diese Fähigkeit habe der Mensch insbesondere, weil er, so Scheler, auch dazu in der Lage ist, Nein zu gewissen Triebimpulsen zu sagen im Gegensatz zum Tier, „das alle Wirklichkeit fortwährend bejahen muss“. Vgl. dazu Witteriede 2009, 29.

2.2.2 Schlussworte zur Philosophischen Anthropologie

Die Scheler nachfolgenden Repräsentanten der Philosophischen Anthropologie im weiteren Verlauf des 20. Jhd. vertraten in Hinsicht auf das Menschenbild etwas andere Positionen. Unter anderem machten sie den Menschen nicht an einem Stufenmodell fest.³⁹ Während es Helmuth Plessner um Exzentrizität in der Darlegung seiner Philosophie ging, hob Gehlen hervor, welche Bedeutung die Kultur als das

große Arrangement zur Vermeidung des Umkommens

für den Menschen hat.⁴⁰ Trotz dieser Hervorhebung des Menschen gerade aufgrund seiner Leistungen bezeichnete Gehlen ihn als „Mängelwesen“, für den die Natur eine Gefahr darstellen kann und der gewisser Entlastungen bedarf. Gehlen beschäftigte sich also mit der Frage nach den so genannten „Existenzbedingungen“ des Menschen, unter denen er sein mangelhaftes Dasein bewältigen kann.⁴¹ Bereits mit Gehlen begann von Neuem die Hinwendung der Anthropologie zur Geschichte, auch wenn dieser noch auf der Linie blieb, den Menschen von seiner Natürlichkeit her zu bestimmen, und sich weniger den Endzweckbestimmungen des Menschen aus geschichtsphilosophischer Sicht zuwandte.⁴² Sein Blick fokussierte sich also eher auf die Soziologie des Menschen, die von antiken Denkern übernommen werden kann, von denen der Mensch als „zoon politikon“ (ζῷον πολιτικόν) bezeichnet wurde.⁴³ In dieser Gegenwartsphilosophie ging man also der Frage nach der Zivilisation, der Erziehbarkeit des Menschen sowie dessen Rolle als Mitmensch oder Individuum nach.⁴⁴

Ab den 1960er Jahren wurde die philosophische Anthropologie jedoch wegen des Aufkommens des *linguistic turn*, welcher eine kritische Auseinandersetzung mit Sprache als transparentem Medium beinhaltete, zunehmend an den Rand gedrängt, bevor es ab den 1990ern eine erneute Auseinandersetzung mit ihr gab.⁴⁵ Von diesem Zeitpunkt an befassten sich zahlreiche

³⁹ Überhaupt könnte man sagen, dass Aristoteles als Erster das Verhältnis Mensch-Tier in Form eines Stufenmodells, der *scala naturae*, festhielt. Vgl. dazu De Brasi 2015, 19.

⁴⁰ Marquard 1971, 371; Plessner verstand die Anthropologie prinzipiell als eine Lehre vom Menschen am „Leitfaden seiner grundsätzlichen Bezweifelbarkeit“, deren Skepsis überwunden und verwirklicht werden muss, um als wahre Philosophische Anthropologie zu gelten; vgl. dazu Plessner 1953, 125. Er prägte den Begriff „Exzentrizität“; Witteriede 2009, 89.

⁴¹ Marquard 1965, 220: „Instanz der Geschichte werden Naturprobleme des Menschen“; Gehlen 2016, 16; Gehlen verfolgte, vereinfacht gesagt, das Entlastungsprinzip in seiner Philosophie und stellte sich die Frage, mit welchen Mitteln ein Wesen wie der Mensch existiert; vgl. dazu auch Anm. 117; Witteriede 2009, 114.

⁴² Marquard 1971, 371-72: Die Betrachtung der Natur des Menschen zwingt zur Betrachtung von dessen Kultur; vgl. dazu auch Marquard 1965, 220f. sowie Gehlen (1956), *Urmensch und Spätkultur*.

⁴³ Witteriede 2009, 9.

⁴⁴ Marquard 1971, 373; Zur Genese der Soziologie sei neben Gehlen auch Spaemann, R. (1959) zu nennen: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration* sowie Gehlen, A. (1955): „Die Sozialstrukturen primitiver Gesellschaften“, in: Soziologie edd. Gehlen / Schelsky, S. 11-43; vgl. dazu auch Marquard 1965, 221; Anm. 122.

⁴⁵ Witteriede 2009, 7.

wissenschaftliche Institutionen mit anthropologischen Fragen einschließlich der Evolutionstheorie, der Ethnologie, der Genetik sowie der Gehirnforschung, wenngleich diese Forschungsrichtungen zum Teil Grund dafür waren, dass Vertreter der ursprünglichen Anthropologie für die Betrachtung der Natur des Menschen plädierten: Sie verstanden und verstehen sich als Gegengewicht zu Anthropologien, die

zu sehr den geistigen Bereich des Menschen betonten.⁴⁶

So ergibt sich kein Erkenntnisfortschritt. Bereits in der griechischen Antike war man sich uneinig, welche menschlichen Wesensmerkmale hervorzuheben sind, um den Menschen vom Tier zu unterscheiden: Es wurde innerhalb vieler philosophischen Richtungen darüber gestritten, ob Vernunft, Kulturfähigkeit, Sprache oder nur der Instinkt etwas rein Menschliches seien, bis die Moralfähigkeit gemäß der körperlich-geistigen Verfasstheit zur Ausgangsposition einer breiten Diskussion wurde.⁴⁷

Dieses zum Teil sehr detaillierte Eingehen auf anthropologisch-philosophische Richtungen vor der Bearbeitung des eigentlichen Themas dieser Arbeit hat den Grund, wie schon eingangs erwähnt, dass die Philosophische Anthropologie und ihre Institutionalisierung in Form eines Vortrags ein Aufhänger zu dieser Masterarbeit gewesen ist, zum anderem aber gezeigt werden soll, wieviel die genannten Hauptvertreter dieser philosophischen Richtung von platonischem beziehungsweise aristotelischem Gedankengut in ihre eigenen Lehren übernommen und wieviel Neues sie dazu gedacht haben. Zusammengefasst lässt sich sagen, dass einige wenige der platonischen Weltanschauung, die Vernunft als das oberste menschliche Gut zu halten, nahegekommen sind, sie jedoch meistens nicht näher ausgeführt haben, geschweige sie mit der Seele, wie Platon es tut und wie im Folgenden gezeigt werden soll, in Verbindung gebracht haben. Aus diesem Grund kann für den angestrebten Vergleich zwischen moderner philosophischer Anthropologie und platonischer Philosophie über das eigentlich Menschliche am Ende dieser Arbeit Zweierlei festgehalten werden: Zum einen ist zu überprüfen, ob eine Art Stufenleiter, wie sie bei Max Scheler Erwähnung findet, auch schon bei Platon vorkommt (denn sie stammte ja, wie bereits erwähnt, von dessen Schüler Aristoteles), zum anderen muss begutachtet werden, wie Platon die Vernunft dem Menschen in seinen Bildern zugesteht und ob diese Vorgangsweise mit der von modernen Anthropologen vergleichbar ist.

Im Folgenden soll es also, nachdem genug über moderne anthropologische Sichtweisen gesagt worden ist, um platonische Anthropologie gehen, wobei als Erstes der Dialog *Alcibiades maior* angeschaut werden soll. Erst im Anschluss danach sollen die anderen Dialoge

⁴⁶ De Brasi 2015, 9; 13f; 16f.

⁴⁷ De Brasi 2015, 20.

drangenommen werden, wie in der Einleitung erwähnt, um einen guten Überblick über die platonische Sichtweise zum Menschen zu bekommen.

3 Platon – Alcibiades maior: Antworten eines umstrittenen Dialogs zu anthropologischen Fragen

3.1 Kurzer Abriss über Aufbau und Inhalt dieses Dialogs

Über die Schrift „Großer Alcibiades“, lateinisch *Alcibiades maior* oder Alcibiades I in Abgrenzung zum „Kleinen Alcibiades“, lateinisch *Alcibiades minor* oder Alcibiades II, wird seit dem 19. Jahrhundert in Bezug auf die Echtheit und Einordnung in die anderen platonischen Werke gestritten. Einige Forscher sind der Meinung, der Dialog sei in die frühen oder mittleren Werke Platons einzureihen, andere, wie Nicholas Denyer, plädieren eher für eine Datierung in die späten fünfziger Jahre des 4. Jahrhunderts. Grund für diese unterschiedlichen Meinungen sei, dass der Text sich eher wie eine Lehrschrift als wie ein Dialog mit intendierter Wahrheitsuche lese. Es fehle Tiefgründigkeit sowie Stichhaltigkeit der Argumentation, die Platon in anderen Dialogen hervorbringe.⁴⁸ Tatsächlich hat man als Leser das Gefühl, dass Sokrates, mag Platon nun Autor dieses Dialogs sein oder nicht, in einer zu methodischen Gedankenführung seinen Gesprächspartner nicht so konsequent in die Aporie treibt, wie es in anderen Schriften der Fall ist, sondern dass gegen Ende des Dialogs ein eher eindeutiges Ergebnis für das Problem vorliegt, das das Gegenüber ohne Weiteres akzeptiert und zu bewältigen versucht.⁴⁹

Der Dialog beginnt mit Sokrates' Suche nach Alcibiades, einem jungen Mann, der historisch auch als umstrittener Politiker und Feldherr berühmt wurde, um ihn wortwörtlich zu verführen.⁵⁰ Die besondere Verbundenheit dieser beiden zieht sich durch so manchen platonischen Dialog wie ein Gerücht: Eine eher kleine Rolle spielt Alcibiades im Dialog *Protagoras*, während seine Präsenz im *Symposium* eine größere ist.⁵¹ Schon bald driftet das Gespräch von dieser Thematik ab und konzentriert sich auf Alcibiades' Vorhaben, als angehender Feldherr vor die Volksversammlung zu treten und über Krieg und Frieden mitzureden. Sokrates jedoch macht seinem Gegenüber bewusst, dass er mit diesem Vorhaben einen Anspruch auf Kompetenz erhebe, die er vielleicht nicht habe, da er von Sokrates befragt auch kaum Wissen über

⁴⁸ Denyer 2001, 10; 14-16; 20; 22; 24f.: Die bestehende Reihenfolge der platonischen Dialoge in frühe (kurz mit ethischem Anspruch), mittlere (ausgeklügelte mit mythischen Inhalten) und späte (sehr didaktisch, Dialog als reine Formalität) Phase erschweren die Einordnung des *Alcibiades*, der Elemente von allen Phasen enthält; zur kompositorischen und historischen Stellung von Platons Werken siehe Szlezák 1985, 277-285.

⁴⁹ Irwin 2011, 91f.: „It is convenient to speak of ‘Plato’, in contrast to ‘Socrates’, in describing the views (...)”.

⁵⁰ Denyer 2001, 6f.; 11: Allerdings will Sokrates ihn zur Philosophie verführen, er liebt nicht seine Körperlichkeit.

⁵¹ Denyer 2001, 5.

Gerechtigkeit besitze. In Dingen, in denen man sich besser auskenne, so der Philosoph, sei man ein guter Ratgeber.⁵² Indem Alkibiades jedoch nicht als Wissender, sondern nur im Glauben, etwas zu wissen, in der Volksversammlung auftrete, begehe er einen Fehler und sei sogar, so der antike Kommentator Olympiodor, als „wahnsinnig“ (μανικός) zu bezeichnen.⁵³ Alkibiades, das Gespräch wieder auf das Thema der Gerechtigkeit lenkend, wirft ein, dass athenische Feldherren (wie sein Vorgänger Perikles) oftmals nicht über den Aspekt gerecht bzw. ungerecht nachdenken, sondern viel eher nach der Nützlichkeit entscheiden, ja dass ungerechte Handlungen in manchen Situationen sogar vorteilhafter gewesen seien.⁵⁴ Sokrates weist Alkibiades also darauf hin, dass er einerseits nicht die erforderlichen Kompetenzen habe, andererseits darauf, dass er, um überhaupt als guter Feldherr wirken zu können, bei sich und der Fürsorge für sich selbst anfangen müsse. Diese Fürsorge bestehe wiederum in der Bildung, also im Streben nach Erkenntnis und Tüchtigkeit, für das es keine Grenzen gebe. Wenn Alkibiades also anstrebe, sich über Krieg und Kriegsführung mit anderen zu beraten, bedürfe er einer gewissen τέχνη.⁵⁵ Worin diese Arbeit an sich selbst nun besteht, die offensichtlich nicht nur auf Schulbildung beschränkt sei, die Alkibiades, wie er selbst sagt, sehr wohl bekommen habe, die sich aber als unzureichend erwiesen hat, erklärt Sokrates nun im Folgenden.

⁵² Alc. mai. 106c; vgl. auch 113b (Vorsatz des Alkibiades, ein guter Feldherr zu werden).

⁵³ Westerink (= Olympiodor in Alc. mai.) 1956, 68.

⁵⁴ Alc. mai. 113d; zu Perikles siehe Alc. mai. 118c–124c.

⁵⁵ Alc. mai. 119d–124e; Westerink 1956, 53; Fürsorge beinhalte auch die Sorge um die Seele: Denyer 2001, 11.

3.2 Die Seele als das eigentlich Menschliche

Die hier behandelte Szene 127d-128a beginnt damit, dass Alkibiades bedauert, sich nicht früher um seine Bildung bemüht zu haben. Sokrates tröstet ihn mit dem Hinweis, dass es schlimmer gewesen wäre, wenn er diesen Mangel erst im fünfzigsten Lebensjahr bemerkt hätte.⁵⁶ Die Frage ist allerdings, worin diese Fürsorge bestehen soll und weswegen Sokrates so viel Wert darauf legt, Alkibiades einen guten Politiker werden zu lassen. In dieses Thema führt Sokrates mit einer Frage (128a2) ein:

ἄρ' ὅταν τῶν αὐτοῦ ἐπιμελῇται, τότε καὶ αὐτοῦ;

Also sorgt er (sc. der Mensch) für sich selbst, wenn er sich um das Seinige kümmert?

Mit dieser Frage nach dem Selbst leistet Sokrates eine Differenzierung zwischen Körperlichem und zum Körper Dazugehörigem, ohne dass der Gesprächspartner im Text oder die Leserschaft zunächst weiß, worauf er mit der Aufzählung von der Sorge um Schuhe und Füße, Finger und um den dazugehörigen Ring und Ähnliches hinauswill. Offensichtlich benötigt man also für jede materielle Leistung ein bestimmtes Handwerk (τέχνη): Ein Schuster kann nicht dasselbe Produkt erzeugen wie ein Silberschmied. Jetzt folgt der nächste Schritt in Platons Aufzählung: Wenn klar ist, dass es für jedes Erzeugnis eines bestimmten Handwerks bedarf, braucht es auch eine eigene τέχνη für die Fürsorge für sich selbst. Die Thematik der Selbstverantwortung, auf die Sokrates nun ein zweites Mal eingeht, hängt mit seinem Verweis auf Alkibiades' unzureichende Kompetenzen für die Volksversammlung zusammen.⁵⁷ Was Alkibiades im Einzelnen zu tun hat, trägt Sokrates ihm nicht in konkreten Handlungsanweisungen auf, sondern er holt wie vorhin zu einer neuen Differenzierung aus, die das antike Verständnis von Person oder Selbst beinhaltet, allerdings mit einer Formulierung des Selbst (αὐτὸ τὸ αὐτό), die bei anderen Autoren als „Widerspruchsaxiom“ benannt wird:⁵⁸

φέρει δὴ, τίν' ἂν τρόπον εὐρεθείη αὐτὸ τὸ αὐτό; οὕτω μὲν γὰρ ἂν τάχ' εὖροιμεν τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί, τούτου δ' ἔτι ὄντες ἐν ἀγνοίᾳ ἀδύνατοί που (Alc. 129b1f.).

Wohlan, auf welche Weise könnte man das Selbst (selbst) finden? Denn dann könnten wir schnell herausfinden, wer wir selbst sind, unmöglich aber wäre es, wenn wir darüber in Unwissenheit wären.⁵⁹

⁵⁶ Platon sagt auch an anderen Stellen, dass ein Fünfzigjähriger seinen intellektuellen Höchststand bereits erreicht haben sollte. Vgl. dazu Denyer 2001, 1; 207f.

⁵⁷ Denyer 2001, 208f.: Diese Taktik ist typisch für Sokrates „before making a point for which the difference is crucial“; Alc. mai. 128a2-29a1; insbesondere 128d9f.

⁵⁸ Pietsch 2008, 344; 346; Gegensätzliches kann nicht zugleich und in derselben Hinsicht gelten; vgl. dazu auch Schmitt 2003, 215-69: Dieses Widerspruchsaxiom lässt sich auf die Differenzierung Seele und Körper analog übertragen. Vgl. dazu auch Rep. 436.

⁵⁹ Dieses Selbst ist ein Nachhall der Weisung des delphischen Orakels, (Arist. NE 1214a5f.), die Platon in Alc. mai. 129a1f. folgendermaßen zur Sprache bringt: „Πότερον οὖν δὴ ράδιον τυγχάνει τὸ γινῶναι ἑαυτόν, καὶ τις ἦν φαῦλος ὁ τοῦτο ἀναθείς εἰς τὸν ἐν Πυθοὶ νεών, ἢ χαλεπὸν τι καὶ οὐχὶ παντός; (Ist es nun etwas Leichtes, das Sich-selbst-Erkennen, und war das nur ein Nichtsnutz, der dies im pythischen Tempel angebracht hat, oder ist es schwierig und nicht jedermanns Sache?)“ Die Beobachtung, die Denyer mit „Once we have defined what is

Die erste Differenzierung des Selbst, die Sokrates macht, um sich der anthropologischen Lösung anzunähern, ist die zwischen ihm und Alkibiades: Er selbst sei als Führer im Dialog der Sprechende, Alkibiades wiederum der Hörende. Demnach sind sie zwei verschiedene Menschen. Aber Sokrates geht einen Schritt weiter: Er nennt bei ihrer Arbeit schneidende Handwerker „verschieden seiend von ihren Werkzeugen“, da sie diese Instrumente gebrauchen. Das gilt auch für Leierspieler und Berufe vieler Art. Diese Regelung formuliert Sokrates folgendermaßen (Alc. m. 129c5):

ὁ δὲ χρώμενος καὶ ὃ χρεῖται οὐκ ἄλλο;

Ist der Gebrauchende und was er gebraucht nicht etwas anderes?

Diese Frage bereitet uns auf die Erkenntnis über das Selbst (αὐτό) oder eben die Wesensmerkmale des Menschen vor: Denn der Mensch gebraucht nicht nur Dinge, von denen er verschieden ist, sondern auch Körperteile, wie der Schuster beim Schneiden ebenso seine Hände einsetzt (129d5f). So wie er nicht auf seine Hände oder Augen reduziert ist, ist auch Sokrates (denn anfangs hieß es, dass der Redende Worte gebraucht) nicht auf seine Stimme reduziert. Daraus folgt:

ἕτερον ἄρα ἄνθρωπός ἐστι τοῦ σώματος τοῦ ἑαυτοῦ;

Der Mensch ist also etwas anderes als sein eigener Körper;⁶⁰

Wenn der Mensch seinen Körper nur als Mittel zum Zweck benutzt, ergibt sich die anthropologische Frage, worin Persönlichkeit begründet ist, die sich wichtige Vertreter des Mittelalters, das oft auch als „Scholastischer Aristotelismus“ bezeichnet wird,⁶¹ in ihrem Kampf, alle nur möglichen Irrlehren auszuschließen, stellten.⁶² Etwas Höherstehendes als der Körper muss der Mensch also sein: Das ist auch der Grund, weswegen in der Entstehungsgeschichte der Anthropologie alle nachfolgenden Philosophen, die den Menschen als ein dualistisches Wesen beschreiben, auf Platon rückführbar sind, dem ein Leib-Seele-Dualismus zugeschrieben wird (einige Philosophen des 18. Jahrhunderts sprechen von einem „Geist-Materie-Dualismus“). Das Gesuchte ist also die Seele, die Sokrates im Dialog als ἀρχουσα (herrschend) attribuiert, womit ihre Suprematie über den in Verwendung genommenen Körper bestimmt wird, was gleichzeitig

meant by αὐτός, we can hope to be able to single out a thing itself from anything else with which it might be confused” macht, deutet darauf hin, dass die Abstraktion von αὐτός auf den Menschen selbst umgelegt werden kann, bei dem bereits unterschieden wurde, dass er aus Körperteilen zusammengesetzt ist, die zu ihm gehören, aber nicht er selbst ist. Vgl. dazu auch Denyer 2001, 211f; 221.

⁶⁰ Alc. mai. 129e8; vgl. dazu auch Alc. mai. 129d11.

⁶¹ Während im 7. Jhd. n. Chr. Schriften wie die *Kategorien*, die ersten sieben Kapitel der *ersten Analytik*, *De Interpretatione*, die *Topik* und die *Sophistischen Widerlegungen* – fast alle in lateinischen Übersetzungen – durch den spätantiken Autor Anicius Manlius Boethius bekannt waren, entdeckte man im 13. Jhd. viele andere Schriften, besonders die bis dahin unbekannten naturwissenschaftlichen Schriften, von Aristoteles wieder, die man allen Klosterschule zugänglich machte – und diese Wiederentdeckung führte in praktisch allen Wissensbereichen (auch in der Logik) zu einem Perspektivenwechsel.

⁶² Flasch 2013, 414 f.

aber auch, da sie im Körper eingeschlossen ist, vermuten lässt, dass sie ihrem Gefängnis zu entkommen versucht oder des Körpers Bindungen an die materielle Welt.⁶³

Im Folgenden geht es Sokrates darum, Alkibiades zu zeigen, durch welche seelischen Akte Personalität konstituiert wird, ob aus der Zusammensetzung Körper-Seele, ob diese also ein Bestandteil des Körpergeflechts ist, ob der Mensch vielleicht sogar eine Dreiheit ist, nämlich Seele, Körper und die Verbindung der beiden, oder ob die Seele den Primat besitzt, sie also als Einzige über den Körper herrscht und nicht er über sich selbst.⁶⁴ Zwar gesteht Sokrates ein, dass die Wesenheit des αὐτὸ τὸ αὐτό in der Untersuchung beider nun noch nicht identifiziert wurde, findet es aber wertvoll, herausgefunden zu haben, dass er, Sokrates, seine Seele ist und sein Gegenüber Alkibiades die seine (130d7).⁶⁵

Die Erwähnung des noch ungeklärten αὐτὸ τὸ αὐτό macht darauf aufmerksam, dass Sokrates eine Binnendifferenzierung innerhalb der Seele anzunehmen scheint. In der Tat finden wir in anderen platonischen Dialogen vor allem eine sogenannte „Dreiteilung der Seele“, also eine Differenzierung der Seelenvermögen in das Streben der Vernunft (λόγος), des Ereiferns für eine Sache (θυμός) und des Begehrens (ἐπιθυμία). Platon zeigt dabei einen Sokrates (besonders in der *Politeia*), der sich selbst für diese Einteilung auf die Epen Homers zurückbezieht.

Man kann also durchaus behaupten, dass die homerische Psychologie, wie sie sich an den handelnden Figuren zeigt, die ihrem zielorientierten Denken (νοῦς), eifernden Streben (θυμός, ἥτορ, καρδία etc.) und Begehren folgen (Letzteres ist bei Homer wesentlich seltener thematisiert), als Vorbild der platonischen Trichotomie der Seele, also der Theorie, diene, dass die Seele als die Gesamtheit dreier ungleichwertiger Bestandteile zu verstehen ist.

Zum Selbstbild des Menschen findet sich weiters gleich in den ersten Versen der *Ilias* der Gegensatz zwischen den ψυχαί der Heroen, die der Krieg dem Hades vorwarf, und den Heroen selbst (αὐτούς), d. h. ihren Körpern, die zur Beute von Hunden und Vögeln gemacht wurden (Il. 1, 3-5). Im elften Buch der *Odyssee* ist das Schattenbild des Herakles, in dem Fall seine ψυχή, der Odysseus im Hades begegnet, abgesetzt von Herakles ‘selbst’, der bei den Göttern weilt (Od. 11, 601-603). Im dreiundzwanzigsten Buch der *Ilias* wiederum wird die Begegnung zwischen Achill mit der Totenseele des Patroklos beschrieben, die diesmal mit dem gedoppelten Ausdruck ψυχή καὶ εἶδωλον (104) belegt wird. Auch hier ist der Verstorbene, so Szlezák,

⁶³ Pietsch 2008, 356; Witteriede 2009, 7; Frede 1999, 35; Gallop 1975, 105; Plat. Phd. 82e; 83d; Attribute in anderen Dialogen vgl. Denyer 2001, 214.

⁶⁴ Alc. mai. 130a7-c6; Denyer 2001, 215-18.

⁶⁵ Zu einem besseren Verständnis von αὐτός und dessen Eigenschaften hilft, was Denyer 2001, 217 aus dem Dialog *Parmenides* 134a herausgeschrieben hat: „With the contrast between ‘the itself itself’ and ‘each himself’ (...) between ‘real science itself (αὐτὴ μὲν ὁ ἔστι ἐπιστήμη)’ and ‘each of the real sciences (ἐκάστη δὲ αὐτῶν ἐπιστημῶν ἢ ἔστιν)’”, and between ‘science that we have (ἡ δὲ παρ’ ἡμῖν ἐπιστήμη)’ and ‘each science that we have (καὶ αὐτὴ ἐκάστη ἢ παρ’ ἡμῖν ἐπιστήμη)’.

im Gegensatz zu seiner Psyche, er selbst (66; 107).⁶⁶ Der lebendige Mensch mit Seele und Körper als dessen differierenden Aspekte und eine schattenhafte Existenz der Seele nach dem Tod und dem Verlust des Körpers werden hier also unterschieden und sind so in gewisser Weise Vorläufer des Leib-Seele-Dualismus.

Nachdem von Sokrates vorläufig geklärt wurde, was das spezifisch Menschliche am Menschen ist und wir kurz beleuchtet haben, wie dieses bereits bei Homer verstanden wurde, geht Sokrates zur Frage über, wie es nun zur optimalen Fürsorge für die Seele und somit für sich selbst kommt.⁶⁷ In Alc. 133a-c macht Sokrates, während er das Thema zur Selbstsorge überleitet, noch einen weiteren Unterschied in der Seele selbst, wo er die Vernunft als „das Selbst selbst“ mithilfe der Spiegel-Metapher beschreibt. Diese Erwähnung des Selbst wird in weiterer Folge noch wichtig werden.⁶⁸

3.3 Die Inkorporation der Seele und deren Bedeutung

Die Frage nach dem spezifisch Menschlichen ist schon bei antiken Philosophen und Medizinern von Belang. In der Regel wurde die Erkenntnisfähigkeit bzw. die Vernunftbegabung als das Unterscheidungsmerkmal vom Menschen zum Tier angesehen, wobei die Frage aufkam, auf welche Weise diese in ihm verankert sei und welche Rolle der Körper dabei spiele.⁶⁹

Erkenntnisfähigkeit wie auch Vernunftbegabung finden erst gegen Ende dieses platonischen Dialogs Erwähnung, während die Fürsorge für sich selbst und das Verhältnis zwischen Körper und Seele lang und breit diskutiert wird. Das schließt die Beobachtung mit ein, die man bei platonischer Lektüre oft machen kann, dass Platon Sokrates im Gespräch mit seinem Gegenüber erst oberflächliche Themen anschneiden lässt – in diesem Fall gehört die Fürsorge um sich selbst als Seele zu dieser Art von Vorrede – bevor es ihm um das Eigentliche geht – hier in diesem Fall um den νοῦς.⁷⁰ Es wurde ebenso bereits gesagt, dass für die Antike die Seele nicht Teil des Körpers oder des Ganzen ist, sondern das Selbst des Menschen ausmacht, während im heutigen (medizinischen) Verständnis Teile des Körpers wie das Gehirn vorhanden sind, die ihn steuern (und er sich somit selbst steuert).⁷¹ Es gilt also im Gespräch herauszufinden, wie

⁶⁶ Szlezák 2021, 307; vgl. dazu auch Anm. 556; 572.

⁶⁷ Szlezák 2021, 317: Da die Beweise der Unsterblichkeit der individuellen Menschenseele, die im 3. Kapitel angeführt werden, grundlegend für Platons Ethik sind, liegt es an uns, für sie Sorge zu tragen.

⁶⁸ Alc. mai. 130d7; 133c1-4; vgl. dazu auch Phd. 79b; Denyer 2001, 218; 288; 234: Fürsorge umfasst die der Seele.

⁶⁹ De Brasi 2015, 13; 20: Aus diesem Problem entstand in weiterer Folge auch die Frage nach der Moralität des Menschen sowie der Ursache seiner moralischen Stellung im Kosmos.

⁷⁰ Alc. mai. 132b-135d; besonders hervorgehoben werden soll folgendes Zitat (Alc. mai. 134e-35a): ὅτι γὰρ ἄν, ὃ φίλε Αλκιβιάδη, ἐξουσία μὲν ἢ ποιεῖν ὃ βούλεται, **νοῦν** δὲ μὴ ἔχει, τί τὸ εἰκὸς συμβαίνειν, ιδίῳτῃ ἢ καὶ πόλει; οἷον νοσοῦντι ἐξουσίας οὐσης δρᾶν ὃ βούλεται, **νοῦν** ἱατρικὸν μὴ ἔχοντι, τυραννοῦντι δὲ ὡς μηδὲν ἐπιπλήττοι τις αὐτῷ, τί τὸ συμβησόμενον; ἄρ' οὐχ, ὡς τὸ εἰκός, διαφθαρῆναι τὸ σῶμα;

⁷¹ Denyer 2001, 214f.: „the brain controls the musculature.“

der eigenen Seele jeweils begegnet werden soll, worin, wenn nicht in der Pflege des Körpers, die Fürsorge besteht, auch wenn die Seele im Körper verankert ist. Alkibiades ist jedoch von all seinen Liebhabern verlassen worden, weil er, so Sokrates, sich nur um die Pflege seines Körpers bzw. um die jugendliche Schönheitsblüte gekümmert habe, die auf natürliche Weise zu ihrem Ende gekommen sei.⁷² Sokrates aber habe ihn aufgesucht, um ihn die Fürsorge für seine inneren Werte zu lehren, mit anderen Worten, die Fürsorge für die Seele. Er nennt als erste Tugend die Besonnenheit (σωφροσύνη), die zur Fürsorge verhilft.⁷³ Er zählt Fälle auf, in denen Menschen sich nicht um sich selbst kümmern, sondern nur das Ihrige besorgen, also Dazugehöriges, weswegen sie nicht als besonnen gelten. Nachdem er Alkibiades zugesichert hat, ihn nicht zu verlassen, da er es nicht auf seine körperliche Schönheit abgesehen habe, möchte dieser wissen, auf welche Weise er sich für die Volksversammlung und gegen die Athener rüsten könne, um nicht von ihnen ins Verderben gestürzt zu werden.⁷⁴ Alkibiades begreift: Die Besonnenheit dient nicht nur zur Fürsorge, sondern auch zur Verwirklichung der Aufforderung auf dem Apollotempel in Delphi: Sokrates erklärt in weiterer Folge, wie man als Mensch imstande ist, sein inneres Wesen „sehend“ kennenzulernen.⁷⁵

Anhand des so genannten Spiegelgleichnisses wird Alkibiades belehrt, dass ein Mensch, wenn er dem delphischen Spruch Folge leisten will, sich nicht nur in einem Spiegel betrachten kann, sondern auch im Auge eines anderen, da dieses ja selbst ein Spiegel ist. Dabei soll der Betrachtende in den „edelsten Teil“ (ὅπερ βέλτιστον αὐτοῦ) oder auf die „Tüchtigkeit“ (ἡ ὀφθαλμοῦ ἀρετή) des Betrachteten schauen, um sich selbst sehen zu können. Diese Eigenschaften wohnen nichts anderem inne als der Pupille (ὄψις), da in ihr das Sehvermögen als dem edelsten Teil vereint ist.⁷⁶ Diesen Vergleich überträgt Sokrates auf die Seele und ihre Tüchtigkeit als dem edelsten Teil von ihr (Alc. mai. 133b8-10):

ἄρ' οὖν, ὦ φίλε Ἀλκιβιάδη, καὶ ψυχὴ εἰ μέλλει γινώσκειν αὐτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ
βλεπέον, καὶ μάλιστ' εἰς τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετή,
σοφία, καὶ εἰς ἄλλο ᾧ τοῦτο τυγχάνει ὁμοίον ὄν;

⁷² Eigentlich spricht Sokrates dezidiert von Liebhabern (ἐραστές): Alc. mai. 131c6f.

⁷³ Zur genaueren Definition von Besonnenheit vgl. Höffe 2011, 5.

⁷⁴ Alc. mai. 131b4-c5; 132a1-5; Sokrates dreht mit dem Verb διαφθορῆς (verderben) die Thematik seiner eigenen Anklage gegen sich selbst hier im Gespräch mit Alkibiades um. Vgl. dazu Denyer 2001, 226.

⁷⁵ Alc. mai. 131b4f.; 132d1f; 133c8; Gemeint ist der Spruch “ἰδὲ σαντόν” (ähnlich wie Γνωθὶ σαντόν), der laut Denyer, wie an einem Bild verdeutlicht, aussagt, „comparing the high-minded to the naughty“. Vgl. ebd., 231.

⁷⁶ Alc. mai. 133a7; b4f.; Augen wurden in der Antike einerseits eine erotische Funktion zugeschrieben, die, wenn zwei Paare einander gegenüberstehen, „receive impressions of the body; and this emanation of beauty, which flows through the eyes down into the soul [an allusion to Phdr. 255c], contains a sort of union at a distance, and is sweeter than a bodily union (...)“, andererseits standen sie auch für Erkenntnisgewinn und Weisheit: „when Oedipus realises that he has married his own mother, he puts out his eyes [Soph. OT 1270-9].“ Interessant ist hierbei auch die Erwähnung, dass Aphrodite, Göttin der Liebe, einen Spiegel besitzt, Athene, Göttin der Weisheit, jedoch nicht. Für weitere Stellenangaben vgl. Denyer 2001, 229; 231.

Muss nun also auch, oh lieber Freund Alkibiades, die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, in eine Seele schauen, insbesondere aber in diesen Teil von ihr, in welchem die Tüchtigkeit der Seele innewohnt, nämlich die Weisheit, und in etwas anderes, das ihr (sc. der Weisheit) eben ähnlich ist?

Da es nichts Höheres und Göttlicheres in der Seele gibt als das, bei dem Erkennen und Denken stattfindet, erkennt derjenige sich selbst am besten, der auf den Gott und die Vernunft in sich schaut (θεόν τε καὶ φρόνησιν).

Wie also ein Auge, das sich selbst beim Sehen betrachten will, auf ein anderes Auge blicken kann, in dessen bestem Teil, der Pupille, sich das sehende Auge spiegelt, so kann die Seele, wenn sie sich selbst bei ihrer Tätigkeit betrachten will, auf eine andere Seele schauen und in deren bestem Teil, der Vernunft und Einsicht, ihr eigenes Wesen erkennen.⁷⁷

Wie die Betrachtung nun genauer vonstattengeht, erklärt Sokrates nicht: Er betont hingegen, dass die Selbsterkenntnis, wie eingangs erwähnt, in die Besonnenheit mündet, diese wiederum dazu verhilft, das Seinige und Dazugehörige zu erkennen, dass Alkibiades sich also auf Basis der Selbsterkenntnis weiter um Tugend und Gerechtigkeit bemühen solle, um ein guter Staatsmann zu werden. Alkibiades muss sich in erster Linie also um die Entschlüsselung des Bildes, welches Sokrates mit zwei sich anschauenden Augenpaaren in Analogie zu zwei sich betrachtenden Seelen vollzogen hat, bemühen. Sokrates geht es, um seinen Auftrag zu explizieren, um die Suche nach dem αὐτὸ τὸ αὐτό, um „das Selbst selbst“, also den νοῦς bzw. um die φρόνησις oder die σοφία, welche im vorigen Zitat zumindest dezidiert erwähnt wird. Das Verhältnis der rationalen und irrationalen Teile der Seele macht demnach die Gutheit der Seele aus und wäre somit eine Antizipation auf Platons Seelendreiteilungslehre in anderen Dialogen.⁷⁸ Die Inkorporation der Seele mag aus diesem Zusammenhang her die Funktion des inneren Steuerungsorgans für den Menschen haben, die den Charakter, wie sie auch Alkibiades' Charakter in Richtung Gerechtigkeit lenkt, formt und verbessert.⁷⁹

Platon nimmt eine weitere Differenzierung vor, um Personalität oder das αὐτὸ τὸ αὐτό endgültig zu definieren, weil nach dem Einsatz des Spiegelgleichnisses nicht hinreichend ausgeführt wurde, wie Selbsterkenntnis in ihrer Gesamtheit geschieht. Da mit dem besten Teil der Seele, die sich in der Spiegelung einer anderen betrachten kann, nicht die unmittelbare Seele,

⁷⁷ Alc. mai. 133c1-8; zur Analogie zwischen Spiegel und Pupillenreflexion bzw. göttlicher und irdischer Weisheit vgl. Denyer 2001; 236f.

⁷⁸ Ein Beleg wäre die schon einmal angeführte Stelle Alc. mai. 133b9f. mit dem Wortlaut εἰς τοῦτον αὐτῆς (sc. ψυχῆς) τὸν τόπον (...); 133c1f.; Vgl. dazu auch Denyer 2001, 234f.; Pietsch 2008, 344; vgl. weiters: Phd. 80a.

⁷⁹ Von daher kommt auch folgende vollendete Tatsache: „The remedy for ignorance is knowledge, wisdom and virtue“, auch wenn scheinbar nicht jede Person diese Tugenden erlangen kann. Vgl. dazu Denyer 2001, 237-9; zu einer erweiterten Ausführung über die platonische Ansicht von Tugenden vgl. Irwin 2011, 89-91.

die den Körper als Sache gebraucht, gemeint ist, sondern der Intellekt oder die Vernunft (νοῦς), die wiederum als ursächlicher Teil

im Verhältnis zum Rest der Seele wie ein Gott ist,

erfolgt daraus die Differenzierung zwischen der den Körper gebrauchenden Seele als Organisationsprinzip, des empirischen Menschen, und einem noch eigentlicheren Selbst, das von Platon eben „das Selbst selbst“ genannt wird (αὐτὸ τὸ αὐτό Alc. m. 129b1; 130d4) und als bester Teil, da er σοφία und φρόνησις umfasst, in der Erkenntnis intelligiblen Seins gründet.⁸⁰ Olympiodor formuliert in seinem Kommentar daher zu Recht die von Platon wortreich vorgelegte Definition des empirisch-leiblichen Menschen klar auf den Punkt (208, 8–9):⁸¹

ὁρίζεται τὸν ἄνθρωπον ψυχὴν λογικὴν ὀργάνῳ χρωμένῃ τῷ σώματι

(sc. Platon) definiert den Menschen als logische Seele, die den Körper als Werkzeug gebraucht.

Während Alkibiades am Beginn des Dialogs eingeworfen hat, dass es in Volksversammlungen weniger auf die Gerechtigkeit als auf das, was nützlich sei, ankomme, stimmt er Sokrates jetzt zu, dass das Streben nach dieser gut sei und glücklich mache.⁸² Aus diesem Grund versprechen die beiden einander auch, jeweils die Wege des anderen zu begleiten, um voneinander zu lernen.⁸³ Die Betrachtung der Seele, auf die Sokrates Alkibiades hingewiesen hat, zeigt ihm, was sie ihrem Wesen nach sein kann, aber noch nicht ist. Jede Seele hat ihren besten Teil, gelangt aber nur je nach Lebenssituation und Willen tatsächlich an das Ziel der Vollkommenheit.⁸⁴ Da Alkibiades die Dringlichkeit der Mission des Sokrates erkannt hat, verfügt er laut seinem Mentor über σοφία, dem ursprünglichen und eigentlichen Sein des Selbst, was darauf hindeutet, dass der Intellekt kein formales Vermögen ist, das zuerst mit Inhalten gefüllt werden muss. So wie die Unterscheidung zwischen der Seele als Organisationsprinzip und das ihr übergeordnete Denkvermögen der Seele (νοῦς) gemacht wurde, muss unterschieden werden zwischen dem, was Letztere von ihrer pränatalen Existenz her prinzipiell weiß, und dem Unvermögen, dies in ihrer Inkorporation aus eigener Kraft zu aktivieren. Das wahre Selbst und seine

⁸⁰ Pietsch 2008, 348–50 (insbes. Intensitätsgrade); the itself itself: Denyer 2001, 211f.; Alc. mai. 133b10; c5. Zur Seelendreiteilungslehre bzw. zum vernunfthaften Teil in der Vervollkommenung in σοφία vgl. Pol. IV 437b7ff.

⁸¹ Pietsch 2008, 347, Anm. 10.

⁸² Alc. mai. 135e; den Ausdruck des εὖ πράττειν dürfte Sokrates, so Denyer, so gemeint haben, dass nicht nur derjenige, der auf rechtmäßiges Verhalten achtet, glücklich ist, sondern der überhaupt ein geglücktes Leben führt. Ebd. 242f.

⁸³ Pietsch 2008, 350: Der Blick in die andere Seele hat eine vermittelnde, helfende, sokratisch gesprochen ‚maieutische‘ Funktion. Nach Phdr. 252d5–253c2 versucht zudem jeder Liebende, den Geliebten möglichst gottähnlich zumachen.

⁸⁴ Zum sich unterschiedlich durchsetzenden Intellekt: Pol. III 415a4–7; Lebenslauf: Pol. VI 490e2–96a10.

ἀρετή müssen im Prozess der Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) wiederentdeckt werden, da die unmittelbare Seele die leibliche Existenz für das Selbst schlechthin hält.⁸⁵

Sokrates weist Alkibiades in einem letzten Gedankengang darauf hin, dass er sein Ziel nur dann erreichen kann, „wenn Gott es will“ (ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ), Gott, der als erster Ursprung aller Dinge eine letzte Steigerung zu überseiender Wirklichkeit bedeutet.⁸⁶ Sokrates spricht nämlich die Befürchtung aus, dass Alkibiades es dann vielleicht nicht schaffen kann, wenn dessen Stärke (ῥώμη) sich gegen ihn wendet und ihn doch, wie eingangs erwähnt, zu einem schlechten, weil populistischen, Politiker (δημεραστής) werden lässt.⁸⁷

Der Begriff der Personalität bei Platon ist also mehrschichtig und kann nur durch ein stufenweises Aufsteigen des Menschen erreicht werden. Anhand dieses Dialogs wurde gezeigt, dass diesem Selbstsein des Menschen viele Verhältnisse innewohnen: Das von Körper und Seele, weiters das von Seele und Intellekt bis hin zu dem von Intellekt und Gott, wobei Letzterer nicht mehr als Teil der Seele, sondern durch das völlige Über-sich-Hinausgehen des Menschen als „schönster Spiegel“ gilt.⁸⁸

4 Phaidon: Unsterblichkeit der Seele, Funktion des Körpers

4.1 Einleitung

Der Dialog *Phaidon* führt uns in die Zeit, als Sokrates, Lehrer von Platon und dem Namensgeber dieses Dialogs, in Athen wegen Asebie (Gotteslästerung) und Verführung der Jugend zum Tode verurteilt und hingerichtet wurde. Da – nach Aussage des von Platon gestalteten Dialoges – der aus Elis stammende Philosoph Phaidon zum Zeitpunkt der Hinrichtung und bei den davor stattfindenden Gesprächen und Handlungen seines verehrten Lehrers anwesend war, gilt nur er im Gegensatz zu Platon, der zwar Sokrates' Lehrmeinungen so weit wie möglich in seine eigene Philosophie integriert hat, aber krankheitsbedingt in diesen Tagen nicht anwesend war, als Augenzeuge. Es ist aus diesem Grund schwierig, zwischen Platons eigenen Aussagen zur Ideenlehre zu differenzieren und denen, die von Sokrates selbst zu dessen Seelenlehre kommen. Der Autor Platon hält sich aus dem diegetischen Geschehen heraus, soweit er nur kann. Nur im *Phaidon* heißt es, Platon war krank, und in der *Apologie*, er habe sein Geld für

⁸⁵ Im Alkibiades selbst wird die Wiedererinnerung nicht erwähnt, dies ist hier im Vorgriff auf die Diskussion von Phd. 72e-77a eingefügt (mehr dazu s.u.), vgl. auch Men. 81c5–d5 in: Pietsch 2008, 351; 354; Phdr. 247d1–5.

⁸⁶ Szlezák 2021, 305: „Gott gab einem jeden von uns seine Vernunftseele als seinen Daimon, der auf der höchsten Stelle des Körpers seinen Sitz hat und uns aufrichtet hin zu dem uns Verwandten im Himmel (...).“

⁸⁷ Alc. mai. 135d6-11; für andere Erwähnungen einer Gottheit, entweder Ausdruck von Religiosität oder Vorsicht, um nicht dem Verdacht der Asebie zum Opfer zu fallen wie sein geliebter Mentor Sokrates vgl. in: 105e6; 127e5; vgl. dazu auch Denyer 2001, 245; 248f.

⁸⁸ Pietsch 2008, 355; Alc. mai. 133c10f.

Strafzahlungen des Sokrates angeboten. Sokrates spricht sonst, aber auch im Phaidon, davon, dass es sich bei der Ideenlehre um ‘polythruleta’ (πολυθρυλητα, Phd. 100b5), „vielverhandelte Argumente“, handele. Platon als Sokratesschüler kannte sie bzw. hat sie maßgeblich modifiziert. Die Rahmengespräche des Phaidon sind unter anderem auch eine geschickte Verpackung Platons. Ob die Gespräche tatsächlich so oder ähnlich stattgefunden haben, wissen wir nicht. Überhaupt ist es aufgrund fehlender Kriterien nahezu unmöglich, zwischen Aussagen des Sokrates und Platons zu unterscheiden. Man kann aber davon ausgehen, dass Platon hier einen Sokrates „at best“ zeigen möchte und dass auch er selbst die Argumente durchaus ernst nimmt (wobei er Sokrates die ersten Argumente selbst z.T. als bloß wahrscheinliche Argumente einordnen lässt), speziell das letzte vermittelt der Ideenlehre.⁸⁹

Dies alles sei gesagt, um klarzustellen, dass darauf geachtet wird, Irritationen, falls diese aufkommen sollten, weil innerhalb dieser Arbeit „willkürlich“ zwischen Sokrates und Platon gewechselt wird, zu vermeiden, und dass es hin und wieder dennoch schwierig ist, sie zu umgehen, besonders wenn Platon Sokrates in seinen Dialogen als leitenden Gesprächspartner auftreten lässt.

Das Thema der gesamten philosophischen Diskussion dieses Dialogs ist die Seele, ihre Beschaffenheit, ihr Bezug zu dem von ihr beseelten Körper sowie ihr Schicksal nach dem Tod. Letzteres ergibt sich aus Sokrates’ bevorstehenden Los der Hinrichtung, mit der sich der Philosoph längst abgefunden hat, nicht zuletzt, weil er von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt zu sein scheint. Der Dialog entspinnt sich deswegen, weil so mancher Zuhörer den sokratischen Lehrmeinungen nicht nur skeptisch gegenübersteht, sondern sogar andere Meinungen vertritt wie etwa, die Seele sei nur ein anderer Ausdruck von Harmonie der materiellen Dinge des Körpers.⁹⁰ Der Anspruch der Unsterblichkeit der Seele ist jedoch ein rein philosophischer, der, sofern er besagt, dass die Seele nach dem Tod nicht wie der Körper zerfällt, sondern als Person des jeweiligen Menschen intakt bleibt, die wahre Lebensordnung ausdrücken möchte, die die Koexistenz von Philosophen und Bürgern, wie sie Platon in der *Politeia* definiert, ermöglicht. Aus diesem Grund übt Platon auch eine Kritik an pythagoreischen Vorstellungen, die gegen eine ewige Existenz der Seele sprechen.⁹¹ „Das Los der Seele weckt bei den Menschen große Zweifel, dass sie vielleicht getrennt vom Leibe nirgends mehr bestehe.“ In Teile zerfallen

⁸⁹ Frede 1999, 2; Plat. Phd. 59b10 (Πλάτων δὲ οἶμαι ἡσθένει); Gallop 1975, 74-76; zu Phaidon vgl.: Fritz, K. v., Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 19, 1, 1538-42.

⁹⁰ Plat. Phd. 86e; 87b; 88d; 92a- 95a (wird hier diskutiert und anschließend verworfen); Dirlmeier 1959, 231; 251; Szlezák 2021, 308; die Harmonielehre ist pythagoreisches Erbe und Platon vertiefte in diesem Dialog diese Einsichten mit sokratischen; vgl. dazu Frede 1999, 4-7; Ebert 1994, 6; 19; Schubert 1995, 124.

⁹¹ Dirlmeier 1959, 230; Ebert 1994, 18f. 22: zu diesen zählte auch die Vorstellung, dass die Dinge der sichtbaren Welt Abbilder einer höheren Wirklichkeit sind, die Platon in seinem Höhlengleichnis wohl benutzt hat; Gallop 1975, 74: „Plato’s version of his master’s death is a philosophical memoir rather than a biographical record.”

können nur zusammengesetzte Einzelheiten wie ein Körper, die Seele ist jedoch nicht-zusammengesetzten Dingen wesensgleich, so die platonisch-sokratische Lehre.⁹² Sokrates nimmt in seinen Gesprächen auch die Wiedererinnerungslehre auf, wie sie am Ende des *Alkibiades maior* vorgeführt wird: Jedes Lernen der Seele ist ihr Sich-wieder-Erinnern an die Idee, an der sie schon im irdischen Dasein teilhat und die nicht aus der Sinneserfahrung entspringt, weswegen die Seele eine Präexistenz gehabt haben muss. Aus dieser Annahme folgt jedoch noch kein Weiterleben der Seele nach dem Tod.⁹³ Im Folgenden soll aber nicht auf die Unsterblichkeitslehre oder Seelenwanderung eingegangen, sondern analysiert werden, mit welchen Mitteln Sokrates hier die anthropologische Frage aufgreift und begründet.

4.2 Sokrates im Gefängnis: Die Lehre von der Funktion des Körpers

Sokrates geht, bevor er auf die großen Themen der Ideen- und Seelenwanderungslehre zu sprechen kommt, auf die Lehre des Seins (οὐσία) und des Werdens und Entstehens ein. Neben der Suche nach der Ursache der Welt bzw. des Werdens und Vergehens spielt für ihn vor allem die Gegenüberstellung des Lebens und der seelischen Akte für die Frage des (Nicht-)Vergehens der Seele eine entscheidende Bedeutung (96b3ff.). Bekannte Vertreter, die sich mit verschiedenen Ursachen auseinandersetzen, mit denen sie sich die Entstehung der Welt und des Lebens zu erklären versuchen, waren die so genannten Vorsokratiker, wie Pythagoras, Empedokles, Thales, Heraklit, Anaximenes und andere, über die die moderne Annahme besagt, dass ihre Ursachenforschung immer nur auf ein Element beschränkt sei, obwohl sowohl Thales, dessen zentrales Element das Wasser war, gesagt hat, alles sei voll von Göttern und selbst Demokrit, der für seine Atomlehre bekannt ist, Götter in den Intermundien angenommen hat. In 96e6-97b7 greift Sokrates zunächst ein Widerspruchsaxiom, wie es schon im *Alkibiades maior* vorgekommen ist, auf, demgemäß die Gegebenheit von Zwei (als Zahl oder für Dinge) nicht zugleich aus einer Summierung und einer Division entstehen kann, die beiden Verfahren somit nicht ein und denselben Ursprung bilden können. Ein gegensätzlicher Prozess von solcher Art ist für Sokrates nicht konstitutiv genug, wenn Gegensätzliches Ursache desselben sein soll, so habe man die eigentliche Ursache noch nicht gefunden. Eine Definition der οὐσία gibt er daher in 101b9-c9: Das geschieht, nachdem er seinen Zuhörern die drei Unsterblichkeitsbeweise der Seele in 69e-84b erklärt hat.⁹⁴

⁹² Szlezák 2021, 318.

⁹³ Die Wiedererinnerungslehre liefert die Begründung für den zweiten Unsterblichkeitsbeweis der Seele: Plat. Phd. 72e-77a; Frede 1999, 47-63; Ebert 1994, 20; Zur Teilhabe vgl.: Plat. Phd. 101c3; Dirlmeier 1959, 231-33; Szlezák 2021, 318.

⁹⁴ Gallop 1975, 172: Sokrates' Untersuchungen entspringen einer rein philosophischen Reflexion, keiner empirischen Studie. Deswegen fragt Gallop auch zu Recht: „Is it (sc. die Zahl 10) 'greater' in virtue of the accruing

Von dieser Abstraktion aus geht er dann auf eine Entdeckung ein, die ihm plausibler erscheint in Bezug auf Urstoff und Entstehungsgeschichte der Welt oder die Frage, wie Dinge prinzipiell seiend werden: Er erzählt, wie jemand ein Schriftstück des Philosophen Anaxagoras in die Hände bekommt, das vom Urstoff des νοῦς, Vernunft oder Verstand, handelt. Das geschieht zu einem Zeitpunkt, als Sokrates sich selbst in seinen noch jungen Jahren die Frage stellt, wie Werden und Vergehen miteinander zusammenhängen.⁹⁵ Mit der Erzählung von seiner Entdeckung beginnend, erklärt Sokrates, wie ihm die Erwähnung von Anaxagoras und dessen Erklärung vom νοῦς als Ursache (αἴτιος) aller Dinge

as the work of another intelligence

einleuchtet und wie er sich vorstellt, nicht nur vom echten Urstoff zu erfahren, sondern auch von allen Gegebenheiten der Planeten, angefangen von der Stellung der Erde im All, bis ihm bewusst wird, dass auch sein anfangs verehrtes Idol keine hinreichende Antwort für all seine Fragen bietet, obwohl er zunächst sicher war, dass aus der Definition der Vernunft als Urstoff ihm auch die Erkenntnis des Gegensatzpaares „gut und schlecht“ als Grundlage zur Erklärung des Universums nähergebracht würde.⁹⁶ Aber all diese vorsokratischen Philosophen, insbesondere Anaxagoras, für den der νοῦς als das Prinzip allen Ursprungs gilt, haben in Sokrates' Augen nur irgendeinen Stoff wie Luft, Wasser oder eben den νοῦς genannt, ohne sich ihres Verstandes zu bedienen (der Ausdruck τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον in 98b8f. ist eigentlich nur auf Anaxagoras bezogen).

Von dieser Suche nach einer Ursachenerklärung geht Sokrates über zur Thematik des eigenen Willens und der eigenen Verantwortung, die er von Ersterem scharf zu trennen versucht: Er weist darauf hin, dass die Erklärung von der Entstehung der Welt aus einem Stoff, speziell dem νοῦς, wenn man ihr Gültigkeit zuspräche, für all seine, d.h. des Sokrates, Handlungen verantwortlich sein müsste. In diesem Fall wäre dieser Stoff ein αἴτιον dafür, warum er mit seinem Körper, bestehend aus Knochen, Sehnen und Fleisch, jetzt hier im Gefängnis sitze, oder dass für sein Reden die Stimme, die Luft oder seine Zuhörerschaft αἴτια seien, was ja nicht der Wahrheit entspricht: Sokrates wertet diese Aussagen klar als „unsinnig“ (ἄτοπα). Diese Parodie auf Anaxagoras und die Vermischung anderer vorsokratischer Lehrmeinungen mit Erklärungen zu seinen, also des Sokrates, physischen Konditionen, steht sozusagen als Prämisse für seine

to it of two?"; vgl. für den Begriff "constitutive" auch Gallop 1975, 173; Zur Behauptung, mathematische Lehrsätze gehörten der intelligiblen Welt, nicht der wahrnehmbaren an, vgl. Cross 1964, 190-92; sowie Kapitel „Knowledge, Belief and the Forms“ (Ebd.) 166-96.

⁹⁵ Plat. Phd. 96a5-b1; Gallop 1975, 174: „‘Intelligence’ should be understood here as a substance term. It is the faculty of thought, or that which thinks, rather than a mental quality, such as ‘sagacity’ or ‘good sense’.”; vgl. dazu auch Frede 1999, 101: „Der Begriff der Ursache ist denn auch der rote Faden, der die weiteren Stufen in der Untersuchung bis zum endgültigen Beweis der Unsterblichkeit der Seele zusammenhält.“

⁹⁶ Gallop 1975, 174f.; Plat. Phd. 97b8-98b6, insbesondere 97d5: τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν.

Auslegung von notwendigen und hinreichenden Bedingungen. Die Tatsache, dass er hier sitze, ist weniger aufgrund seiner physischen Kondition der Fall, als weil es seine eigene Entscheidung gewesen sei, sich dem Rechtsspruch der Athener nicht zu entziehen. Allerdings entscheide er, wie er einräumt, sehr wohl mit Verstand, weswegen davon auszugehen ist, dass Anaxagoras' Urstoff des $\nu\omicron\varsigma$ für ihn nicht ganz unsinnig gewesen sein kann: Trotzdem betont Sokrates als $\alpha\iota\tau\iota\omicron\nu$ seines Bleibens seine eigene willentlich unterlegte Entscheidung.⁹⁷ Die Aussage, die Sokrates im Folgenden tätigt, indem er seine Willensentscheidung zur Unterwerfung unter das athenische Todesurteil betont, spiegelt seine Ansicht von hinreichender und notwendiger Bedingung wider (99b2f.):

$\tau\omicron$ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μὲν τί ἐστὶ τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον;

Nicht unterscheiden zu können, dass die eine wahrhafte Ursache ist, jene andere aber eine, ohne die die (sc. wahre) Ursache niemals Ursache sein könnte

Es mag sein, dass Sokrates' Aussage über sein Verbleiben im Gefängnis einen ironischen Kontrast von Moralität und Zweckmäßigkeit enthält. Das Eingehen gerade auf seine physische Konstitution mit der genauen Beschreibung körperlicher Bestandteile deutet aber darauf hin, dass es seine Intention gewesen ist, ein anthropologisches Indiz vorzulegen: Wenn auf die Frage, was der Mensch nach sokratisch-platonischem Bild nun ist, $\alpha\iota\tau\iota\alpha$ des Körpers genannt werden, impliziert das im Prinzip, dass der Körper selbst im Falle des Sokrates im Gefängnis einerseits eine notwendige Bedingung darstellt, denn ohne diesen könnte er weder in der Haft bleiben noch fliehen, andererseits keine hinreichende Bedingung ist, da Sokrates selbst und nicht sein Körper entschieden hat, dem athenischen Gerichtsurteil zu gehorchen. Die hinreichende Ursache ist also die vernunftleitende/vernünftige Entscheidung des Sokrates, während die körperlichen Schritte eine Ursache „sine qua non“ ($\alpha\lambda\lambda\omicron$ οὐ ... οὐκ) sind. Demzufolge muss etwas anderes als notwendige und hinreichende Bedingung angesehen werden, und zwar die Seele. Diese Seele besteht zum Teil, wie schon aus dem Dialog *Alkibiades maior* hervorgegangen ist, aus der Vernunft, dem $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\omicron\nu$, wie es in der *Politeia* genannt wird. Sie ist aber nicht nur Verstand, sondern besitzt auch andere Charakteristika, die den Menschen ausmachen und je nach Lebensführung, Erziehung und äußeren Umständen verschiedenartig hervortreten. Sokrates geht es in der hier analysierten Passage des Phaidon-Dialogs darum, klarzustellen, dass der Mensch aus seiner Seele heraus oder aufgrund von ihr handelt, dass er demnach die Seele

⁹⁷ Gallop 1957, 175f.: “In view of the connection between an *aitia* and the notion of responsibility, it is natural that Sokrates should give, as a paradigm instance of a ‘reason’, his own judgement that it was better to abide the decision of the Athenian court. (...) The physical conditions specified are necessary not merely for Sokrates’ sitting in gaol, but for enabling the true reason to function as a reason (99b2-4)”.

selbst ist, wenn er nicht sein Körper sein kann, beziehungsweise der Körper nur als Mittel zum Zweck benutzt wird.⁹⁸

4.3 Die Unsterblichkeit der Seele und die drei Beweise dafür

4.3.1 Der erste Beweis: Der Zyklus von Leben und Tod (70c-72e)

Wenn Sokrates anhand der Erklärung zum Begriff der Ursache ausführt, dass der Mensch seine eigene Seele ist und den Körper nur als Mittel zur Erfüllung seiner Zwecke benutzt, muss im Anschluss daran erklärt werden, wie er zur Annahme ihrer Unsterblichkeit kommt und sie sich nicht, wie sein Gesprächspartner Kebes, Homer zitierend, sagt, ohne Verstand in Rauch auflöst. Auch wenn Sokrates im Hauptteil des Dialogs *Phaidon* die Unsterblichkeit der Seele beweisen will, scheint er in seinen Ausführungen nicht auf ihre Natur einzugehen, wie es auch unter den antiken Griechen keine einheitliche Überzeugung von ihr gegeben haben soll.⁹⁹ Grund dafür ist seine Zurückhaltung bei der genauen Beschreibung der seelischen Natur, da Platon einerseits auf ein heterogenes Sammelsurium verschiedener Vorstellungen, andererseits auf Kebes' Vorstellung von unterschiedlichen Funktionen der Seele, aufgeteilt auf mehreren Prinzipien statt auf ein einziges konzentriert, eingehen muss. Letztere stammt von vorsokratischen Denkern wie Empedokles oder Pythagoras, deren Meinungen Kebes teilt. Die Tatsache, dass den folgenden Beweisversuchen jeweils verschiedene Attribute der Seele zugrunde liegen, die in den vorigen Kapiteln dieser Arbeit hin und wieder angedeutet wurden, zeigt an, dass Sokrates sich bewusst von verschiedenen Seiten her der Frage des Fortbestehens ihrer inneren Einheit und ihrer Unsterblichkeit nähert, besonders aber auch deswegen, weil er den Dialog *Phaidon* so angelegt hat, dass er für den Leser als eine Reihe von Antworten auf Fragen erscheint, die im Rahmengespräch, so Ebert, von einem historischen Pythagoreer, nämlich von Echekrates, aufgeworfen werden.¹⁰⁰ Der erste Beweis handelt vom Lebenszyklus. Bevor Sokrates in diesem platonischen Dialog näher darauf eingeht, ruft er die Vorstellung von einem Aufenthalt in der Unterwelt als Teil der „allgemeinen religiösen Kultur“ wieder auf, wobei er ihr ebenso die Vorstellung von Wiedergeburt, wie sie in orphisch-pythagoreischen Lehren angesiedelt ist, unterlegt.¹⁰¹ Diese Sicht dient als Grundlage für die Anwendung des Prinzips der Entstehung aus dem Gegenteil ohne der expliziten Erwähnung des Widerspruchprinzips, welches ein anderer Gesprächspartner mit dem ersten Prinzip der Entstehung aus dem Gegenteil

⁹⁸ Natürlich gibt es auch die Annahme, der Mensch sei teils sein Körper, teils seine Seele: vgl. Gallop 1975, 140.

⁹⁹ Frede 1999, 34f.; Hom. Il. 23, 110f; 105.: ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἢ τε καπνὸς ὅχρετο τετριγυῖα: (...) ἀτὰρ φρένες οὐκ ἐνὶ πάντων (fort schwirrte die Seele wie Rauch von der Erde (...), jedoch ohne irgendeinen Verstand).

¹⁰⁰ Frede 1999, 35f.; Gallop 1975, 103; Ebert 1994, 7; 93f.

¹⁰¹ Die Zitation erfolgt aus einer Ode Pindars: vgl. dazu Frede 1999, 38; Szlezák 2021, 321; 323; Anm. 590.

vermischt, was Sokrates zurückweist (103a4-c6), das der herakliteischen Philosophie nahezu stehen scheint:¹⁰² Das erste dieser Art gründet darin, dass die Lebenden „nirgends anders herkommen als von den Toten“. Folglich muss der Philosoph erklären, wie seine Lehre von der Wiedergeburt der Seele mit der alten Vorstellung von ihrem Aufenthalt im Hades zusammengeht (71e2). Dass Schattenbilder (εἰδωλα) von Toten umherschweben, bis der Leichnam ordnungsgemäß bestattet ist, gehört zum homerischen Glauben.¹⁰³ Dieses Bemühen, die neue Lehre (λόγος) in alte Traditionen einzubetten, spiegelt sich auch in Sokrates' Mythen wider, wobei seine Einschätzung der eigenen Beweiskraft, die er zu Beginn mit dem Wort εἰκός ('wahrscheinlich') bewertet, fragwürdig erscheint.¹⁰⁴ Gerade bei einer Frage zu Leben und Tod beziehungsweise zum Überleben der eigenen Seele ist jedoch mit bloßen Wahrscheinlichkeiten nicht gedient. Da aber das griechische Wort für „Bild“ (εἰκών) sprachlich mit dem Wort für „Wahrscheinlichkeit“ (εἰκός) verwandt ist, liegt laut Frede die Annahme nahe, dass das Bildhafte der Darlegung betont werden soll und kein „wahrscheinliches“, sondern ein „einleuchtendes Bild“ gemeint ist.¹⁰⁵ Zwar geht es Sokrates an dieser Stelle nicht um eine 'bildhafte Darstellung' seiner Beweisführung, doch ist die Bedeutung von εἰκός als „einleuchtend“ angemessen, auch deswegen, weil er von 'notwendigen' Fällen spricht. Beim Prinzip der Entstehung aus dem Gegenteil geht es darum, dass jeder Art von Entstehung ein ihr gegensätzlicher Zustand vorausgeht, dass beispielsweise etwas Schönes vormals hässlich gewesen sein muss, etwas Großes vormals klein, Ungerechtigkeiten in Gerechtigkeit umschlagen. Dies mag für alle Arten von Lebewesen einschließlich Pflanzen gelten, nicht aber für Mengen oder konkret für mathematische Operationen von Summierung und Division, wie eingangs erwähnt.¹⁰⁶ Sokrates verschafft sich, bevor er sich in einem weiteren Schritt an die Notwendigkeit einer zyklischen Erneuerung heranwagt, zunächst die Zustimmung seines Gesprächspartners, dass auch Leben und Tod zu den genannten Gegensätzen gehören, wobei die Aufforderung zur Einsicht mitschwingt, dass im Falle von Leben und Tod die „Natur nicht hinkt“, d.h. dass sie Prozesse nicht nur in eine Richtung zulässt.¹⁰⁷

Es hinken allerdings die Beispiele, die Sokrates aufzählt, um Analogien zu Leben und Tod zu schaffen – besonders da das Umschlagen von Schönheit nicht zwingend in Hässlichkeit münden muss, sondern ein mittlerer Zustand wie „nicht schön“ oder gar ein neutraler völlig

¹⁰² Szlezák 2021, 317; 319; Gallop 1975, 106f; 110f.: „Every incarnation is thus a *re*arnation”.

¹⁰³ Szlezák 2021, 327; vgl. dazu auch Il. 23, 65-74; Od. 11, 51-80.

¹⁰⁴ Zur Funktion platonischer Mythen siehe: Janka / Schäfer (2002): *Platon als Mythologe*.

¹⁰⁵ „Da einem Redner nur selten schlechthin notwendige Prämissen zur Verfügung stehen, basieren seine Schlüsse meistens auf ‚eikota‘ oder auf Indizien (*semeia*)“: vgl. dazu Frede 1999, 36f., 39; Plat. Phd. 70c4-d5.

¹⁰⁶ Plat. Phd. 70d7-e8.

¹⁰⁷ Plat. Phd. 71e9; Gallop 1975, 106: „A wedge is forced between ‘being born’ and ‘coming into being’ (...)”.

legitim wäre.¹⁰⁸ Die zweite Sache, die bei dieser Beweisführung hinkt, ist das Nebeneinander von konträren und relativen Gegensatzpaaren: Zu Ersterem zählen Beispiele wie schön/hässlich, gerecht/ungerecht, zu Zweiterem alle von Sokrates bzw. Platon angeführten Komparative wie schneller/langsamer, größer/kleiner: Bei all diesen Beispielen ist zu überprüfen, ob das kontradiktorische mit dem konträren Gegenteil zusammenfällt oder ob es einen neutralen Zwischenzustand gibt.¹⁰⁹ Platon übersieht, wenn er schon die Tatsache unbeachtet lässt, dass nicht alle von ihm angeführten Beispiele für den Unsterblichkeitsbeweis der Seele adäquat sind, zumindest die Zwischenschritte nicht, die beispielsweise dem Schlaf- und Wachzustand oder dem Größer- bzw. dem Kleinerwerden vorangehen, nämlich Einschlafen und Aufwachen bzw. Vermehrung und Vergehen.¹¹⁰ Gallop zeigt jedoch einen essenziellen Unterschied zwischen Aufwachen und Inkarnation auf, der oftmals in Vergessenheit zu geraten scheint:¹¹¹

There is, moreover, a basic difficulty in the analogy between waking up and coming to life again. Someone, who wakes up exists before waking, whereas someone who comes to life, in the sense of being born or conceived, has not previously existed.

Wenn jedes konträre Gegenteil zwangsläufig in seinen Gegensatz übergeht, besteht das Problem nicht nur darin, dass Zustände wie Verjüngung oder Unreifwerden nicht erreicht werden können, sondern würde überhaupt die Unvergänglichkeit ihrer jeweiligen Träger, nicht nur die der Seele, bedeuten.¹¹² Anzunehmen ist allerdings, dass Platon unter der Bezeichnung γένεσις für „Veränderungen zwischen Extremen“ nur jeweils spezifische Veränderungen zu verstehen scheint, die zu einem tatsächlichen Endziel hinführen, einem „Zu-etwas-Werden“, wohingegen er den Verlust einer Eigenschaft für sich genommen nicht als Werden bezeichnen würde.¹¹³ Um den Einwand, dass das Gesetz der Entstehung aus Gegensätzen, seien sie nun konträr oder relativ, keine Gültigkeit besitze, nicht wirksam werden zu lassen, geht Platon im speziellen Fall von Leben und Tod nicht von einem *tertium quid* aus, dass also die Lebenden nicht von den Toten kommen müssen.¹¹⁴ Der einzige zulässige Zwischenschritt, den Platon für seine Theorie sieht, ist derjenige, der in der oben erwähnten allgemeinen religiösen Kultur verankert ist: Wenn alles Tote durch Belebung etwas Lebendiges wird und dieses „Etwas“ die Seele, die einen Ort hat, meint, sind es die Seelen, die nach dem Tod und vor der

¹⁰⁸ Frede 1999, 41: „Der Schluss von ‚nicht schön‘, dem kontradiktorischen Gegenteil, auf ‚hässlich‘, auf das konträre Gegenteil, wäre nur dann zwingend, wenn ‚nicht schön‘ und ‚hässlich‘ bedeutungsgleich wären, d.h., wenn es kein *tertium quid* zwischen den beiden Extremen gibt“. Vgl. dazu auch Slezák 2021, 319.

¹⁰⁹ Frede 1999, 40f.; Gallop 1975, 107f.: „For their logical asymmetry, compare ‘married’ and ‘divorced’”.

¹¹⁰ Plat. Phd. 71b1-3 (μεταξὺ αὐξήσεως καὶ φθίσεως); 71c11-d2.

¹¹¹ Gallop 1975, 110.

¹¹² Frede 1999, 41f.: „‘Das Gesetz der Gegensätze’ hätte also einen ewigen Wechsel und die Existenz des entsprechenden Substrats zur Folge“; vgl. dazu auch Gallop 1975, 109.

¹¹³ Frede 1999, 42; Plat. Phd. 70d8e2; 71b9.

¹¹⁴ Gallop 1975, 109: „But from a thing’s coming to be alive in this sense, the proper inference is not that it was previously dead, but that it did not exist previously at all.”

Wiederbelebung in der Unterwelt verortet sind. Diese Theorie der Präexistenz der Seele wurde vielfach aufgerollt und im Laufe der Geschichte für andere Konzepte umgewandelt. Viele Interpreten ziehen zudem die beiden ersten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zu einem einzigen zusammen.¹¹⁵ Dass Platon für das Verhältnis von Leben und Tod keine andere Analogie als die von Wachen und Schlafen findet, da, so auch Frede, Einschlafen wie Aufwachen symmetrisch auf beide Fälle, Schlafen bzw. Sterben oder Aufwachen bzw. Aufleben, zutreffen, spiegelt sich in der folgenden eindringlich wirkenden Frage wider (71c):¹¹⁶

τῷ ζῆν ἐστὶ τι ἐναντίον, ὥσπερ τῷ ἐγρηγορέναι τὸ καθεύδειν;

Ist dem Leben etwas entgegengesetzt wie dem Wachen das Schlafen?

Dieses Prinzip des „Werdens der Lebenden aus den Toten“ also oder ganz allgemein dem Prinzip der Gegensätze soll laut Platon nur als das notwendige Indiz für eine fortbestehende Veränderung dienen, um eine *genesis ex nihilo* auszuschließen. Die entsprechende Annahme einer Weiterexistenz der Seele, die der Philosoph im Rahmen einer Suggestivfrage (71e8-10) zu ihrer Wiederbelebung (ἀναβιώσκεισθαι) einführt, ohne auf den gesamten Verlauf der Trennung der Seele vom Körper und ihrer Wiedervereinigung mit einem neuen einzugehen, deutet auf einen zweiten Indizienbeweis hin und erscheint nur insofern als hinreichende Beweisführung, als nicht auch die notwendige Beweisführung einer zyklischen Erneuerung Berücksichtigung findet, die Platon im zweiten Teil dieses ersten Beweises anführt. Diese hängt notwendig mit dem Beweis des Wiederauflebens (ἀναβιώσκεισθαι) eng zusammen, damit nicht alles im Tod als dem Endzustand des Vergehens mündet, sondern der Kreis von Leben und Tod, somit der erste Unsterblichkeitsbeweis der Seele auf ewig geschlossen wird.¹¹⁷

Diesen notwendigen Beweis einer zyklischen Erneuerung beschreibt Platon zwar nicht mit einem sprachlichen Bild, wie es später bei der Analyse bestimmter Aspekte der *Politeia* der Fall sein wird, aber doch mit bildlichen Vergleichen, wie sie im Folgenden vorgestellt werden: Wenn es für das Schlafen das Pendant des Aufwachens nicht gäbe, würde alles ewig schlafen, wie es der Mythos von Endymion, dem Geliebten der Mondgöttin Selene, besagt, dem Zeus ewigen Schlaf verliehen haben soll. Andererseits gäbe es laut Platon auch keine Trennung zwischen den einzelnen Existenzbedingungen mehr, alles würde zusammenfließen, wie es in der vom Vorsokratiker Anaxagoras überlieferten Aussage des ‘ὁμοῦ πάντα χρήματα’ heißt.¹¹⁸ Trotzdem fehlt ein zwingend notwendiger Anspruch der Seele und ihrer Weiterexistenz an sich, selbst wenn ihre Wiederbelebung in 72a6 als ἱκανόν τεκμήριον bezeichnet wird: Die

¹¹⁵ Szlezák 2021, Anm. 586; Gallop 1975, 135.

¹¹⁶ Frede 1999, 40; 43 (der Tod als ‘des Schlafes Bruder’); zur vollständigen Beweisführung: Plat. Phd. 71a12-c2.

¹¹⁷ Frede 1999, 43f; Gallop 1975, 1113; Plat. Phd. 72a4-e; vgl. zum zyklischen Kreis von Leben und Sterben: 72b.

¹¹⁸ Plat. Phd. 72c3f; Frg. B12; Gallop 1975, 112; Als Urstoff nannte Anaxagoras, wie vorhin erwähnt, den νοῦς.

platonische Zyklustheorie erläutert des Weiteren weder die genaue Natur der Seele, ob diese etwa ‘atomar’ ist, noch ob es nur eine bestimmte Anzahl von Seelen gibt, denen eine Fortexistenz zugesichert ist, wie es in *Politeia* 611a heißt. Wenn dem so wäre, könnte keine Konstanz von Seelen, die Platon auch auf Tiere und Pflanzen bezogen sehen will, angesichts der Proliferation von Pflanzensamen und in der Tierzucht, existieren. Vielleicht, so Frede, setzt Platon grundsätzlich auch nur eine Konstanz des Lebens voraus, die durch zeitweise Schwankungen nicht beeinträchtigt wird. Solche Beweise wie der eben interpretierte verweisen oftmals auf Prämissen, die den Bereich menschlicher Erfahrungen übersteigen und dem Willen zur Akzeptanz unterliegen. Der erste Unsterblichkeitsbeweis besagt also nur, dass die Seele fortbesteht oder dass es etwas wie die Seele geben muss,¹¹⁹ aber nichts darüber, wie, wo und wie viele Seelen tatsächlich samt ihren Funktionen überleben.¹²⁰

¹¹⁹ Für „etwas“ steht im griechischen Text *πράγματα*; vgl. dazu Plat. Phd. 71a10.

¹²⁰ Frede 1999, 45-47; 52.

4.3.2 Der zweite Beweis: Lernen als Wiedererinnerung (72e-77a)

Im zweiten Unsterblichkeitsbeweis der Seele greift Sokrates die Frage nach ihrer Lokalisierung wieder auf, um sie für die Wiedererinnerungslehre einzusetzen (73a1f.):

ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν ποὺ ἡμῖν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἶδει γενέσθαι·

Unmöglich wäre das aber, wenn uns die Seele nicht vorher woanders wäre, bevor sie in dieser menschlichen Beschaffung Gestalt annimmt.

Die Seele muss also eine Präexistenz haben, bevor der Mensch zur Welt kommt.¹²¹ Mit diesem Anspruch der Präexistenz geht die Wiedererinnerungslehre einher, die besagt, dass der Erwerb von Erkenntnis durch Wiedererinnerung an vorexistierende Dinge erfolgt. Lernen sei demnach ein Wiedererinnern an die vorgeburtliche Vergangenheit.¹²² Daraus schließt Sokrates, dass die Seele ‘wahrscheinlich’ (ἔοικεν, 73a3) unsterblich ist. Sein Ziel ist es jedenfalls, zu beweisen, dass alles, woran man sich erinnert, vormals gelernt worden ist (73c).¹²³ An dieser Stelle differenziert er auch zwischen einzelnen Erkenntnissen, die, je nachdem, welcher Wahrnehmungssinn angesprochen wird, anders gewonnen werden kann (73c6-73d):

ἐάν τις τι ἕτερον ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἢ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβὼν μὴ μόνον ἐκεῖνο γνῶ, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐννοήσῃ οὗ μὴ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη ἀλλ’ ἄλλη, ἄρα οὐχὶ τοῦτο δικαίως λέγομεν ὅτι ἀνεμνήσθη, οὗ τὴν ἐννοίαν ἔλαβεν;

Wenn jemand irgendetwas anderes entweder sieht, hört oder mit einer anderen Sinneswahrnehmung erfasst, weiß er nicht nur jenes, sondern bedenkt auch das andere, wovon es nicht dieselbe Kenntnis, sondern eine andere ist, sagen wir darüber nicht zu Recht, dass er daran erinnert wird, wovon er Kenntnis genommen hat?

Genauer zu spezifizieren sei an dieser Stelle „jenes“ (ἐκεῖνο), von dem auch in 74e die Rede ist, wobei hierbei eine Verwechslungsgefahr besteht, da Platon mit diesem Demonstrativpronomen aus dem Zitat (primitive) Gegenstände der Wahrnehmung meint, während er in 74e auf die Idee verweist: Während im Dialog *Menon* die Wiedererinnerungslehre als ein Wachrufen an mathematisches Wissen veranschaulicht wird, geht es im *Phaidon* nicht um die Entdeckung mathematischer Wahrheiten, sondern um die Wiedererinnerung an Begriffe *a priori*.¹²⁴ Deswegen deutet Sokrates, so Frede mit dem Pronomen ἐκεῖνο auf die Ideen an sich hin, von denen man sich im irdischen Dasein nur vage Vorstellungen machen kann, da sie die Vollkommenheit von Gegenständen jeder Art darstellen. Trotzdem muss diesem Einwand widersprochen werden, da Sokrates anhand dieses Beispiels in erster Linie nur assoziatives Denken veranschaulichen möchte, dass also beim Anschauen einer Sache X an eine andere, damit

¹²¹ Zur Existenz unseres Selbst vor der Inkarnation der Seele: vgl. Gallop 1975, 133.

¹²² Gallop 1975, 113: „It does not (...) include the learning of factual information, learning by rote, or the learning of skills. It should be born in mind that the word translated ‘learn’ can also mean ‘understand’”; siehe auch Ders. 135: “(...) the existence of Forms necessitates the pre-existence of the soul in virtue of the Recollection Argument; and that their existence is also necessary for the success of that argument.”

¹²³ Das vormals Gelernt-haben-Müssen wird als paradox gewertet: vgl. dazu Ebert 1994, 32.

¹²⁴ Ebert 1994, 20f.

zusammenhängende Sache Y gedacht wird. Auch geht es in den zunächst vorgestellten Fällen nicht um empirisches Wissen, auf das die Wiedererinnerung abzielen soll, sondern um ein In-Erinnerung-Bringen von Dingen, die uns gerade nicht gegenwärtig sind, und um die Frage, ob diese gedachten Dinge Objekte einer je anderen Erkenntnis sind. Wenn Liebende also einen Gegenstand wie im Fall von 73d5 erblicken, werden sie sofort an den Geliebten erinnert, dem dieser Gegenstand gehört. Diesen Fall von Wiedererinnerung nennt Gallop dann auch ein „thinking of equality“, also ein Denken an eine gewisse ‘Größengleichheit’.¹²⁵ Dem Wiedererinnern muss dabei ein Vergessen über längere Zeit hinweg vorausgegangen sein, wobei zwischen Erkenntnis von Ähnlichem und Unähnlichem unterschieden wird, wofür ein gewisses ‘Noch-dazu-Erfahren’ (προσπάσχειν, 74a6) vorausgesetzt wird (73e1-3).¹²⁶

Wie diese Bestimmungen nun mit der Ideenlehre zusammenhängen, beschreibt Platon schrittweise, indem er zunächst den ‘Normalfall’ von Wiedererinnerung durch Beispiele vorführt, bevor er versucht nachzuweisen, dass auch für das Ideenwissen Entsprechendes anzunehmen ist (74a-75c10). Dieses Ideenwissen wird durch den Begriff des ‘Gleichgroßen’ (ἴσον) eingeführt, für das Platon ebenfalls pränatales Vorwissen voraussetzt, und zwar mithilfe der Seele. Diese Vorstellung eines vollkommenen Gleichen, also der Idee des Gleichen (αὐτὸ τὸ ἴσόν in 74c4f.), können wir nicht aus der Erfahrung gewonnen haben, da die Sinnenwelt keine zwei Dinge kennt, die in jeder Hinsicht gleich sind. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass die Idee des Gleichen eine Vorlage für alles, woran man alles Gleiche erkennt, ist. Während jede empirische Gleichheit in einer Hinsicht auch ungleich ist, ist die Gleichheit selbst eine bestimmte Sache und der Ungleichheit entgegengesetzt.¹²⁷ Der Fortgang der Argumentation ist an dieser Stelle nicht leicht nachzuvollziehen, weil im Deutschen die beiden Begriffe ‘ähnlich’ (ὅμοιος) und ‘gleich’ (ἴσος) schwer differenzierbar sind, die selbst im Griechischen hin und wieder nicht klar unterschieden werden, hier aber ganz verschiedene Funktionen haben. Obwohl in der Anwendung auf die Ideen, die im Folgenden von Platon selbst noch genauer angeführt und nicht bloß durch das Pronomen ἐκεῖνο (‘jenes’) aufgegriffen werden, nur von der Ähnlichkeit Gebrauch gemacht wird, muss der Platonleser sich dennoch fragen, warum der Philosoph so großen Wert auf die Unähnlichkeit legt. Was den Begriff der Größengleichheit angeht, möchte Sokrates in seiner Unterredung mit Simmias und Kebes nachweisen, dass wir ihn schon vor jeder Wahrnehmung scheinbar gleich großer Gegenstände besitzen müssen, so dass es sich dabei, wie schon mehrmals erwähnt, um einen Fall von vorgeburtlichem Wissen

¹²⁵ Frede 1999, 48f.; Gallop 1975, 115-17: “thinking as a separate mental act”, so Gallops Schlussfolgerung.

¹²⁶ Gallop 1975, 132; Ebert 1994, 66; zur Debatte über die Wiedererinnerung *eines Typs* vgl. Ebd. 33-36; 39.

¹²⁷ Zur Erfassung der Idee des Gleichen vgl. Ebert 1994, 91; Szlezák 2021, 318: Folglich müssen wir diese und alle anderen Ideen vor dem Eintritt in dieses Leben erkannt haben, als nämlich unsere Seelen im Jenseits waren.

handelt. Die Sinne können daher keine vollkommene Erkenntnis vermitteln.¹²⁸ Dieses ‘Gleichgroße’, so beschreibt es Sokrates in 74a9-12, ist nicht dasselbe wie gleich große Steine oder Hölzer, sondern **diese sind** gänzlich verschieden davon oder nur auf unvollkommene Weise gleich groß: Es ist wie die Idee von gleich großen Gegenständen als abstrakter Begriff zu betrachten, der in dieser Heranziehung vergleichsweise **annähernd** beschrieben und vorgestellt werden kann. Aus diesem Grund kann dem Gleichgroßen sowie der ‘Größengleichheit’ (ισότης) keine Ungleichheit unterstellt werden (74b7-c4). Wiedererinnerung kommt von daher durch den Anblick von Objekten, die von der Größengleichheit verschieden sind, zustande (74c14-d2). **Obwohl** es bei der Erwähnung von Größengleichheit und Gleichgroßem um reine Abstraktionen geht, die die platonische Vorstellung von Idee betreffen, erinnert diese Auseinandersetzung an die Differenzierung der Seele an sich und der Seele als Organisationsprinzip im *Alcibiades maior* (74c4f.):¹²⁹

οὐ ταὐτὸν ἄρα ἐστίν, ἣ δ' ὅς, ταῦτά τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον

Es ist also nicht dasselbe, sagte er, dieses das Gleiche und das Gleiche selbst?

Dabei darf nicht vergessen werden, dass es sich bei diesen Begriffen in Wahrheit um einen Dimensionsunterschied handelt, da Gleichheit in erster Linie immer das ausmacht, wenn man einzelne Gegenstände als gleich/groß prädiziert. Für ein besseres Verständnis darüber dient der Anspruch eines immer gleichbleibenden Kriteriums von Größengleichheit, während einzelne Instanzen sich verändern können bzw. immer unterschiedlich sind. So ist 5 cm größer als 3 cm, aber kleiner als 7 cm. Ihr Größersein als die Zahl 3 versteht sich daran, dass sie 5 überragt und nicht an ihrem 5-Sein, das ja genauso auch Ursache für das Kleiner-Sein (als 7) sein kann.

Selbst wenn also den Menschen der Zugang zur Erfassung von Größengleichheit gewährt wird, entstehen dennoch unterschiedliche Eindrücke wie beim Vergleich von Farbtönen, die auch unterschiedlich wahrgenommen werden, selbst wenn es sich um ein und dieselbe betrachtete Farbe handelt. Die Erfassung von Größengleichheit verbleibt also im so genannten ‘Vorwissen’, das durch die Unterscheidung von Ungleichheit und Gleichheit in der Wahrnehmung hervorgerufen wird, obwohl die Erkenntnis von Größengleichheit eben nicht den Wahrnehmungsakten obliegt. Im Dialog *Phaidon*, so Frede, bleiben die Gegenstände der Wahrnehmung „immer bloße Erinnerungszeichen“. ¹³⁰ Weder beschreibt Sokrates also die Art des Vorwissens (ausgedrückt durch zwei Verbformen innerhalb von 74e: προειδώς, προειδέναι) noch wie dieses ‘Gleichgroße’ vorzustellen ist (74e9-75b8), welche Längen, Flächen oder sonstige Größen ihm

¹²⁸ Frede 1999, 50; vgl. dazu auch Gallop 1975, 118-21 (‘Theory of Forms’); Plat. Phd. 74d4-76d4.

¹²⁹ Gallop 1975, 121-24; Frede 1999, 53: Es dürften hier aber die scheinbar gleich großen Dinge in der sinnlichen Wahrnehmung gemeint sein, die in ihrer Defizienz nach dem Gleichgroßen selbst streben, aber zurückbleiben.

¹³⁰ Frede 1999, 51f.: Gleich große Gegenstände können also unverändert unterschiedlich gleich groß erscheinen.

vorbestimmt sind. Das geht daraus hervor, dass alle Einzelgrößen, selbst wenn sie untereinander gleich sind, in anderer Hinsicht wie oben gezeigt ungleich sind. Daher stellt sich berechtigterweise die Frage, was Platon unter nicht sinnlich erfassbaren Größen, die immer einen Bezug auf einen anderen Gegenstand besitzen, versteht, sowie auch zu erfragen ist, wie durch die Erfahrung von Ungleichheit und Gleichheit Wiedererinnerung gelingen kann: Kann etwa an Gerechtigkeit durch die Erfahrung von Ungerechtigkeit erinnert werden? Dies muss wohl so sein, da bei ungerechter Behandlung nichts anderes angestrebt wird als die Wiederherstellung des gerechten Zustandes. Ohne Existenz von Gegenständen vollkommener Größengleichheit kann es auch keine Erkenntnis von dieser oder der Idee an sich in Bezug darauf geben, sowie auch die platonische Definition von sicherem Wissen im „Erfassen eines Gegenstandes durch den Geist“ begründet ist.¹³¹ So viel zur Vorstellung Platons von sicherem Wissen und dessen notwendigem Bezug auf seine Objekte, der die Ideenlehre ihre Existenz verdankt, auf die hier aber nicht näher eingegangen wird.¹³²

Wie Sokrates also behauptet, dass die Seele eine pränatale Existenz und in dieser Existenz Wissen erlangt hätte (76c), muss auch das Wissen vom metaphysischen Gleichgroßen sowie vom Schönen, Guten, Gerechten und allem Möglichen schon vor der Erkenntnis, also vor unserer Geburt, vorhanden sein (75b-d): Lernen, um das es im ganzen zweiten Unsterblichkeitsbeweis der Seele geht und das nach Platons Vorstellungen zur Wiedererinnerung wird, bedeutet also das Wiederaufnehmen des pränatalen Gewussten aber wieder Vergessenen mit Hilfe der Sinneswahrnehmungen (75e2-7; 76a3). Sokrates möchte, nachdem er seine Abhandlungen vom Wissen und von der Unsterblichkeit der Seele innerhalb der zweiten Beweisführung angeführt hat, dass Simmias zwischen den zwei Wahlmöglichkeiten entscheiden möge, was nun die essenzielle Eigenschaft der Idee an sich ist (76a1-8): Entweder werden wir mit Wissen geboren und behalten dieses ein Leben lang oder erinnern uns an bereits Gewusstes, wie vorhin erwähnt. Da Simmias wegen Entscheidungsschwierigkeiten erst nach weiteren Argumenten erkennt, dass reflektiertes Wissen erlernt werden muss und nicht in die Wiege gelegt wird, und somit

¹³¹ Die Frage, die sich in diesem Zusammenhang auch berechtigterweise stellt, ist, ob wahres Wissen für uns überhaupt erreichbar ist sowie auch, ob die Einführung der platonischen Ideen, die eben Gegenstand unseres Wissens sind, „zur Erreichung des Zwecks“ notwendig ist: vgl. dazu Borsche 1996, 103; Plat. Phd. 78d6; 76a3; Frede 1999, 53-55; 59; zur Interpretation der ‘Theory of Forms’ vgl. Gallop 1975, 125-29.

¹³² Borsche 1996, 97: Wissen ist von daher keine Meinung, sondern „etwas Unerschütterliches“ (Rep. 476a-490a), woraus die platonische Ideenlehre (vgl. auch 595c-597e) folgt. Die Gegenstände des Wissens sind so unveränderlich wie das Gute, das wir zu erkennen streben – aufgrund der Unveränderlichkeit nennt Platon sie auch „Ideen“: Cross 1964, 187. Ob das Wissen davon für moralisch gutes Handeln ausreichend ist, wird anderswo debattiert: „For the rational part of the soul is not always sufficient by itself to guarantee right action.“ Vgl. dazu Irwin 2011, 93; 102.

eine Antwort geben kann, schlussfolgert Sokrates, dass über den eigenen Wissensstand Rechenschaft abgelegt werden kann. Er stellt an Simmias folgende Frage (76c11-13):¹³³

πότε λαβοῦσαι αἱ ψυχαὶ ἡμῶν τὴν ἐπιστήμην αὐτῶν; οὐ γὰρ δὴ ἀφ' οὗ γε ἄνθρωποι γεγόναμεν.

Wann erlangen unsere Seelen davon Kenntnis? Doch nicht etwa seitdem wir Menschen geworden sind.

Mit dem erneuten Verweis, dass die Seelen vor der Geburt ohne Inkorporation existiert und Vernunft besessen haben, hat Sokrates in seiner Beweisführung (dem so genannten λόγος, wie es in 76b und 76e heißt) die beiden Aufgaben, die ihm Kebes ursprünglich gestellt hatte, erfüllt. Hier soll nicht weiter darauf eingegangen werden, wie zum angeborenen Vermögen von Begriffsbildung weitergeführt werden könnte, die auch die Alternativen von Abstraktion, Extrapolation oder Erfindung inkludiert, eine Debatte, von der Platon ausgeht, falls sie bei der Geburt angelegt werden, aber erst Gegenstand von Reflexion werden müssen: Nur so viel sei dazu gesagt, dass all diese Überlegungen zum Beweis der Unsterblichkeit der Seele gehören und diese nur hier gemeinsam mit der Idee genannt wird, sonst in keinem anderen Dialog. Für die Existenz dieser beiden, der Unsterblichkeit der Seele und der Idee, setzt Sokrates eine gleich große Notwendigkeit voraus (ἴση ἀνάγκη), weswegen sie offensichtlich zusammenfallen. Ob für alle Gegenstände Ideen als Vorlage erforderlich sind, geht aus diesem Dialog nicht hervor, obwohl, wie Frede andeutet, es zu der Frage kommen könnte, ob etwas *wirklich* ein Stein oder ein Holz sei, sodass zur Schlichtung solcher Streitfragen über die Wesensart (οὐσία) dieses Steins oder Holzes nachzudenken wäre.¹³⁴

Fakt ist, dass zur Ideenlehre wie auch zum Thema der Relativbegriffe, die Platon, sie voraussetzend, beim Eingehen auf die Ideen von 'das Größere' und 'das Kleinere' (75c7-d5) anführt und für die die Sinneswahrnehmungen eben nicht zuverlässig sein sollen, viele wissenschaftliche Untersuchungen vorliegen, sodass sie hier nicht weiter behandelt werden sollen. Missverstehen darf man allerdings nicht, dass die Ideen, wenn die Annahme der Präexistenz der Seele und die Idee zusammenfallen, ausschließlich *in* der Seele seien: Viel eher bilden sie als so genannte 'erste Säule' die Basis des Wissens überhaupt,

auf welches der Mensch sich bei einzelnen Erkenntnisvorgängen bezieht,

wenn er von den Begriffen des Guten, des Schönen oder des Gleichen und Ungleichen Gebrauch macht.¹³⁵ Die zweite Säule der pränatal existierenden Seele hängt eng mit der ersten

¹³³ Ebert 1994, 76.

¹³⁴ Frede 1999, 57-59; 61: „Die Ideenlehre und die Unsterblichkeit der Seele als die beiden 'tragenden Säulen' der platonischen Philosophie“ (zur gleichzeitigen Erwähnung dieser beiden Prinzipien Platons, Anm.).

¹³⁵ Die heutige Ethik unterscheidet Theorien des glücklichen oder guten Lebens von Theorien des moralisch Guten oder Gerechten. Zwischen dem Guten und Gerechten behauptet Platon einen unmittelbaren Zusammenhang mit fünf Optionen: Vgl. dazu Höffe 2011, 2-6; Frede 1999, 59-61.

Säule zusammen, da Platon ohne sie nicht aufzeigen könnte, woher das Ideenwissen stammt: Damit erklärt Platon also die Lehre von der ἀνάμνησις. Dieses setzt den Zugang zur Wirklichkeit voraus und kann nur im pränatalen Zustand (des intellektuellen Vermögens) erfasst werden.

Damit ist gesagt, worin der zweite Unsterblichkeitsbeweis der Seele besteht bzw. worin er nicht besteht. Er ist nämlich Basis zu mathematischen Beweisen weiterführender Erkenntnisse oder Wiedererinnerung an ein früheres Leben. Das bedeutet, dieser Beweis enthält keine Identitätskriterien, und solange er nicht von Grund auf defekt ist, scheint jeder Intellekt mit eben diesen Begriffen ausgestattet zu sein.¹³⁶

4.3.3 Der dritte Beweis: Die Affinität der Seele zum Ewigen (77b-84b)

Der erste Unsterblichkeitsbeweis der Seele hat gezeigt, dass jede Existenz aus ihrem konträren Gegenteil entsteht, somit die Seele aus dem Tod hervorgehen muss. Der zweite wiederum hat gezeigt, dass Wissen auf Begriffen *a priori* beruht und dass der Seele so genanntes Ideenwissen – Ideenwissen, das auch als Wissen um übergeordnete Begriffe verstanden werden kann –, innewohnt.¹³⁷ Was Kebes nach wie vor fehlt, ist der Beweis, dass die Seele nach dem Tod ihre Fähigkeiten zur Erkenntnis tatsächlich beibehält und dass sie nicht wie Rauch verweht wird. Auch der dritte Unsterblichkeitsbeweis wird wieder nur als Indizienbeweis gewertet, weil er keine vollständige Bestimmung zum Wesen der Seele selbst enthält und er ebenso wenig die Zugehörigkeit der Seele zur Welt des Ewigen und Unveränderlichen beweist, sondern nur ihre *Verwandtschaft* mit diesem Bereich aufzeigt.¹³⁸

Die erste Bedingung für diese Verwandtschaft ist die Unzusammengesetztheit der Seele, eine Art Asyndeton, weil die Seele nicht in Bestandteile zerlegt werden kann, sie sich daher auch nicht in Rauch auflöst (78b4-79a4). Ebenso unveränderlich sind die Ideen, diesmal als αὐτὴ ἡ οὐσία bezeichnet (in 78d), das Gleichgroße und alle Abstraktionen wie die des Schönen. Diese Ideen beschreibt Sokrates auch als einförmig (μονοειδές). Dem steht die Vielfalt als Pendant gegenüber.¹³⁹ Die soeben angedeuteten Typisierungen von Veränderlichkeit und Zusammensetzung können mit allen Sinnesorganen wahrgenommen werden, während die Seele oder die Idee, auf welche der beiden das Attribut sich auch beziehen mag, unsichtbar (αἰδής) ist und nur mit dem Geist erfasst werden kann. Das Wort αἰδής deutet philologisch auf ihre Zugehörigkeit zum Hades (Αἰδης) hin, dem Ort der Unterwelt, und dient auch zur Markierung der

¹³⁶ Zur Differenzierung zwischen Wiedererinnern und Wiedererkennen (ἀναγνώρισις) vgl. Frede 1999, 62f.

¹³⁷ Cross 1964, 181: „There is an identical Form of everything”; zu “general terms” siehe auch Ebd. 193.

¹³⁸ Ebd. 63f.; Szlezák 2021, 313f.

¹³⁹ Gallop 1975, 138: „‘The Being itself’ clearly refers to the domains of Forms“. Von Interesse könnte zudem auch die vierfache Verwendung von Negationen sein, die Platon im Zusammenhang mit der Seele als etwas Unzusammengesetztes, das keine Veränderung erlebt, anführt (78d5-7): μονοειδές ὃν αὐτὸ καθ’ αὐτό, ὡσαύτως κατὰ ταῦτά ἐχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται;

Jenseitigkeit der Ideen (70a; 80d; 81c).¹⁴⁰ Sokrates' Versicherung, die Seele sei unauflöslich und unsichtbar, deute darauf hin, dass er einerseits seine Gesprächspartner beruhigen wolle, die Seele löse sich eben nicht in Rauch auf, andererseits an seinen bereits gestellten Bedingungen festhalte, sie sei wie die Idee nicht sinnlich erfassbar.¹⁴¹ Nicht zusammengesetzt ist die Seele auch deswegen, weil sie, wenn sie aus Teilen bestünde, beim Tod in diese zerfallen, später aus solchen (aber nicht aus allen oder denselben) Bestandteilen wieder zusammentreten könnte, sodass

das neue Lebendige nicht aus seinem Gegenteil, dem Toten bestünde.¹⁴²

Demnach schreibt Platon alle Merkmale von Auflösung und Zusammensetzung aus verschiedenartigen Teilen dem Körper, jegliche Unveränderlichkeit aber der Seele beziehungsweise den Ideen zu, die den Ideen verwandter oder näher ist (79e1-5), wie auch die Dreiteilung der Seele, die in anderen Dialogen noch expliziter vorkommt und beschrieben werden soll, unveränderlich bleibt.¹⁴³ Worauf Sokrates jedoch nicht eingeht, vielleicht, weil er dies nach seinen Ausführungen zur Veränderlichkeit und Unvergänglichkeit der zwei 'Seinsklassen' in 79b für selbstverständlich hält, ist die Frage nach der tatsächlichen Vergänglichkeit des Körpers, die Frede ins Gegenteil verkehrt,¹⁴⁴ während er doch von dessen Veränderlichkeit und der aller sinnlich erfassbaren Gegenstände ausgegangen ist. Die Dauerhaftigkeit des Körpers nach dem Tod, die Platon laut Frede in 80c-d behauptet, scheint im Gegenteil ein wenig einen Widerspruch zu beinhalten, wenn Platon sonst im gesamten *Phaidon* von der Beständigkeit der Seele, ihrer Trennung vom Körper und ihrer nochmaligen Inkorporation in einen neuen Körper spricht. Als ein erster Hinweis auf diese Tendenz vonseiten Platons dürfte der folgende Satzteil, mit welchem Sokrates eine neue Debatte eröffnet, zu verstehen sein (79e8-80a5):

ὅρα δὴ καὶ τῆδε ὅτι ἐπειδὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὥσι ψυχὴ καὶ σῶμα (...)

Schau auch darauf, dass, da die Seele und der Körper im Selben sind, (...)

Fredes Annahme, dass Platon wirklich von einer Unvergänglichkeit des Körpers spricht, nur weil er in 80c die ägyptische Tradition der Einbalsamierung aufzeigt, die den Körper scheinbar länger am Leben hält, ihn aber nicht wirklich unsterblich macht, wie es bei der Seele der Fall ist, muss, besonders da Sokrates am Ende dieses Exkurses in 80d „zum Schein von

¹⁴⁰ Nicht nur aus philologischer Perspektive gehört der Hades zum Unsichtbaren, Platon selbst setzt ihn mit dem Intelligiblen gleich, der eigentlichen Domäne von Philosophen. Vgl. dazu Frede 1999, 73; andere Belegstellen zu diesem Wortspiel von Hades und 'ungesehen' vgl. Gallop 1975, 143.

¹⁴¹ Frede 1999, 65f.; zu den „ewig gleichbleibenden Ideen“ siehe auch Szlezák 2021, 313; 320; zur gänzlichen Unauflösbarkeit der Seele vgl. Plat. Phd. 80b8-10.

¹⁴² Szlezák 2021, 319; Anm. 588; zur möglichen Zerstreuung der Seele vgl. Gallop 1975, 137f.

¹⁴³ Szlezák 2021, 329; Plat. Phd. 78d5; 80b2; 83e1-3: Wegen der seelischen Verwandtschaft zur Ideenwelt wird sie auch oft mit νοητὸν καὶ μονοειδές charakterisiert, auch wenn diese Attribute der Idee allein vorbehalten sind.

¹⁴⁴ Frede 1999, 65f.

einer Unsterblichkeit“ spricht (ὥς ἔπος εἰπεῖν ἀθάνατά ἐστιν), jedoch widerlegt werden, da bereits der vorangegangene Satzteil mit einer dichotomischen Trennung von Seele und Körper fortgeführt wird, von denen die eine über den anderen herrscht. Das hat zur Folge, dass eines der beiden Subjekte dem Göttlichen nähersteht und daher auch unsterblich ist, das andere jedoch genau dem Gegenteil entspricht.

Die Beweisführung der Affinität der Seele zum Ewigen schließt eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Leib und Seele ein, die nicht einfach nur mit der Zugehörigkeit der göttlichen Seele zur Klasse des Unsichtbaren, Unvergänglichen, Einförmigen und Intelligenten abgeschlossen ist (80b). Die Seele habe nämlich, so Sokrates, an beiden Klassen, der des Sichtbaren und des Unsichtbaren, teil, da sie auf Informationen durch die Sinne notwendigerweise angewiesen ist, deswegen, weil ohne Sinneseindrücke eine Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) gar nicht stattfinden würde (75a; 79a3). Sie gebraucht den Körper, wie schon im *Alcibiades maior* beschrieben, zur Sammlung von Erfahrungen mittels der im Körper vorhandenen Sinnesorgane. Gleichzeitig wird sie vom Körper geschleift, wie es hier heißt:¹⁴⁵

(...) ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρῆται εἰς τὸ σκοπεῖν τι ἢ διὰ τοῦ ὁρᾶν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι' ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως—τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ διὰ τοῦ σώματος, τὸ δι' αἰσθήσεως σκοπεῖν τι— τότε μὲν ἔλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταῦτα ἔχοντα, καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταραττεται καὶ εἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη; (...)

Wenn sie (sc. die Seele) den Körper für die Betrachtung von irgendetwas heranzieht, entweder durch das Sehen oder Hören oder durch eine andere Sinneswahrnehmung – das nämlich meint das ‘durch den Körper’ (sc. Betrachten), nämlich das ‘vermittels der Sinneswahrnehmung’ etwas Betrachten – wird sie dann vom Körper geschleift zu dem, das sich niemals als dasselbe verhält (sc. zur Veränderlichkeit), und irrt sie herum, ist aufgewühlt und ist ihr schwindlig-wie einer Betrunkenen, wie wenn sie mit Derartigem in Berührung gekommen wäre?

Wenn Platon im *Phaidon* an dieser Stelle so spricht, als verursache der Körper allein Veränderungen an der Seele (nämlich Affektion und Unsicherheit), so kann er nicht alle seelischen Vorgänge meinen, da auch das Denken eine Veränderung mit sich bringt, indem es Begriffe miteinander verknüpft oder auch trennt. Außerdem differenziert Sokrates hier genauer und erklärt, dass ein Betrachten „durch den Körper“ eine seelische Aktivität am und mittels des Körpers ist, nämlich die Wahrnehmung.

Nur die Erkenntnis (φρόνησις) selbst bleibt mithilfe der Ideenlehre bei unveränderlichen Gegenständen unveränderlich, da Denkprozesse immer in zeitlicher Abfolge verschiedene Gegenstände erfassen. Würde es nämlich nicht nur bei einer bloßen Verwandtschaft der Seele mit dem Intelligiblen bleiben, sondern eine Identität vorliegen, könnte sie, so Fredes Schlussfolgerung, die Welt nicht richtig erkennen. Folglich bedürfe es dann auch keiner ἀνάμνησις-Lehre,

¹⁴⁵ Plat. Phd. 79c2-d1.

die die Seele mit der Erkenntnis affiziert, für die ein durch die Sinne vermittelter Kontakt vorausgesetzt wird. Der Seele kommt von daher aus den genannten Gründen eine Vermittlerrolle zwischen den Ideen und dem irdischen Leben zu: Göttlich ist sie einerseits deswegen, weil sie von Natur aus zur Herrschaft über den Körper bestimmt ist wie das Göttliche über das Sterbliche (80b), andererseits bleibt es doch im Unterschied zum Körper bei dieser Ähnlichkeit und es kommt nicht zu einer Gleichheit (sonst wäre hier auch nicht von einer Affinität der Seele zum Ewigen die Rede). Der Grad ihrer Verwandtschaft zum Intelligiblen und Göttlichen wächst, wenn sie die eigentlichen Gegenstände des Denkens erfasst, die Sokrates als rein, beständig, ja sogar als unsterblich (ἀθάνατον) bezeichnet.¹⁴⁶ Das Verhältnis zwischen Körper und Seele besteht also darin, dass die Seele auch nach diesem Dialog den Körper als Werkzeug benutzt, während der Körper seinerseits mittels veränderbarer Denkprozesse oder anderer Anfechtungen Veränderungen an der Seele verursacht (deswegen gilt sie gewissermaßen auch als Gefangene des Leibes, wie Szlezák betont¹⁴⁷).¹⁴⁸ Ihre Affinität zum Ewigen wiederum besteht darin, dass die Seele ungesehen zum Hades hinstrebt, während sie sich gleichzeitig vom Körper löst, wenn der Mensch, der ihr Träger ist, sich im irdischen Leben geistig betätigt hat, also Philosoph gewesen ist, wie es auch hier heißt (80e6-81a2).¹⁴⁹

τὸ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὁρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα
ῥαδίως· ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἴη μελέτη θανάτου;

Das aber ist nichts anderes als eine, die wahrhaftig philosophiert und sich in Wirklichkeit leicht um das Sterben bemüht; oder dürfte das nicht eine Sorge um den Tod sein?

Eine völlige Erlösung aus dem Zyklus von Leben und Tod ist, wie eben erwähnt, nur Philosophen oder den Menschen, die sich um ein tugendhaftes Leben bemühen, vorbehalten (82c-83c): Dann eilen die Seelen zum ihnen Ähnlichen (τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ αἰδέες, in: 81a4), womit die Ideen gemeint sein müssen. Seelen, deren Träger kein tugendhaftes Leben geführt haben und die mit ihrem körperlichen Träger nahezu verwachsen sind (σωματοειδές in 81b5), werden in negativ behaftete Tiere wie Esel, Wölfe oder Raubvögel (81e5-82a) wiedergeboren wie Alkoholabhängige, Tyrannen oder Verbrecher (82a). Menschen, die sich zwar nicht unbedingt als Philosophen bezeichnen, aber dennoch eine tugendhafte Lebensführung für wichtig halten und nach Gerechtigkeit und Besonnenheit streben, wie es auch Alkibiades im gleichnamigen Dialog

¹⁴⁶ Borsche 1996, 111: Allein die Vernunft befähigt die Seele, Ideen zu erfassen.

¹⁴⁷ Szlezák 2021, 319; Plat. Phd. 82e; Frede 1999, 70f.

¹⁴⁸ Frede 1999, 67-69; Gallop 1975, 141f.

¹⁴⁹ Gallop 1975, 146; Sokrates drückt in Plat. Phd. 80d in ähnlicher Ausdrucksweise wie in Alc. mai. 135d6-11 seinen Wunsch aus, seine Seele möge, da er ja Philosoph gewesen ist, in den Hades gelangen.

tun soll, diese und deren Seele erfahren ein sehr glückliches Los (82a10-b2).¹⁵⁰ Tugend zählt man, so die Erklärung, zu den göttlichen Gütern, kann und soll aber durchaus auch Menschen zukommen.¹⁵¹

Alle weiteren Ausführungen, wie Menschen in richtiger Weise das Leben geführt haben müssen, damit ihre Seelen gereinigt in den Hades gelangen und nicht als „schattenhafte Erscheinungen“ (σκιοειδῆ φαντάσματα, 81d2) um ihre Gräber kreisen, wie es die Seelen lasterhafter Menschen tun und wie es nicht nur volkstümlichen Vorstellungen, sondern auch homerischem Glauben entspricht, gehören schon zum platonischen ‘Jenseitsmythos’ und werden hier nicht weiter behandelt, auch wenn Sokrates’ Schilderung in 81c-82b, unter welchen Voraussetzungen Seelen in arbeitsame Tiere wie Bienen oder Ameisen (82b), oder in den vorhin genannten Raubtieren wiedergeboren werden können, einer „irdischen Version einer Seelenwanderungslehre“ oder einer Bewertung der jeweiligen Lebensform in Form von Parabeln mit Tiermetamorphosen gleicht. Welches Schicksal die Seelen nach dem Tod ereilen kann und welchen Schicksalsgottheiten sie begegnen, wird unter anderem auch im „Er-Mythos“ von Platons *Politeia* ausgeführt (614a-21a), kann demnach hier nicht weiter behandelt werden.

Von Unsterblichkeit der Seele im Sinne einer Losgelöstheit kann also vor allem dann die Rede sein, wenn ihre Träger innerhalb einer philosophischen Existenz die Bedürfnisse des Körpers geringschätzen, also schon im irdischen Dasein den Körper entbehren möchten.¹⁵² Das Schlimmste, das der Seele widerfahren kann, ist, dem Göttlichen fern zu sein (83e1-3):

καὶ ἐκ τούτων ἄμειρος εἶναι τῆς τοῦ θεοῦ τε καὶ καθαροῦ καὶ μονοειδοῦς συνουσίας
Und von daher ist sie dann der Zusammenkunft mit dem Göttlichen, dem Reinen
und der Eingestaltigkeit unteilhaftig.

Die vorangegangenen Beweise der Unsterblichkeit der Seele sollten gezeigt haben, was ihr Wesen ausmacht und inwiefern sie unsterblich ist, wobei es Platon hier immer um die Betonung der reinen Verwandtschaft mit dem Intelligiblen (der Idee) und den Gegenständen geht, die ihr das beste Leben ermöglichen, also eine Loslösung vom Körperlichen und den Zutritt zum Göttlichen. Im Kapitel 3.2 zum Dialog *Phaidon*, dem durch die Jahrhunderte so viel Aufmerksamkeit gewidmet wurde wie keinem anderen Dialog, weil er wegen seiner Thematik von Leben und Tod vielfach als Vorbild für Trostliteratur gesehen wurde, wurde eingangs beschrieben, wie Sokrates zu der Behauptung kommt, der Mensch sei als etwas von seinem eigenen Körper

¹⁵⁰ Das Streben nach diesen Tugenden gelingt ohne Philosophie und Verstand „durch Übung und Gewöhnung“. Platon bezeichnet diese Menschen als ἄνδρες μετρίους, was im Sinne des richtigen Maßes wie in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles gemeint ist: Vgl. dazu Plat. Phd. 82b8.

¹⁵¹ King 2015, 161: Gerechtigkeit ergibt sich dabei aus der Anwesenheit aller anderen Tugenden (Kernthema der *Politeia*, siehe Kapitel 4).

¹⁵² Frede 1999, 70; 72f.; Plat. Phd. 83b; 84a2-b8 (Penelopes als Beispiel für ein gelungenes Leben mit Loslösung der Seele vom Körper); die Reinkarnation der Seele in Tiere ist pythagoreisches Erbe: vgl. Gallop 1975, 144.

Verschiedenes zu definieren, fast in Anlehnung an den Dialog *Alcibiades maior*, auch wenn davon ausgegangen wird, dass Platon diesen Gedanken nicht aus diesem Werk entnommen, sondern der Situation des Sokrates kurz vor dessen Tod angepasst hat. Auch wenn die drei Unsterblichkeitsbeweise kaum eine Stringenz aufweisen, jedenfalls nicht aufeinander aufbauen und es noch viele weitere Merkmalsbeschreibungen zur Seele in den platonischen Dialogen gibt, wie sie anhand der *Politeia* aufgezeigt werden sollen, sollten sie nicht außer Acht gelassen werden, wenn die Seele aus platonischer Sicht in groben Zügen definiert werden soll. Es können, wie Frede sagt, nur gelegentlich Anleihen in Bezug auf das Verhältnis der drei Beweise gemacht werden, wenn beispielsweise Sokrates als Ergänzung des Arguments der Präexistenz der Seele innerhalb der ἀνάμνησις-Lehre im zweiten Beweis auf die Notwendigkeit einer zyklischen Erneuerung verweist (wobei das Zyklusargument als Grundvoraussetzung angesehen wird, um die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele überhaupt sinnvoll stellen zu können).¹⁵³ Wenn aber, wie es die Intention dieser Arbeit ist, beschrieben werden soll, was nach Platons Definition der Mensch ist, den, wie mehrmals erwähnt, nicht sein Körper, sondern seine Seele ausmacht, muss die Frage des Verhältnisses von Körper und Seele einbezogen werden wie auch die Vorerklärung, was überhaupt mit dem Begriff der Unsterblichkeit der Seele gemeint sein kann. Diese Vorerklärung tätigt Platon selbst, bevor er den Dialog *Phaidon* mit dem Jenseitsmythos¹⁵⁴ abschließt. Letzten Endes bietet das Argument der Affinität der Seele zum Ewigen und Unveränderlichen für den platonischen Menschen die Aussicht auf ein glückliches Los nach dem Tod, wenn er sein Leben gut geführt hat. Das passt zur Beschreibung der dreigeteilten Seele und ihren Funktionen, die anhand des Dialogs *Politeia* im Folgenden vorgestellt werden sollen, was zu dem Befund führt, dass die drei vorangegangenen Beweise der Unsterblichkeit entgegen Fredes Meinung doch in irgendeiner Weise zusammenhängen oder die Seele zumindest zusammenhängend beschreiben.

¹⁵³ Frede 1999, 75f.; Gallop 1975, 103. Die Argumentationsstruktur des ersten und zweiten Beweises ist zudem sehr ähnlich: Vgl. dazu Gallop 1975, 114.

¹⁵⁴ Dieser Jenseitsmythos wird in Plat. Phd. 107c-115a beschrieben und oftmals auch „der Mythos vom Schicksal der Seelen nach dem Tod genannt“; prinzipiell dienen Mythen nicht als Wiedergabe geschichtlicher Wahrheit, sondern als Wiedergabe einer Form von Wahrheit, „sich zutragend zwischen göttlichem und menschlichem Bereich“. Vgl. dazu Pieper 1965, 60-65; 82.

5 Politeia (435-441c): Die Dreiteilungslehre der Seele

Nachdem anhand des Dialogs *Phaidon* erklärt wurde, inwiefern die menschliche Seele unsterblich ist und welche Charakteristika ihr zugeschrieben werden, soll im Folgenden die Lehre von ihren drei Teilen und deren Eigenschaften vorgestellt werden, wie sie im Dialog *Politeia* entwickelt wird. Platons *Politeia* besteht aus zehn Büchern,¹⁵⁵ in denen sich der Philosoph an gebildete Laien wendet. Der Dialog erfüllt eine didaktische Funktion, indem er Schritt für Schritt den Begriff der Gerechtigkeit und ihre mögliche Verwirklichung in einem idealen Staat diskutiert.¹⁵⁶ Für die folgende Analyse interessant ist, dass Platon von einem gerecht handelnden Menschen ausgeht, bevor er sich an eine Definition von Gerechtigkeit macht, die einem idealen Staat entsprechen könnte.¹⁵⁷ Anders gesagt: Sokrates beginnt in der *Politeia* ein Gespräch über die Gerechtigkeit als Eigenschaft einer Person und wechselt von ihr zur Gerechtigkeit eines Gemeinwesens („politische Gerechtigkeit“).¹⁵⁸ Als Beschreibung der Gerechtigkeit des Staates dient ihm die Metapher des Staatsschiffs in Rep. 487e-89d, wie dieses auszusehen hat. Die Frage, ob es sich bei dieser Schrift um ein ausgearbeitetes Konzept der politischen Philosophie handelt oder um ein utopisches Modell einer idealen Staatsführung, soll im Folgenden nicht so sehr thematisiert werden wie die Tatsache, dass diese Schrift trotz dieses scheinbar politischen Programms anthropologische Fragen im Zusammenhang mit der innerseelischen Gerechtigkeit des Menschen behandelt.¹⁵⁹ Darauf wird zu achten sein, wenn auf den Abschnitt 433a-434d2 eingegangen wird, wo Platon beschreibt, dass Gerechtigkeit sich dadurch äußert, dass jede Person ihrer je eigenen Berufung nachkommt und sich nicht in „Vieltuerei“ (πολυπραγμοσύνην in 434b) in fremde Dinge einmischt, was dem Staat schaden könnte. Die einzelnen Bücher der *Politeia* führen hingegen aus, wie die einzelne Seele erzogen

¹⁵⁵ Diese Einteilung der *Politeia* stammt vom Herausgeber Thrasyllus (1. Jhd. n. Chr.). Vgl. dazu Höffe 2011, 6.

¹⁵⁶ Borsche 1996, 97: Wenn die Rede auf die Gerechtigkeit kommt, wie es in der *Politeia* der Fall ist, ist damit nicht gemeint, wie anderen genützt werden kann, sondern was „in einer konkreten Situation als gut erkannt wird“. Somit bedeutet „gerecht zu handeln“ Gutes zu tun, also die Behandlung der Frage nach dem guten Leben. Vgl. dazu auch Shield 2010, 150: „Plato wishes to establish the nature of justice“; trotzdem handelt der Text nicht nur von Politik und Ethik, wie Höffe sagt in: Ders. 1; 11.

¹⁵⁷ Diese Analogie von einem gerecht handelnden Menschen und einem gerechten Staat nennt man auch „Isomorphismus“: „Wie ein Individuum nur dadurch gerecht wird, dass in ihm die Vernunft herrscht, so ist eine Polis nur dadurch gerecht, dass in ihr die von Vernunft beherrschten Menschen herrschen“. Vgl. dazu Höffe 2011, 4; Shield 2010, 148; 150; Plat. Rep. 434e, insbes. 435b4-c5; 544a-b; 545b; 577c; 580b-c (Philosophenkönigssatz).

¹⁵⁸ Höffe 2011, 4; 9 („Gerechtigkeit als Metatugend“); 16: Die „Idiopragieformel“ besteht laut Rep. 433a; 435b darin, dass jeder Teil, sei es der Seele, sei es des Gemeinwesens, die ihm eigentümliche Aufgabe erfüllt. Vgl. dazu auch Schubert 1995, 124 („Tun des Ihrigen der Seelenteile“); Irwin 2011, 89f: „Since the virtues of the city are those that secure the city’s happiness, as far as this is up to the city itself, the four primary virtues [Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Anm.] of the soul are those that secure the happiness of the individual, in so far as this is up to the individual“.

¹⁵⁹ Deswegen behaupten andere Platon-Forscher auch zu Recht, dass die *Politeia* hauptsächlich von der Fürsorge um die Seele handelt (besonders ab Buch 4): vgl. dazu Shield 2010, 147; Irwin 2011, 92; zur Frage, wie politisch dieser Text tatsächlich ist, vgl. Höffe 2011, 13-16; Cross 1964, 130; Plat. Rep. 441e5; 442b6; c7.

bzw. wie die Polis disponiert sein muss, damit sie gerecht handeln wird.¹⁶⁰ Im Folgenden soll es um die von Platon am Anfang entwickelte Seelen-Dreiteilungslehre und deren Analyse sowie um die Übertragung von Gerechtigkeit auf den einzelnen Menschen gehen.

5.1 Platons Bild einer zweigeteilten Seele (Rep. 435a-439e)

(...) the soul should be divided into two, the rational and the irrational, and the expression of spirit is simply the emotional explosion from the conflict.¹⁶¹

Die Thematik des Das-Seinige-Tun wird fortgeführt mit der Analogie eines gerechten Mannes, der bestrebt ist, den Staat zu einem gerechten zu machen. Dieser Mann ist nur dann gerecht, wenn ihm drei Merkmale innewohnen, nämlich Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit. Diese Eigenschaften müssen auch der menschlichen Seele innewohnen (435b-c6) – die enge Beziehung Mensch-Staat wird mit diesem Anspruch noch deutlicher gemacht.¹⁶² Gerechtes Handeln zeigt sich wiederum nicht darin, dass jemand seine Pflichten erfüllt oder ein Versprechen hält, weil er die Konsequenzen fürchtet.¹⁶³ Platon schreibt der Seele nicht ohne Weiteres, wie es auch sonst nicht seine Art ist, drei Eigenschaften zu, sondern führt den Leser wieder schrittweise in die Thematik ein: Er geht zunächst überhaupt nur von zwei Seelenteilen aus, nämlich dem Vernünftigen und dem Begehrlichen (439c5-39d8). Die Annahme, dass die Seele überhaupt aus Teilen besteht, resultiert bei Platon aus Sokrates' Frage (436b8ff.), ob wir „mit eben demselben“ (τῷ αὐτῷ τούτῳ in 436a8) alles verrichten können oder jeweils ein anderer Seelenteil in Aktion tritt.¹⁶⁴ Zu Beginn ist von Platons Seite nicht einmal gesichert, dass es sich um exakt drei Seelenteilen handelt, wie auch folgende Aussage zeigt (Rep.436b8-c1):

δῆλον ὅτι ταῦτὸν τὰναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθέλῃσει ἄμα, ὥστε ἂν που εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γινόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταῦτόν ἦν ἀλλὰ πλείω.

Es ist offensichtlich, dass dasselbe Entgegengesetztes im Hinblick auf dasselbe und im Verhältnis zu demselben zugleich weder verrichten noch erleiden will, sodass wir, wenn wir finden sollten, dass bei ihnen (d. h. bei allen genannten Aspekten, der Selbigkeit des handelnden Subjekts, beim Tun/Erleiden, bei der Hinsicht, im Verhältnis zu etwas, beim Zeitpunkt) dieses (Entgegengesetztes) vorkommt, wissen werden, dass es nicht dasselbe war, sondern mehreres anderes.

¹⁶⁰ Borsche 1996, 113; παιδείαν καὶ τροφήν als einzige Mittel zur Ausbildung der Seele: vgl. Plat. Rep. 423e1-3; die Seele muss sich, so die Vorwegnahme, um das gute, v.a. um das gerechte Leben kümmern: King 2015, 168.

¹⁶¹ Cross 1964, 121f.: Das auch in Anlehnung an emotional gebundenes Handeln ohne Berücksichtigung von möglichen Konsequenzen.

¹⁶² Alles, was ein Einzelner in sich trägt, muss auch in den Staat hineingekommen sein: Irwin 2011, 89; zur Analogie von Gerechtigkeit im Menschen und einem gerechten Staat vgl. auch Schubert 1995, 66-78.

¹⁶³ Cross 1964, 125f.

¹⁶⁴ Diese Fragestellung ist die Vorbereitung zu Shields Definition von „Phenomenological Data “(PD): „Sometimes one and the same soul S both accepts/pursues and rejects/avoids one and the same object o.” Vgl. dazu Shield 2010, 152.

Diese Formulierung wiederholt Sokrates in 436e8-437a2 nochmals. Sie ähnelt dem, was im *Phaidon* über ‘Größengleichheit’ (ισότης) gesagt wird, der keine Ungleichheit unterstellt werden kann (74b7-c4). Das in 436c5f. angeführte Bild von einem stehenden Menschen, der seinen Kopf dreht und seine Hände bewegt, weist schon darauf hin, dass ein und dasselbe zwar nicht zwei unterschiedliche Dinge gleichzeitig erfahren kann, dass aber seinen Teilen, wie auch Kopf und Hände Teile des ganzen menschlichen Körpers sind, andere Wirksamkeiten entspringen können als dem restlichen Körper selbst, dem Rumpf und den Beinen, die stillstehen. Präzisiert wird dieser Widerspruchssatz des Nicht-Erfahrens von ein und derselben Sache, nur in Hinsicht auf (κατά τι) der ihr zugehörigen Teile beim Vergleich mit einem Kreisel, welcher sich als dieselbe Sache klarerweise nicht dreht und zugleich stillsteht, sondern nur in Hinsicht auf das Lot steht, mit Blick auf seine Peripherie jedoch sich dreht. Das πλείω („mehrere sein“) steht also im Aspekt des κατά τι, nicht beim ταυτόν. Der Kreisel ist somit nicht zwei Kreisel, er bleibt ein und derselbe, wie auch die Seele des Menschen ein und dieselbe bleibt.¹⁶⁵

Auch wenn Platon, wie vorhin erwähnt, zunächst von einer zweigeteilten Seele (bipartite) ausgeht, dem der vernünftige und der begehrlche Teil unterliegen, deuten die drei Verben „lernen“, „denken“ und „begehren“ (μανθάνομεν, θυμούμεθα, ἐπιθυμούμεν) in 436a9f. darauf hin, dass die Untersuchung der mehrteiligen Seele, wie viele Teile ihr innewohnen mögen, letztendlich die Zahl Drei ergeben muss. Inwiefern die Seele zunächst aber zweigeteilt sein kann, veranschaulicht Platon anhand von folgendem Bild (439b3-5):

οὐκοῦν εἴ ποτέ τι αὐτὴν ἀνθέλκει διψῶσαν, ἕτερον ἂν τι ἐν αὐτῇ εἴη αὐτοῦ τοῦ διψῶντος καὶ ἄγοντος ὥσπερ θηρίον ἐπὶ τὸ πιεῖν;

Nicht wahr, wenn sie jemals etwas zurückhält, obwohl sie Durst hat, dürfte das wohl etwas anderes in ihr sein als das, was düstet und antreibt zum Trinken wie ein Tier?

Wir haben es hier also mit dem begehrlchen Seelenteil und mit einem weiteren Element, das einer inneren warnenden Stimme vergleichbar ist, zu tun, das Sokrates in 439d als den vernünftigen Teil bezeichnet, der denkt und in gefährlichen Situationen Ratschläge erteilt.¹⁶⁶ Diesen begehrlchen Teil hat Platon, bevor er auf die Analyse der einzelnen Seelenteile eingeht, genauer definiert und er ist nicht, wie es in der Forschung oft fälschlicherweise geschieht, mit dem Sexualtrieb gleichzusetzen, sondern umfasst alle sinnlichen Lüste in Hinsicht auf den Leib, also zum Selbst- und Arterhalt (442a)8.¹⁶⁷ Sokrates unterscheidet bei Platon im Gegenteil zwischen dem Begehren nach etwas schlechthin und einem bestimmten Begehren, beispielsweise

¹⁶⁵ Vgl. auch Plat. Rep. 439b3f.: οὐ γὰρ δὴ, φαμέν, τό γε αὐτὸ τῷ αὐτῷ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμ' ἂν τάναντία πράττοι.

¹⁶⁶ Cross 1964, 117f.: Ein Konflikt zwischen λογιστικόν und ἐπιθυμητικόν wäre inexistent, ginge es nur nach D. Hume: „the only thing that can conflict with a desire is a contrary desire“, dem nicht ganz zuzustimmen ist.

¹⁶⁷ „Das Begehrt ist nicht rein von sexueller Natur“: Shield 2010, 169, Anm. 12; es wird sogar gesagt, dass eine Seele, sofern sie vernunftbegabt ist, automatisch auch begehrlche Anteile in sich hat: Ebd., S. 161; Rep. 560a.

zwischen dem, den anhaltenden Durst zu stillen, oder dem nach einem bestimmten, zum Beispiel nach einem warmen oder kalten Getränk (437b6-438a6). Nach welchem Trank auch immer der Sinn steht, Sokrates behauptet, dass kein Mensch ungenießbaren Trank oder Speise begehrt, und dass er mit demselben Begehr nach dem Guten streben muss (χρηστοῦ ποτοῦ in Rep. 438a2).¹⁶⁸ Der Durst ist somit neutral zu betrachten. Er will gestillt werden und verlangt nach (zunächst unbestimmten) Getränk (439a-b). Dazu passt das vorhin erwähnte Bild, das gleichzeitig erklären soll, aus welchen zwei Teilen die Seele zusammengesetzt ist. Somit wird ein Bild des Menschen veranschaulicht, der entweder vernünftig denkt oder nach etwas trachtet. Es ist ein Trachten, das natürlich dem Sexualtrieb nicht ganz fern ist, sodass Platon es in 439d8 auch als „Freund von Abfüllungen und Lüsten“ (πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἐταῖρον) bezeichnet.¹⁶⁹ Dass sich Durst nur auf etwas so Beschaffenes, das auch imstande ist, den Durst zu löschen, richtet – und das belegen auch alle nachfolgenden Beispiele, die Sokrates dafür anführt, dass ein jedes Element sich nur auf das ihm Anverwandte bezieht, wie „das Größere von der Art ist, dass es größer als etwas ist“ (τὸ μείζον τοιοῦτόν ἐστιν οἷον τινὸς εἶναι μείζον, in 438b4f.) – klingt kontradiktorisch zu dem, was Platon im ersten Unsterblichkeitsbeweis der Seele, dem Zyklus von Leben und Tod oder über die Entstehung aus ihrem Gegenteil, angeführt hat. Diese Beispiele haben jedoch die Funktion zu betonen, dass jede Sache, sei sie nun eine Eigenschaft, eine Funktion, ein Handwerk oder sonst irgendetwas anderes, sich jeweils nur auf das Eigene bezieht, wie es auch bei den zwei vorgestellten Seelenteilen Vernunft (λογιστικόν) und Begehren (ἐπιθυμητικόν) der Fall ist. Jeder von beiden Teilen hat je eigene Funktionen, wie das Beispiel des Bogenschützen zeigt, das Sokrates im Gespräch einführt, dessen eine Hand den Bogen hält, während die andere die Sehne spannt und den Pfeil losschnellen lässt. Alle drei Beispiele von Platon belassen demnach das Handlungssubjekt als eines und unterscheiden als „mehreres“ das κατὰ τι. Genauso auch mit der einen Seele und ihren mehreren Aspekten.¹⁷⁰

Dass Platon überhaupt von einer aus mehreren Teilen zusammengesetzten Seele ausgeht, lässt den Leser, wenn er die Unsterblichkeitsbeweise der Seele im Dialog *Phaidon*

¹⁶⁸ Cross 1964, 117; Shield 2010, 152; 155: Das Begehr, Wasser zu trinken, gleichzeitig arsenhaltiges Wasser zu vermeiden ist als Term schwierig nach dem Prinzip von POR zu beurteilen: „If S stands in two opposing relations with respect to some object *o*, then S must do so in virtue of different internal elements *a* and *b*. (Call this the Principle of Opposing Relations, Rep. 436b8)“.

¹⁶⁹ Cross 1964, 115; King 2015, 171; Schubert 1995, 146-9; Anm. 130: Schubert betont hier die Bedeutsamkeit von „Scheinlust“ (Rep. 584d-85a) und „Seelenlust“ (Rep. 585b-e), wobei er meint, dass im Grunde alle Lüste „seelisch“ seien.

¹⁷⁰ Plat. Rep. 439b8-11; Shield 2010, 154f.: „nothing can be in contrary relations to one and the same object“ schließt mit ein, dass der Schütze und sein Bogen verschiedene Objekte sind wie die schneidende Hand des Schusters und das Werkzeug, womit er schneidet (Alc. mai. 129c5). Nur der Schütze (und andere Tätigkeiten, die dem Bogenschießen nahekommen) kann entgegen dem, was Platon in Rep. 436b8 sagt, verschiedene Relationen in Bezug auf seinen Bogen vollbringen (zum Principle of Opposing Relations siehe Anm. 151).

(insbesondere 78c1-4: 80b2) verfolgt hat, ratlos erscheinen. Hat er doch diesem Dialog entnommen, dass jede Form von Zusammensetzung vergänglich ist, während die Seele den Anspruch hat, unsterblich zu sein. Hier muss sich der Leser jedoch an das erinnern, was er im Dialog *Phaidon* 78d5-7 erfahren hat, nämlich dass die Seele zwar aus Teilen besteht, diese sich aber niemals verändern. Auch im zehnten Buch der *Politeia* wird diese Thematik wieder aufgegriffen, wenn Sokrates seinen Gesprächspartner Glaukon¹⁷¹ zur Unzerstörbarkeit und Ewigkeit der Seele befragt (Rep. 608d2-5).¹⁷²

Wie Platon zu einer ausschließlich dreigeteilten Seele kommt, soll im Folgenden dargelegt werden.

5.2 Die Seelen-Dreiteilungslehre in Rep. 439e-441c und ihre Bedeutung

Are human souls essentially complex? If so, which are their essential constituents and which, if any, inessential?¹⁷³

Diese Frage, die Shield stellt, ist berechtigt, da wir von Platon bisher nur Hinweise auf bestimmte Seelenteile vorgesetzt bekommen, ohne dass er genauer darauf eingeht, inwiefern es legitim ist, genau zwei, im Folgenden drei Teile anzunehmen. Auch ergibt sich die zusätzliche Frage, ob eine menschliche Seele auch mit nur einem ihrer drei Seelenvermögen Bestand haben kann oder ob alle drei im gleichen Ausmaß entscheidend und wesentlich sind.

Da im *Alcibiades maior* eine Unterscheidung zwischen der Seele als Organisationsprinzip und der ihr übergeordneten, intellektuellen Seele gemacht wird, dürfte der Leser, obwohl ihm erst im Folgenden das dritte Seelenvermögen vorgestellt wird, vermuten, dass eine Art von hierarchischer Ordnung unter den Seelenteilen vorliegt, nämlich, ob nicht die Vernunft den Vorsitz ausübt.¹⁷⁴ Selbst Sokrates scheint im ersten Augenblick keine Antwort darauf zu haben, wenn er auf „das, womit wir mutig sind“ (ὃ θυμούμεθα in 439e3) zu sprechen kommt, ob dieses Seelenvermögen tatsächlich etwas Eigenständiges darstellt oder doch mit einem der beiden anderen Seelenteile identisch ist.

Diesen „muthaften Seelenteil“ stellt Platon mit einer Anekdote über einen gewissen Leontios vor, wie dieser auf der Heimreise nach Athen aus Piräus kommend nördlich an der Mauer auf einen Scharfrichter mit seinen getöteten Delinquenten trifft. Etwas in ihm wird zornig auf ihn selbst (δυσχεραῖνοι in Rep. 439e9), da er zugleich aus Sensationslust die Leichen betrachten

¹⁷¹ Long 2015, 136: „Glaucon is the one with whom the main teachings of the dialogue find articulation and the one toward whom Sokrates directs his most poignant questions”.

¹⁷² Hinweise auf Platons Anspruch einer unsterblichen Seele in: Rep. 496c3-e2, 498d2-5; 330d1-331a6; vgl. dazu auch den Einwurf von Shield 2010, 148: „(...) if we have committed ourselves to a divided soul, we cannot also vouchsafe its immortality”.

¹⁷³ Shield 2010, 150.

¹⁷⁴ Alc. mai. 74c4f.; 129b1; 130d4

möchte. Plötzlich entscheidet er sich, der grässlichen Szene nachzugeben. Es entsteht in Leontios zwischen der Vernunftseinsicht, dass es schändlich sei, sich der Schaulust hinzugeben, und eben diesem Verlangen also ein Konflikt, der durch ein drittes Element ausgelöst wird, weil etwas in Leontios zornig gegen die Schaulust kämpfen möchte. Gleichzeitig kann diese zweite Bestrebung nicht mit dem Begehren von davor gleichgesetzt werden, da sie sich von deren Motivation unterscheidet. Sie kann andererseits aber auch nicht auf die Vernunft reduziert werden, sondern muss etwas Individuelles sein, oder, wie Shield sagt:

(...) it's not a simple struggle between competing appetites.

Diese Art von Seelenkonflikt widerfährt uns Menschen sehr oft, auch wenn wir uns dessen häufig nicht bewusst sind, dass ein Streit zwischen dem Begehren und einem anderen

quadrant of the soul, which we know not to be reason

im Gange ist.¹⁷⁵ Die Einführung eines dritten Seelenteils ist also darin begründet, dass es etwas über das Begehren hinaus geben muss, einen Seelenteil, der, solange er beweist, ebenso etwas anderes als der rationale Seelenteil zu sein, ein eigenständiger Agent ist (Rep. 440e2-441b).¹⁷⁶ Dieses „muthafte Seelenvermögen“ (τὸ θυμοειδές in 441a2), hat, wie vorhin erwähnt, die Eigenschaften, dass es sich für Gerechtigkeit und gerechtes Handeln einsetzt und es als seelisches Element angesehen werden kann mit einem reflexiven Bewusstsein seiner selbst und von seinem sozialen Gefüge.¹⁷⁷ Genauer beschreibt es Sokrates folgendermaßen (440a8-b7):

οὐκοῦν καὶ ἄλλοθι, ἔφη, πολλαχοῦ αἰσθανόμεθα, ὅταν βιάζωνται τινα παρὰ τὸν λογισμὸν ἐπιθυμίας, λοιδοροῦντά τε αὐτὸν καὶ θυμούμενον τῷ βιαζομένῳ ἐν αὐτῷ, καὶ ὥσπερ δυοῖν στασιαζόντων σύμμαχον τῷ λόγῳ γιγνόμενον τὸν θυμὸν τοῦ τοιούτου; ταῖς δ' ἐπιθυμίαις αὐτὸν κοινωνήσαντα, αἰροῦντος λόγου μὴ δεῖν ἀντιπράττειν, οἶμαι σε οὐκ ἂν φάναι γενομένου ποτὲ ἐν σαυτῷ τοῦ τοιούτου αἰσθῆσθαι, οἶμαι δ' οὐδ' ἐν ἄλλῳ.

Bemerken wir etwa nicht vielerorts auf andere Art, fragte er, dass, wenn die Begierden jemanden gegen eine Vernunft zwingen wollen, er selbst schimpft und auf das zornig ist, das in ihm selbst zwingt und wie in einem Aufstand von zweien der Mut eines so Beschaffenen der Vernunft zum Verbündeten wird? Dass er sich aber zu den Begierden gesellt, während die Vernunft fordert, nicht das Gegenteil zu tun, das, glaube ich, wirst du nicht sagen können, weder bemerkt zu haben, dass es jemals bei dir geschehen ist, noch bei irgendeinem anderen.

Diese interne Zwietracht, so Shield, kann nur dann vermieden werden, wenn man ein völlig gerechter Mensch wird, wie diese auch den einzigen Umstand darstellt, durch den eine

¹⁷⁵ Shield 2010, 153; 156.

¹⁷⁶ Shield 2010, 156; zur Debatte zum "homuncularism" siehe auch Ebd. 161-63; 170, Anm. 20: Es besagt, dass jede mehrteilige Seele kleine Agenten in sich hat. Dennoch geht man davon aus, dass die Seelenanteile keine psychologischen individuellen Subjekte sind. Problem daran ist, dass jeder Seelenanteil für sich gesehen schon die ganze Seele ausmachen oder zumindest beschreiben könnte. Man könnte es aber auch so ausdrücken: „(...) or one imagines being each of the parts of the soul (thus losing the idea that they form a single person)“.

¹⁷⁷ Irwin 2011, 98: „Justice is identified with each part's performance of its proper function in the whole soul“.

Verfassung zerstört werden kann (Rep. 545c-d).¹⁷⁸ Platon hat also die Seele mit drei streng differenzierten Vermögen beschrieben, von denen eines hierarchisch den anderen übergeordnet ist, während die beiden anderen sich unterzuordnen haben und je nachdem, wie groß die Macht des ersten Vermögens, des λογιστικόν, ist, verbündet sich das eine gegen das andere, um Ordnung walten zu lassen. Der ‘muthafte’ Seelenteil ist dabei insofern seinem Vorgesetzten ähnlich, weil er gegen das eigene aufbrausende Vorschnellen, das Merkmal der ἐπιθυμίαι, ankämpft, die ansonsten Gefahr laufen, eine Situation unglücklich enden zu lassen. Damit ist aber noch nicht alles über diesen Verbündeten der Vernunft gesagt: Platon vergleicht diesen mit einem Hirtenhund, der von seinem Herrn entweder zum unerbittlichen Kampf eingesetzt oder zurückgerufen und davon abgehalten wird, seine Kraft und Stärke jetzt unter Beweis zu stellen, weil er sie für eine günstigere Gelegenheit aufsparen sollte. Zuvor beschreibt Sokrates zum Vergleich dazugehörig, wie der θυμός gegen jede Begierde ausdauernd und ankämpfend (also auch Hunger Durst) für die (von der Vernunft erkannte) gerechte Sache bis zum Tod, wenn es sein muss, kämpft. Auch Sokrates’ Gesprächspartner Glaukon stimmt dem zu, dass der θυμός, so helfend die Waffen für die Vernunft ergreift, wie es die Helfer für die Herrscher in Platons Idealstaat tun sollen (440d4-e6).¹⁷⁹

Entsprechend zitiert Sokrates eine Stelle aus Homers *Odyssee* (Od. 20,17), die die Analogie vom θυμοειδής als einem Hund aufgreift und das Verhältnis der drei Seelenvermögen passend illustriert (Rep. 441b6):¹⁸⁰

στῆθος δὲ πλῆξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ·

Während er aber auf die Brust schlug, wies er sein Herz mit folgender Rede zurecht:

Dieses Zitat bedarf einer kurzen Kontextualisierung: Odysseus, vielgeplagter Held, kommt nach seiner langen Irrfahrt unverhofft doch heim. In seinem geliebten Ithaka muss er jedoch feststellen, dass seine Frau Gefahr läuft, mit einem der unzähligen Freier zwangsverheiratet zu werden, dass diese seinen ganzen Reichtum verprasst haben und nichts mehr von der Ordnung übrig ist, die unter seiner Regierung als König Bestand hatte. Am liebsten möchte er sich, da er sich doch als Bettler verkleidet hat, allen zu erkennen geben, als er merkt, dass selbst die Mägde,

¹⁷⁸ Shield 2010, 157f.; Schubert 1995, 131; Höffe 2011, 6: Ohne die Ideenlehre lässt sich, so Platon, weder die Vorfrage, was das Gerechte sei, noch die Hauptfrage in der *Politeia*, ob der Gerechte unglücklich oder glücklich sei (Rep. 354c) beantworten; „dort braucht man die Idee der Gerechtigkeit, hier die Idee des Guten“; Cross 1964, 114: Die Idee des Guten „is greater than justice“ und „the object of the highest form of knowledge“.

¹⁷⁹ Bell 2015, 128: „Thus, the true art of statesmanship consists in caring for oneself and others, where such care has as its *telos* tameness and liberation understood as self-governance. As we have seen, it is philosophy, understood as the practise whereby one preserves oneself within and awakens others to the finitude of human knowledge, (...)“; Long 2015, 135; 138: „(...) the good ruler cares about the advantage of the ruled, (...)“.

¹⁸⁰ Long 2015, 136f.: Die Analogie zwischen Hunden und Wächtern unter der Regierung von Philosophenkönigen in Platons Idealstaat kommt bereits in Rep. 375a; 375c-e vor, wo er den anderen Gesprächspartnern Thrasymachos und Polemarchos erklärt, wie sich die Wächter in bestimmten Situationen zu verhalten haben.

seine Sklavinnen, über ihn spotten. Doch dann hält er seinen θυμός, der wie ein Jagdhund auf der Stelle das Unrecht beseitigen und angreifen möchte, zurück, weil er erkennt, dass für ihn noch nicht der rechte Augenblick für die Wiedererkennung gekommen ist. Während also im 3. Buch der *Politeia* Platons die Hierarchie von Herrscher und Beherrschten durch das Bild des Hirten und seiner Schafherde stärker im Vordergrund steht, geht es bei der Dreiteilung der Seele nicht so sehr um diese Metapher, sondern um die Kooperation zwischen dem Hirten und seinem gut trainierten Hund. Dieses Bild hat auch die Funktion darzustellen, wie eine gerechte Person Ungerechtigkeit besser ertragen kann:¹⁸¹

Such a person, when treated unjustly, will doggedly continue to attempt to do noble deeds, ‘having been called by the words in him like [a dog] called by a herdsman’.

Auch wenn Sokrates also in seinen philosophischen Traktaten oft mit Worten spielt und Vergleiche anstellt, die man nicht vermutet hätte, so hat sich bis jetzt immer gezeigt, dass hinter dieser Verspieltheit ein ernstes Anliegen steckt, in diesem Fall die Präsentation der Philosophie als wahre Lebensbewältigung sowie der Gerechtigkeit als Grundlage für die gesamte *Politeia*.¹⁸² Fakt ist, dass sich viele Forscher Gedanken über Platons Seelen-Dreiteilungslehre gemacht und sie viele Male neu interpretiert haben, sodass viele Auslegungen entstanden sind: Zum einen hat man sich gefragt, ob die einzelnen Seelenvermögen als individuelle Agenten anzusehen sind, die, je nach Konfliktlage, gegeneinander antreten. Zum anderen wurde, da diese Diskussion bei Platon selbst aufkommt, angenommen, dass die Teile der Seele, wenn sie als nicht zusammengesetzt anzusehen ist, folglich auch nur „aspectual parts“ seien, wobei die Vernunft, wie Shield selbst sagt, „most human and most divine“ sei.¹⁸³

Damit wären wir bei der Denkseele, wie die Vernunft auch oft genannt wird: Wo diese verortet ist, wurde in der Forschung ebenfalls vielfach diskutiert: Sie habe ihren Sitz im Kopf des Menschen und sei göttlich, während alle anderen Seelenvermögen sterblich seien. mit Blick auf die medizinischen Aussagen im Dialog *Timaios* Dass der ehrliebende Teil näher an der Vernunft sitzt, damit er, ihr gehorchend, zusammen mit ihr die „unbotmäßigen Begierden gewaltsam niederhalten könne“, hat Szlezák ebenfalls in diesem Zusammenhang herausgearbeitet.¹⁸⁴ Woher Platon dieses Konzept einer dreigeteilten Seele, sei sie nun exklusiv und

¹⁸¹ Long 2015, 138-40 (“philosophical dog”); Plat. Rep. 440d; Irwin 2011, 98: „In Leontius, anger conflicts with appetite, and reflects beliefs about the good. In Odysseus, anger conflicts with motives that rest on beliefs about the good”; Büttner 2019, 275.

¹⁸² Long 2015, 137; 142; King 2015, 177; Borsche 1996, 100-102: „Nur insofern die Seele und der Staat als Organismen, und das heißt eben als Herrschaftsgebilde angesehen werden können, sind beide auch mögliche Orte für die Frage nach der Gerechtigkeit“. Vgl. zur Analogie Einzelseele-Polis auch: Rep. 368e2f.; 497b1-d2.

¹⁸³ Szlezák 2021, 321: „die Seele als Subjekt ihrer Überzeugungen und Handlungen, die dem spezifischen Übel der moralischen Schlechtigkeit gegenübersteht“; Plat. Rep. 263b5; Phd. 78d5; 80b2; 83e1-3; Shield 2010, 164-68.

¹⁸⁴ Szlezák 2021, 301; 329: laut ihm ist mit ψυχή beim *Phaidon* nur die Denkseele gemeint; Plat. Phd. 70a.

vollkommen dreiteilig oder nicht, hat, wurde ebenfalls mehrfach in der Forschungsliteratur diskutiert:¹⁸⁵ Für Cross ist es beispielsweise nicht vereinbar zu sagen, die Seele sei einerseits als etwas vom Körper Getrenntes zu sehen, andererseits enthalte sie Seelenvermögen in sich, die körperliches Begehren aufweisen:¹⁸⁶

If the soul is to be immortal, it must not be characterised in a way which entails its connection with the body.

Als Anregung kann für Platons Seelenlehre allenfalls die so genannte homerische Psychologie gelten, jedoch kaum als sein Vorbild. Die homerischen Epen verwenden bereits Begriffe für einzelne seelische Funktionen und Kräfte, wie μένος (für „Drang“, „Kampfesmut“), θυμός (für „Gemüt“ und anderen Bedeutungen), φρήν oder φρένες (eigentlich „Zwerchfell“, manchmal auch für „Sinn“), καρδίη, ἦτορ oder κῆρ (drei Wörter für „Herz“, die nicht das physische Organ bezeichnen), schließlich νόος (für „Sinn“, „Denken“, „Verstand“). Homers Psychologie kann für Platon nur als Anregung gedient haben, weil die Abgrenzung der hier genannten Funktionen voneinander schwierig ist und ein konsistenter Sprachgebrauch, von dem sich auf eine klar definierte innere Struktur der Seele schließen ließe, nicht erkennbar ist.¹⁸⁷

Der Körper ist von daher in seiner Gesamtheit so eingerichtet, dass er der Denkseele zu dienen vermag. Das ist aber nur dann der Fall, wenn ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen Körper und Seele vorliegt. Weder wird die Seele ohne den Körper in Bewegung gesetzt noch der Körper ohne die Seele.¹⁸⁸ Ebenso ist für den Menschen die Existenz von zwei Begierden natürlich: die nach Nahrung und die nach Einsicht (Rep. 436a11-b1).¹⁸⁹ Die Konstruktion des Körpers und die eng mit ihm verbundenen Seelenteile des ‘Muthaften’ (θυμοειδής), dem die Tugend der Tapferkeit entspricht,¹⁹⁰ und des Begehrungsvermögens (ἐπιθυμητικόν) sind, so Szlezák, teleologisch gänzlich auf die Verwirklichung der Herrschaft der Vernunftseele (λογιστικόν) ausgerichtet, die ihrerseits ihren Sitz im Kopf des menschlichen Körpers hat. Einerseits haben die so genannten „unteren“ Seelenteile mit ihren klaren Funktionen ihren Platz im Körper, andererseits haben sie eine „wesensmäßige“ Verbindung zu ihrer Vorsteherin, der Denkseele. Von den unteren Seelenteilen wird zusätzlich gesagt, dass sie sich als

¹⁸⁵ Platon sagt zur Debatte einer vollkommen dreigeteilten Seele im 4. Buch der *Politeia*, dass eine gerechte Person mit der Vernunft als oberstem Prinzip alle anderen Seelenteile miteinander versöhnt „und alle anderen dazwischen“, sodass er selbst nicht von einer vollkommenen Dreiteilung der Seele ausgegangen sein, oder zumindest Subdivisionen der drei Seelenteile in notwendige und nicht-notwendige Lüste (diese dann noch einmal unterteilt in tyrannische und nicht-tyrannische) angenommen haben dürfte. Vgl. Rep. 443d10; Shield 2010, 164.

¹⁸⁶ Cross 1964, 120.

¹⁸⁷ Szlezák 2021, Anm. 572.

¹⁸⁸ Szlezák 2021, 325: Seine Bewegung wird von daher nur von außen angestoßen.

¹⁸⁹ Cross 1964, 267f.: „Mental pleasures are more real than bodily pleasures“; von daher sind auch Nahrungsmittel, die den Körper füllen, weniger wirklich als geistige Vergnügungen.

¹⁹⁰ Irwin 2011, 98; Schubert 1995, 126; zur Analogie der Kardinaltugenden auf die dreigeteilte Seele siehe oben.

ein Mittleres zwischen der unsterblichen Seele und dem Unbeseelten

erweisen, dass sie also zwischen dem λογιστικόν und dem an sich orientierungslosen Körper vermitteln, so wie die Seele selbst Vermittlerin zwischen der Idee und dem irdischen Dasein des Menschen ist.¹⁹¹

Die Lehre von der dreigeteilten Seele trägt somit die Aufgabe in sich, die Analogie zwischen der menschlichen Seele und dem Staat, der nach Platons Definition in drei Klassen geteilt ist, aufzuzeigen (Rep. 441a1). Wie eingangs erwähnt, entsprechen auch die „Kardinaltugenden“, wie sie häufig genannt werden, den einzelnen Teilen der Seele, wie sie auch den einzelnen Klassen im Staat entsprechen.¹⁹²

The bravery of the city comes from the auxiliaries, and the wisdom of the city comes from the rulers. (...) Plato contrasts wisdom and bravery with temperance and justice, by suggesting that the last two virtues are not confined to a single class but are spread throughout the city; (...).

Ihre Ausbreitung und Anpassung an die jeweilige Klasse in Platons Idealstaat formuliert zugleich die Theorie des glücklichen bzw. guten Lebens aus, wie sie auch die heutige (und antike) Ethik von Theorien des moralisch Guten oder Gerechten noch vertritt. Somit wird in der Ausführung der dreigeteilten Seele des Menschen nach Platons Vorstellung nicht nur der Aufbau des ganzen menschlichen Körpers nachvollziehbar, sondern auch seine Übertragung auf den Staat und die Art und Weise, wie ein moralisch gutes Leben gelingen kann.¹⁹³ Denn, wie Aristoteles es auch aufzeigt, besteht die Tugend eines Menschen nicht nur darin, dass in ihm gewisse Seelenvermögen vorhanden sind, sondern dass er auch danach handelt, weil er weiß, dass seine Handlungen teleologisch gesehen zu guten Konsequenzen führen.¹⁹⁴

Die bisherige Analyse der einzelnen Seelenvermögen nach Platon hat einerseits gezeigt, wie der menschliche Körper aufgebaut ist, andererseits worin das gute Leben besteht, nämlich in einer Mischung aus Lust und Vernunft. Lust und Schmerz, so Platon, sind die frühesten Erfahrungen (παθή) eines Kindes und bereiten den Weg für Laster und Tugenden vor. Auch wenn Lust scheinbar mehr Vergnügen im Leben bringt als Beherrschung, gilt es, so das Credo in der *Politeia* und im *Philebos*, wobei dieser Dialog vielleicht zur Überraschung von so manchem Platonleser reine Lüste (rein ohne vorherige Unlust) im Bereich des Denkens und Wahrnehmens handelt, während in Rep. 580d und 586d-e von Lust in Bezug auf allen Seelenteilen

¹⁹¹ Szlezák 2021, 323-25; vgl. zum erweiterten Bau der Seele Tim. 69 c8.

¹⁹² Irwin 2011, 89; 92; 94f; 99; Cross 1964, 112-14: „although it is true that, when he comes on to assigning the four virtues to the human soul, he does so in very summary fashion and offers no more reason than that they will be the same as those in the city (...)”.

¹⁹³ Schubert 1995, 142f.; für eine eingehendere Beschäftigung zu Platons Staatstheorie und Ethik empfehle ich den Aufsatz von Julia Annas (2011): „Politics and Ethics in Plato’s *Republic* (Book V 449a-471c), S. 105-121.

¹⁹⁴ EN 1105a32, 1122b6f.; Irwin 2011, 101f.

gesprochen wird, auch dem λόγος: Und wenn sich diese dem λόγος ausrichten, haben sie die wahrsten Lüste, die für sie möglich sind, sich rational mit ihr auseinanderzusetzen. Auch hier spielt die Erziehung, wie vorhin erwähnt, eine große Rolle, da manche Kinder, wie Platon sagt, „voll des Eifers“ (θυμοῦ μὲν εὐθὺς γεγόμενα μεστά ἐστι) sind, ihnen jedoch vom λόγος jede Spur fehlt.¹⁹⁵ Darauf weist Platon dezidiert nochmal in 441a-b bei der Abgrenzung vom θυμός zum λόγος hin, dass sowohl Tiere als auch Kinder keine, oder nur potentielle Vernunft besitzen, die dann im weiteren Lebenslauf mehr oder weniger ausgebildet wird, während sie bereits zu Beginn ihres Daseins zorniges Verhalten bei Wegnahme ihrer Gegenstände zeigen: Dieses Verhalten können sie zwar nicht erklären, aber beide gebrauchen bereits ein Konzept von Gerechtigkeit. Der νοῦς, wie er hier in der Dreiteilungslehre der Seele gedacht ist, unterscheidet uns Menschen, wie man in den Anfängen der Anthropologie angenommen hat, vom Tier und kann als einzige Instanz darüber bestimmen, in welchem Ausmaß Tugend und Laster (durch Schmerz und Lust) zutage treten. Als ein solches Modell der Selbstbeherrschung dient das Marionettengleichnis von Platon, auf das hier aber nicht genau eingegangen werden soll: Nur so viel sei gesagt, dass die Einflüsse an uns oftmals so wie Fäden im Gleichnis ziehen und uns zu gegensätzlichen Handlungen zwingen.¹⁹⁶ Unvernunft ist dabei nicht mit dem Körperlichen gleichzusetzen, da der menschliche Leib selbst in bestmöglicher Weise rational konstituiert ist, somit die Seele nach Kräften unterstützen kann. Aus eben diesem Grund ist eine gute Erziehung von großer Bedeutung, um den Vorrang der Vernunft zu gewährleisten.¹⁹⁷

Er [der Mensch, Anm.] muss sich auf einen der Gegensätze (erg. zwischen) Vernunft und Unvernunft, Göttlichem und Tierischem oder auch zwischen Unsterblichem und Sterblichem in seiner ‘sittlichen Selbstgestaltung’ bestimmen (sich entscheiden für, sic!).

Nach dieser Beschreibung soll in der *Politeia* eine andere Auffassung der dreigeteilten Seele des Menschen nach Platon aufgegriffen werden, nämlich die in Form eines sprachlichen Bildes, wie es für diese Arbeit auch vorgesehen ist, den Menschen in sprachlichen Bildern darzustellen.

5.3 Der Mensch als Mischwesen (Rep. 588b-592b)

Im Kapitel 4.2. der vorliegenden Arbeit wurde die Frage gestellt, ob die menschliche Seele aus wesentlichen („essential constituents“) und unwesentlichen Komponenten („inessential [ones]“) besteht. Auch wenn Platon in der *Politeia* des Öfteren betont, dass der Körper der Seele untergeordnet ist und die einzelnen Seelenvermögen Vernunft, Mut und Begierde eine

¹⁹⁵ King 2015, 166-71; 177; Schubert 1995, 145; Plat. Lg. 653a; 644c-45c; Rep. 441a7-b1.

¹⁹⁶ King 2015, 162f.: „Platon redet hier [im Marionettengleichnis, Anm.] von der Dreiteilung der Seele, aber sie passt hier bestens“; 174; De Brasi 2015, 63f.; Plat. Lg. 664d-45b.

¹⁹⁷ Müller 2015, 95; King 2015, 159; 163: Erziehung als Weg zur Einarbeitung des Guten ins menschliche Leben.

Hierarchie bilden, denkt Platon, so Shield, nicht daran, Widerspruch aufkommen zu lassen, indem er einem der drei Seelenvermögen den Vorzug gibt oder gar zwei von ihnen auf eines reduziert. In dieser Debatte sei anzunehmen, dass die Vernunft als „core faculty“ zwar den Vorsitz führt, die Seelenvermögen miteinander aber so versöhnt werden müssen, um harmonisch in Einklang leben zu können.¹⁹⁸ Das wiederum ist kritisch zu betrachten, da Versöhnung nicht einschließt, dass der begehrlische Teil dem vernunftbegabten erlaubt, über ihn zu herrschen, da dies voraussetzen würde, dass das begehrlische Seelenvermögen Anteil an der Vernunft hat, was unmöglich wäre.¹⁹⁹ Θυμός und ἐπιθυμία haben kurz gesagt (auf ihre spezifischen Ziele wie Ehre und körperbezogene Lust) eingeschränkte Erkenntnisfähigkeiten. Daher kann die Vernunft auf diesem Level auch mit ihnen kommunizieren und sie überzeugen (vgl. dazu die Beruhigung des Odysseus auf seinen θυμός). Im Folgenden lässt Sokrates seinen Gesprächspartner Glaukon das Bild des Menschen in Form eines dreiteiligen Wesens zeichnen, dessen größter Teil ein vielgestaltiges Mischwesen ist (588c7-10):²⁰⁰

Πλάττε τοίνυν μίαν μὲν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλὰς κύκλῳ καὶ ἀγρίων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φύειν ἐξ αὐτοῦ πάντα ταῦτα.

Forme jetzt also die einheitliche Gestalt eines bunten und vielköpfigen Tieres, wobei es rundherum Köpfe von zahmen und wilden Tieren sowie auch das Potenzial hat, all dies abzuwerfen und aus sich hervorzubringen.

Dieses Bild, dem eine Fortsetzung folgt, soll dem ähneln, wovon „alte Fabeln“ erzählen, nämlich der Chimära, der Skylla und dem Kerberos, die ebenfalls als Mischwesen aus mehreren Gestalten beschrieben werden. In expliziter Anlehnung an diese mythischen Mischwesen beschreibt Platon im neunten Buch der *Politeia* den Menschen als ein Geschöpf, das nur äußerlich Menschengestalt hat, in seinem Inneren aber „drei sehr ungleiche Wesen beherbergt“: An Größe sticht ein vielgestaltiges Ungeheuer heraus, das ringsum Köpfe von zahmen und wilden Tieren umgeben und das in ständiger Veränderung ist. Wesentlich kleiner ist das zweite Tier, ein Löwe. Das kleinste von den dreien ist der Mensch, der auch noch die Funktion die Vernunft als leitende Instanz der Seele anzuzeigen hat und alle drei Wesen wie eine äußere Hülle umfasst, so Platon (588b10-e2). Beide zuletzt Genannten haben eine einfache Gestalt (μίαν ἰδέαν). Der Philosoph setzt dieses Bild unter den Gesichtspunkt Unrecht und Gerechtigkeit, gleichzeitig intendiert er damit, einerseits Reflexionen der allgemeinen Einschätzung zu unterschiedlichen

¹⁹⁸ Cross 1964, 119; 126: „(...) the rational element, the wisdom of which comes from the knowledge which it possesses“; Shields 2010, 151; 161-3: „(...) neither exclude one another nor exhaust the whole of the soul“ (das als Ergänzung, weshalb die einzelnen Seelenteile keine psychologisch individuellen Subjekte sind); Plat. Rep. 591d-e.

¹⁹⁹ Cross 1964, 124.

²⁰⁰ Dieses Bild entsteht in Hinblick auf den Nutzenvergleich („Nutzensglück“), den Sokrates zwischen rechtem und unrechtem Handeln zieht: vgl. dazu Schubert 1995, 124f.; 148; Plat. Rep. 443c-444a; 445a-c.

Staatsverfassungen abzugeben, andererseits herauszufinden, was den ungerechtesten Menschen ausmacht.²⁰¹ Ein derartiges Zusammenleben ist bei solch unterschiedlicher Größe dieser Lebewesen und in ein und derselben Gestalt fast unmöglich – es herrscht ein ständiger Kampf um die Vormacht. An dieser Stelle tut sich noch einmal die Frage auf, ob nicht doch, wenn es auf den Kampf um die Vormachtstellung der Seelenvermögen hinausläuft und der Leser bereits vermutet, welches Vermögen von ihnen den Sieg davonträgt, einem Seelenteil der Vorzug vor anderen gegeben wird oder ob manche Seelenteile sogar eher unverzichtbar („essential“) sind als andere. Bevor ein endgültiges Ergebnis für einen möglichen Interpretationsansatz geliefert wird, soll geklärt werden, was Sokrates unter Unrechttun im Hinblick auf dieses Fabelwesen und seine Zusammensetzungen versteht.²⁰²

λέγωμεν δὴ τῷ λέγοντι ὡς λυσιτελεῖ τοῦτο ἄδικεῖν τῷ ἀνθρώπῳ, δίκαια δὲ πράττειν οὐ συμφέρει, ὅτι οὐδὲν ἄλλο φησὶν ἢ λυσιτελεῖν αὐτῷ τὸ παντοδαπὸν θηρίον εὐωχοῦντι ποιεῖν ἰσχυρὸν καὶ τὸν λέοντα καὶ τὰ περὶ τὸν λέοντα, τὸν δὲ ἄνθρωπον λιμοκτονεῖν καὶ ποιεῖν ἀσθενῆ, ὥστε ἔλκεσθαι ὅπῃ ἂν ἐκείνων ὁπότερον ἄγῃ, καὶ μηδὲν ἕτερον ἐτέρῳ συνεθίζειν μηδὲ φίλον ποιεῖν, ἀλλ' ἐὰν αὐτὰ ἐν αὐτοῖς δάκνεσθαι τε καὶ μαχόμενα ἐσθίειν ἄλληλα.

Jetzt wollen wir über den sprechen, der behauptet, es nütze diesem Menschen, Unrecht zu tun, gerecht zu handeln aber bringe ihm keinen Vorteil, sodass sie ihm sagen, es nütze ihm nichts anderes als das vielgestaltige Tier stark zu machen, indem er es gut füttert, sowie den Löwen und das dem Löwen Dazugehörige, (und sagen), dass das den Menschen durch Hunger töte und kraftlos mache, sodass dieser sich schleppen lasse, wohin auch immer einer von jenen beiden ihn zieht, und dass er sie weder aneinander gewöhnt, noch miteinander befreundet, sondern sie einander totbeissen und im Kampf einander auffressen.

Das Bild zeigt die Wechselwirkung zwischen Charakter und Handeln, speziell die Folgen von ungerechtem und rechtem Handeln: Wenn ungerechtes Handeln ungestraft bleibt, so Schubert, nährt der Mensch damit das vielköpfige Tier in sich, sodass dieses das Innere des Menschen zum Kampf aufstachelt und zur inneren Verzehung, „exemplarisch bei dem Tyrannen“ veranlasst.²⁰³ Den Menschen, wie es in dieser Passage heißt, sterben (oder ganz kraftlos werden) zu lassen, während die anderen Gestalten des platonischen Mischwesens in Zwietracht verbleiben, würde bedeuten, wenn man dem Vortritt des vielköpfigen Tiers Gültigkeit zuschriebe, kein Menschenbild mehr vor sich zu haben, da alles in absoluter Zerstörung endet. Da Platon jedoch die *Politeia* unter dem Blickwinkel der Gerechtigkeit verfasst hat, wobei die Dreiteilung der Seele sowohl in diesem Werk als auch in der geschichtlichen Entwicklung der Psychologie das Kernstück ausmacht, muss von vornherein ausgeschlossen werden, dass

²⁰¹ Schubert 1995, 127f.: Bei der “Verfassungsfrage“ (ab Rep. 544a) macht Sokrates zwar keinen Unterschied zwischen dem Menschen und der Seele, dies könnte aber auch auf das Bild des vielgestaltigen Tiers zutreffen.

²⁰² Plat. Rep. 588e2-589a4.

²⁰³ Schubert 1995, 149; Unbeherrschtheit führt neben Unwissenheit oft zu schlechtem Handeln, so der Duktus in den Nomoi. Vgl. dazu De Brasi 2015, 83.

irgendein anderer Seelenteil als das λογιστικόν den Vorrang bekommen soll. Gerecht ist demnach jemand,

who has fully harmonized the three elements of his soul,

wozu nur ein Philosoph imstande ist, dessen Seelenteile „das Ihrige“ tun, weil sie Wissen erlangt und die einzuhaltende Ordnung erkannt haben, die darin besteht, sich um Gerechtigkeit zu bemühen.²⁰⁴

Eine Interpretation dieses Mythos vom vielgestaltigen Mischwesen könnte wie folgt aussehen:²⁰⁵ Die Gerechtigkeit fördern, wie sie zum Thema der gesamten *Politeia* gemacht wird, heißt, den „inneren Menschen des Menschen“ – damit ist die Vernunftseele gemeint, also das λογιστικόν als das eigentliche Selbst des Menschen – zu stärken, dabei die vielköpfige Bestie nach Kräften zurückzudrängen, wobei der Löwe wie das θυμοειδές ein Bundesgenosse sein kann (589a6-b4).²⁰⁶

Platon spricht jedoch nicht von einem „Zurückdrängen“ oder einer Unterwerfung schlechthin: Der Mensch in diesem Mischwesen soll Kräfte erlangen und sich des Monstrums „sorgend annehmen wie ein Bauer“ (ἐπιμελήσεται ὥσπερ γεωργός, Rep. 589b2). Dieser soll bei der Umsorgung dieses Tieres (das ἐπιθυμητικόν) nur die nicht-notwendigen und tyrannischen Lüste entfernen – konkret, die wilden Köpfe abschneiden, während die zahmen Köpfe die notwendigen Lüste symbolisieren, von daher auch drangelassen werden sollen. Somit ist Platon nicht per se gegen alle Lüste – dies würde sonst auch die lebenserhaltenden (des Essens und Trinkens) inkludieren. Platons Dreiteilung der Seele ist von daher eine grundlegende Einteilung, die, wie in Fußnote 185 auf S. 50 angemerkt, in weitere Subdivisionen unterteilt werden können (siehe eben das Bsp. der notwendigen und nicht-notwendigen Lüste). Es wäre ansonsten auch absurd, den Anspruch zu erheben, dass bei Platon selbst

von Vollständigkeit mit Blick auf *alle* vorkommenden Charaktere

die Rede sei. Nur von daher kann es zu den fünf Staatsformen in den Büchern 8-9 kommen, deren letzte drei in den Bereich des ἐπιθυμητικόν gehören.²⁰⁷ Das Bild hat zudem die Funktion der Verdeutlichung der wahren Bedeutung von Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit, soll also nicht eine neue Konstruktion der schon oftmals besprochenen Seelenteile in ihrem Verhältnis

²⁰⁴ Shield 2010, 157-59; 163; Schubert 1995, 144, Anm. 127; 149; Cross 1964, 127; 263: Demokratie vereine alle Menschentypen; Ebd. 264f.: „the philosopher's life is most pleasant“.

²⁰⁵ Von dieser Erzählweise heißt es in der Forschungsliteratur auch oft, dass man von ihm „keine exakte Dogmatik abfragen wollen“ darf: vgl. dazu Pieper 1965, 60; für eine genauere Auseinandersetzung mit dieser Thematik der Bedeutung von Mythos in der Antike vgl. Überweg (1967), Grundriss der Geschichte der Philosophie.

²⁰⁶ Schubert 1995, 130; Cross 1964, 114: „(...) comprehension of this Form (die Idee des Guten, Anm.) is claimed to be the culmination of a philosopher's training“; vgl. dazu auch Plat. Rep. 517b; 534c.

²⁰⁷ Schubert 1995, 139; zur Debatte, ob die platonische Seele vielleicht doch mehrteilig ist, vgl. Shield 2010, 158f.; Cross 1964, 113f.; 128: „we use ‘part’ in an extended sense“; Plat. Rep. 443d7; 504b.

zueinander schaffen. Was das ἐπιθυμητικόν, wenn ihm der Primat zugesprochen wäre, aus dem Menschen machen würde, hat Platon im Dialog *Phaidon* (82e) beschrieben. Demnach deutet das Bild, um auf die anfängliche Frage dieses Unterkapitels zurückzukommen, doch auf eine gewisse Vorrangstellung unter den einzelnen Seelenvermögen hin, allerdings immer im Hinblick auf Freundschaft und Eintracht („Harmonie“).²⁰⁸ Dies könnte zugleich noch am ehesten als Grundlage angenommen werden, aufgrund derer die Vernunftseele die anderen Seelenteile sowie den ganzen Menschen beherrscht, wenn dieser die Förderung und Erziehung der Vernunft auch zulässt.²⁰⁹ Ein Leben im Dienst des Körpers ist demnach gleichbedeutend mit der Verfehlung der wahren Bestimmung des Menschen.²¹⁰

Der Mensch ist demnach, so könnte man dieses Unterkapitel, das ebenso reproduzierend den „Argumentationskern“ in der Verbindung von Moralität und Glück gezeigt haben sollte, abschließen, seine Seele – aber nicht als das phantastische Mischwesen anzusehen, das die dreigeteilte Seele (vor allem mit Blick auf ihren begehrenden Teil) vergleichsweise bleiben wird, sondern als seine Denkseele. Cross meint hier, dass es besser gewesen wäre, wenn Platon bei der Charakterisierung der Seele direkt auf die Denkseele gekommen wäre und die beiden anderen physischen Elemente der Begierde und des Mutes weggelassen hätte,

for the use which he makes of that is reasonably clear.²¹¹

Offen bleibt an dieser Stelle die Frage, inwieweit er die körperliche Komponente des empirischen Menschen in diesem wie auch in anderen Mythen berücksichtigt, die zwar in den bisher behandelten Dialogen *Alcibiades maior* und *Phaidon* zur Sprache kommt, in der *Politeia* jedoch kaum Erwähnung gefunden hat.²¹²

5.4 Die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der wahren seelischen Natur

(...) τοῦ δὲ μὴ λανθάνοντος καὶ κολαζομένου τὸ μὲν θηριῶδες κοιμίζεται καὶ ἡμεροῦται, τὸ δὲ ἡμερον ἐλευθεροῦται, καὶ ὅλη ἡ ψυχὴ εἰς τὴν βελτίστην φύσιν καθισταμένη τιμιωτέραν ἔξιν λαμβάνει, σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως κτωμένη, ἢ σῶμα ἰσχύον τε καὶ κάλλος μετὰ ὑγείας λαμβάνον, τοσούτῳ ὅσῳ περ ψυχὴ σώματος τιμιωτέρα;

(...) wenn jemand nicht verborgen bleibt und bestraft wird, wird nicht das Tierische (in ihm) zur Ruhe gebracht und besänftigt, das Zahme aber wird befreit, und die ganze Seele erlangt, indem sie nach der edelsten Natur angeordnet ist, eine edlere Beschaffenheit, indem sie auch Besonnenheit und Gerechtigkeit mit Vernunft

²⁰⁸ Schubert 1995, 140: „der Einfluss von Begierden soll die Entstehung des demokratischen und des tyrannischen Menschen erklären“.

²⁰⁹ Schubert 1995, 136, Anm. 122: Als herrschend können im Allgemeinen sowohl gesellschaftliche Gruppen wie auch „die Eigenschaften benannt werden, aufgrund deren sie herrschen (‘Geld regiert die Welt’)“.

²¹⁰ Frede 1999, 73.

²¹¹ Cross 1964, 116: Cross nennt die Denkseele auch „the psychological principle of conflict itself“.

²¹² Szlezák 2021, 329; King 2015, 174; Schubert 1995, 149.

(Weisheit) annimmt, als ein Leib, der Stärke und Schönheit mit Gesundheit erlangt, um so viel mehr, da die Seele doch edler als der Leib ist?²¹³

Viele der hier angesprochenen Qualitäten von Körper und Seele, die noch zur Beschreibung des Menschen als Mischwesen aus dem vielköpfigen Tier, dem Löwen und dem inneren Menschen gehören, passen zur Stelle 611b9-612a6 im Dialog der *Politeia*, mit der die Seele eben verglichen werden kann. Dazu gehören die Wohlgestalt (Ordnung) der Seele, die sie auch preiswürdiger macht als den Körper, sowie ihre Eigenschaften Besonnenheit, Gerechtigkeit und Weisheit, die, wie schon mehrmals erwähnt, in einem gerechten Staat (gemeinsam mit der Tapferkeit) den vier Kardinaltugenden entsprechen sollen.²¹⁴

Dadurch, dass ein ungerecht handelnder Mensch, wie in Kapitel 4.3 betont, bestraft wird, wird nicht nur das Innere des Menschen gestärkt und das vielköpfige Tier besänftigt, sondern die Einheit der Seele selbst hervorgebracht. Dieses Hervorbringen wird in einem sprachlichen Bild, auf das im Folgenden eingegangen wird, stärker thematisiert, gleichzeitig soll eine gewisse Schwierigkeit aufgezeigt werden, die sich ergibt, wenn das Gute, also die Denkseele des Menschen, gesucht wird, wie sie schon im *Alcibiades maior* Erwähnung findet, wenn Sokrates zu Alkibiades sagt, er solle auf „den edelsten Teil der Seele“ schauen.²¹⁵

Sokrates führt dieses sprachliche Bild zunächst mit einer Frage an seinen Gesprächspartner Glaukon ein, ob er denn wisse, dass die Seele unzerstörbar und ewig ist (Rep. 608d2). Dieser verneint, während sich ein Platonleser sofort an das vierte Buch der *Politeia* mit der Diskussion über eine unzerstörbare Seele im Falle ihrer Unzusammengesetztheit erinnert. Platon begründet, kurz zusammengefasst, die Unsterblichkeit der Seele damit, dass sie von keiner ungerechten Handlung, die von außen oder vom Inneren des Körpers ausgeht, betroffen sein, also zerstört werden kann. Aus diesem Grund ist sie auch etwas „immer Seiendes“ bzw. dem „immer Seienden“ näher, womit die Idee gemeint ist, wie sie in dieser Arbeit behandelt wurde.²¹⁶ Am Ende des zehnten Buches der *Politeia* greift Platon also Themen der vorangehenden Bücher noch einmal auf, erfüllt aber dabei wieder nicht naheliegende Erwartungen. In der Forschung herrscht weitgehend darüber Einigkeit, dass dieses zehnte Buch der *Politeia* eben keine abschließende Gestaltung durch Platon erfahren hat:²¹⁷ Er befasst sich unter anderem noch einmal mit der Idee

²¹³ Plat. Rep. 591b1-7.

²¹⁴ Irwin bringt das Streben nach dem Guten, das ja auch Kernstück der *Politeia* ist, mit den Kardinaltugenden folgendermaßen in Verbindung: „(...) every virtue is identical to the same stable true belief about the good.“, in: Ebd. 2011, 96.

²¹⁵ Alc. mai. 133a7; b4f.

²¹⁶ Plat. Rep. 611a4-8.

²¹⁷ Schubert 1995, 144f., Anm. 128.

und ihren Abbildern (595c-97e) und endet mit Überlegungen zum Los der Gerechten und Ungerechten, wie es schon Thema des neunten Buches gewesen ist.²¹⁸

Was Platon jedoch an dieser Stelle wieder anschneidet und was zu einer Diskussion unter Platon-Forschern geführt hat, ist das Thema der Seele und ihrer wahren Natur, und zwar mit der Frage, ob sie nun zusammengesetzt ist oder nicht. Das hat Platon schon im vierten Buch behandelt. Dass die Seele voll sei von viel Mannigfaltigkeit, Unähnlichkeit und Verschiedenheit (ποικιλίας καὶ ἀνομοιότητός τε καὶ διαφορᾶς), weist schon darauf hin, dass sie nicht ein-, sondern mehrgestaltig ist. Geht Platon, so die Frage von Platon-Forschern, etwa auf Distanz zu seiner Behauptung, die Seele sei ausschließlich dann unsterblich, wenn sie unzusammengesetzt ist? Die Formulierung οὐ ῥᾶδιον (Rep. 611b4), heiße so Shield, noch lange nicht, dass die Seele sehr wohl zusammengesetzt und dennoch unsterblich sein könne:

(...) a unified composite soul might yet be immortal.²¹⁹

Zu der Wertung οὐ ῥᾶδιον („nicht leicht“) fügt Platon ein Objekt hinzu, nämlich dass es für die Seele selbst (oder für den Außenstehenden, der erkennen soll, dass seine Seele unsterblich ist) wegen ihrer unerfreulichen Zusammensetzung und ihrem Verkehr mit dem Körper und all seinen ihm anhaftenden Übeln nicht leicht sei, ewig zu existieren. Damit schließt Platon das Thema der Unsterblichkeit der Seele und der berechtigten Fragestellung, was es nun mit ihrer Zusammensetzung auf sich habe, ab und wendet sich ihrer wahren Natur zu, eine Analyse, die vermutlich nicht in der Darstellung ihrer Dreiteilung besteht.²²⁰ Die Seele könne, so Sokrates, nicht erblickt werden, solange sie durch ihren Kontakt mit dem Körper verunreinigt sei. Deshalb müsse sie zunächst einmal gereinigt werden, da eine solche Seele durch diese Schwächung selbst nicht dominant genug wäre, sich der Ideenwelt zuzuwenden – sie gilt durch die lang andauernde Gesellschaft mit dem Körper als geradezu „untauglich“ (611b10-c2).²²¹ Solange sie nicht gereinigt sei, sei unsere Wahrnehmung getrübt, wie wir auch nicht imstande seien, den wahren Kern der Sonne ins Auge zu fassen, wenn wir direkt in ihr Licht schauen. So schwierig es ist, der Seele ansichtig zu werden, so schwierig ist es auch, die wahre Gestalt des Meeresgottes Glaukos zu erfassen, von dem die alte Tradition erzählt, dass ein böotischer Fischer aus Anthedon nach Genuss eines Wunderkrauts sich in diesen Meeresdämon verwandelt habe. Nach Platon (Rep. 611c7-d7) ist er fischgestaltig, nach anderen Quellen verfügt er über Wahrsagekräfte und gilt als geringster der Götter, dafür aber als Vater aller Nereiden.²²² Das

²¹⁸ Plat. Rep. 608c-21d; vgl. dazu 576b-92b; Höffe 2011, 10.

²¹⁹ Shield 2010, 148; Plat. Rep. 611b4-6: „Die Zusammensetzung der Seele ist nicht schön.“

²²⁰ Shield 2010, 149: Was soll dann das Argument der *tripartition* über die Seele aussagen, wenn nicht ihre wahre Natur darin aufgedeckt wird, könnte berechtigterweise die Frage lauten.

²²¹ Cross 1964, 120; Szlezák 2021, 326f.; Plat. Rep. 611c7-d6.

²²² Scherf 1998.

Problem, diesen Meeresdämon visuell zu erfassen, ergibt sich daraus, dass er wie eine alte Statue, die im Meer versunken ist und nach vielen Tausenden von Jahren wieder an die Oberfläche gebracht wird, beschädigt und mit Algen, Muscheln und Kalkablagerungen überzogen ist. So unzugänglich für einen Betrachter –abgesehen vielleicht von seiner „most manifest appearance“ – Glaukos ist, so unscheinbar und „disfigured“ ist die Seele.²²³ Wenn jedoch ihre Reinigung gelingt, erstrahlt die Seele förmlich. Man soll, so Platon, auf ihr wissenschaftsliebendes Wesen, oder anders gesagt, auf ihre φιλοσοφία blicken, also auf ihr Streben, sich von allen entstellenden Einflüssen – gleich dem muschel- und algenbedeckten Meergottes Glaukos – zu reinigen. Dadurch würden wir die Verwandtschaft der Seele mit dem Unsterblichen und immer Seienden begreifen, gleichzeitig aber auch ihre wahre Natur entdecken, nämlich, „ob sie vielgestaltig oder eingestaltig ist“ (Rep. 612a4).²²⁴ Um der wahren Seele inne zu werden, d.h. um als wahrer Philosoph zu gelten, muss bei der Beobachtung der empirischen Seele von all ihren auf den Körper bezogenen (Un-)Lüste, Begehungen und Bestrebungen des θυμός absehen, damit der Teil übrigbleibt, der Lust an der Erkenntnis (φιλοσοφία), d.h. das λογιστικόν, ausmacht. Da die Seele den θυμός und die ἐπιθυμία nur im Zusammenhang mit dem Körper in der wahrnehmbaren Welt braucht, gelten sie auch als Ableger der Vernunft, nämlich an bestimmte Güter / Ziele / Erkenntnisweisen „gebundene Vernunft“. Somit dürfte die „bereinigte“ Seele eingestaltig sein.²²⁵ Der Bildervergleich zwischen dem von Muscheln und Tang überzogenen Meeresdämon Glaukos und der Seele, die, da sie im Körper im irdischen Dasein verankert ist, auch erdig, bunt und ungeordnet wild ist (γεηρὰ καὶ πετρώδη πολλὰ καὶ ἄγρια περιπέφυκεν, in 612a1f.), drückt genau das aus, was Gallop über die Funktion von Bildervergleichen sagt:²²⁶

To look at things ‘in concrete’ is to study them in images at least as much as is looking at them ‘in theories’. It is suggested that ‘theories’ are images of a higher grade than objects in the sensible world, and thus closer to the Forms.

Abschließend kann dazu noch ergänzt werden, dass nicht nur die Enthüllung der wahren Natur der Seele schwierig ist, sondern dass selbst die Reinigung eines Meeresgottes wie Glaukos von sämtlichen Algen ebenso schwierig ist wie in einer Stadt die Gerechtigkeit zum Vorschein zu bringen (Rep. 434e5-435a3):

²²³ Shield 2010, 149; 169, Anm. 4.

²²⁴ Szlezák 2021, 328; Shield 2010, 151; Borsche 1996, 105; Plat. Rep. 581d10-e1; 588b10-e1; 611e1; 612a.

²²⁵ Wobei es im Platonismus wohlgemerkt die verschiedensten Theorien über feinere Körper als denjenigen aus Fleisch gibt, so dass die Seele ggfs. Doch – vielleicht gar immer, je nach Theorie – einen eigenen „Träger“ besitzt.

²²⁶ Gallop 1975, 178.

(...) πάλιν ἐπανιόντες ἐπὶ τὴν πόλιν βασανιοῦμεν, καὶ τάχ' ἂν παρ' ἄλληλα σκοποῦντες καὶ τρίβοντες, ὥσπερ ἐκ πυρείων ἐκλάμψαι ποιήσαιμεν τὴν δικαιοσύνην· καὶ φανεράν γενομένην βεβαιωσόμεθα αὐτὴν παρ' ἡμῖν αὐτοῖς.

Wenn wir wieder in die Stadt zurückkehren, werden wir prüfen und schnell gegeneinander beobachten und reiben, wie wenn wir die Gerechtigkeit mittels Feuerhölzer zum Funkensprühen brächten; und wenn sie klar geworden ist, werden wir sie bei uns selbst verbürgen.

5.5 Abschließende Worte

Die Dreiteilungslehre der Seele hat, wie sich gezeigt hat, viele Fragen aufgeworfen, insbesondere die, wie es zu verstehen ist, wenn die menschliche Seele nach Platon aus nur drei Teilen bestehen soll, die entweder allein oder zusammen innerhalb eines Konflikts in Aktion treten. Die Frage tut sich insbesondere deshalb auf, wenn vorausgesetzt werden kann, dass die Seelenteile mit der Gefühlswelt des Menschen verglichen werden kann – also begehrlisches Bestreben, Mut und Besonnenheit als dritte Gefühlskomponente –, dieser aber doch mehr als nur drei Emotionen umfasst. Unter anderem hat Cross zu zeigen versucht, dass das Wort für ‘Teil’, wie es in Rep. 442b11 oder 434c2 vorkommt, metaphorisch zu verstehen ist und sich Platon mit Sicherheit der Schwierigkeit bewusst war, sich in einem Themengebiet wie Psychologie adäquat auszudrücken, besonders wenn die Sprache dafür erst neu entwickelt werden muss, wie der Platon-Forscher meint. Auch schließt diese Frage eine zweite mit ein, nämlich, was vom Menschen nun für seine Handlungen verantwortlich ist, dessen Seelen-Agenten oder sein freier Wille? Fakt ist, dass Platon mit der Analogie von Staat und der Seele des Privatmannes, einerseits das geschaffen hat, was Cross eine

organic view of the state, regarding as a super-individual of which individual men were members or even servants, their function being to lead lives which contributed to the total life of the state, much as the brain, limbs and muscles of a man have each their own function to play in maintaining his life,

nennt, andererseits allgemein viel zur politischen Philosophie beigetragen hat, die bedauerlicherweise auch patriotisch negative sowie rassistische Züge im Nationalsozialismus angenommen hat im Bezug zur Genetik in der *Politeia*, die im Dritten Reich zur Rechtfertigung der Zucht einer Herrenrasse missbraucht wurden.²²⁷

Im folgenden Dialog soll noch einmal die Lehre von den drei Teilen der Seele thematisiert werden, allerdings auf eine andere Weise, als es bisher vorgenommen wurde: Während im *Phaidon* eine direkte Unterscheidung zwischen menschlichem Körper und Seele gemacht wird und in der *Politeia* die Ordnung der dreigeteilten Seele in Analogie eines in drei Klassen aufgeteilten Staates veranschaulicht wurde, wird im Dialog *Phaidros* nicht einmal mehr direkt von

²²⁷ Cross 1964, 132.

einer dreigeteilten Seele gesprochen, sondern solches höchstens angedeutet. Trotzdem stehen die Argumente zur Unsterblichkeit der Seele zwischen der *Politeia* (608c-611a), dem zuletzt behandeltem Dialog, und *Phaidros* (245c-246a) in einem direkten Kontrast, Damit sei gleichzeitig gesagt, wie sich die Reihung dieses Dialogs nach dem der *Politeia* erklären lässt.²²⁸

²²⁸ Gallop 1975, 103.

6 Phaidros: Gleichnishafte Bestimmung vom Wesen der Seele

6.1 Bild eines besonderen Wagenlenkers und seiner Pferde (Phdr. 246a-249a)

Es soll im Folgenden ein anderes Bild des Menschen und dessen Seele nach Platons Dialog *Phaidros* herangezogen werden: Dabei soll weniger auf den Aspekt der Unsterblichkeit eingegangen werden, da wegen der Auseinandersetzung der drei Unsterblichkeitsbeweise innerhalb dieser Arbeit jetzt die Selbstverständlichkeit der Seele als unsterbliches Wesen vorausgesetzt wird.²²⁹ Dass die Weltseele (Vernunftseele) in der Beschreibung folgenden Bildes ausgespart wird, liegt vielleicht daran, dass es Platon womöglich nur um die hierarchische Anordnung der drei Seelenteile geht, nicht so sehr um eine ontologische Analyse ihrer Bestandteile, durch welche ausgesagt wird, woraus die Seele geworden ist im Unterschied dazu, wie sie in dieser *Phaidros* Stelle als „ungeworden“ spezifiziert wird.²³⁰

Dem Bild des Wagenlenkers und seinen unterschiedlich charakterisierbaren Rossen, so viel sei vorweggenommen, ist eine weitere Erklärung zur Unsterblichkeit der Seele vorausgegangen, dass diese nämlich in ihrer eigenständigen Bewegung Bestand hat. Dies drückt Rowe kurz gefasst folgendermaßen aus:

(...) soul is always and necessarily in movement, and therefore alive: a self-mover moves by definition – being just what moves itself – and is immune to the cause of death in the other case. But why should there not be some other cause of its ceasing to move, i.e. its destruction?

(...) what is moved by itself is therefore immortal, and this (...) is the ‘essence and definition’ of soul, (...).

Was Platon in folgendem Bild zu beschreiben versucht, sind Seelen von unterschiedlicher Art, die verschiedene Variationen von Bewegung hervorrufen.²³¹ Aus zwei Gründen kommt der Platonleser jedoch nicht darauf, dass es sich hierbei um unterschiedliche Seelentypen oder Bewegungen handelt: Einerseits hat Platon augenscheinlich die Thematik der seelischen Unsterblichkeit selbst abgeschlossen (περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἱκανῶς), andererseits geht bei diesem Bild die Erwartung mit einher, ein neues Bild vom Menschen und seiner dreigeteilten Seele mitsamt ihren Funktionen zu bekommen.²³²

²²⁹ Für den Unsterblichkeitsbeweis der Weltseele vgl. Szlezák 2021, 313; 315; vgl. auch Plat. Phdr. 245c-e.

²³⁰ Plat. Phdr. 246a1 (ἀγένητον); Rowe 1986, 175f.; De Brasi 2015, 77: Die Unentstandenheit der Seele korrespondiert mit ihrer Selbstbewegung“; Szlezák 2021, 316f.: Beim Bild der Seele als eines geflügelten Gespannes wird im *Phaidros* die Weltseele als göttlicher Teil ausgespart.

²³¹ Plat. Phdr. 245c6-10 (ἀεκίνητον); Rowe 1986, 174f.; 177: manche Editoren haben eher αὐτοκίνητον bevorzugt, was allerdings Platons Einbeziehung von Lebewesen, die durch ihre Seele bewegt werden und von daher auch imstande sind, andere Körper zu bewegen (Phdr. 245e4-6) leugnen würde; Ritter 1914, 121f., Anm. 49f.; auch Krüger 1978, 15 betont, das Wesen der Seele bestehe in ihrer selbständigen Bewegung, die er auch „Spontanität“ nennt.

²³² Ritter 1914, 123, Anm. 53: Ritter findet das folgende Bild zur dreigeteilten Seele als Pferdelenkerin mit ihren unterschiedlich gearteten Rossen gelungener als das Bild des Menschen in Gestalt eines Fabelwesens in der

Es beginnt jedenfalls damit, dass eine Unterscheidung zwischen menschlichen und göttlichen Seelen vorgenommen wird. Erstere wird mit der Kraft eines

gefederten Gespanns und seinem Führer

verglichen, das an ein anderes geflügeltes Pferd in der griechischen Mythologie denken lässt, nämlich an Pegasos, welches in Pindars 13. Olympischer Ode (464 v. Chr.) beschrieben wird. Diesen hat Bellerophon mit Hilfe eines Zaumzeugs von Athene gebändigt.²³³ Dieses Bild der Seele beschreibt nicht, wie diese wirklich beschaffen ist, wie Platon selbst es sagt, sondern nur, wem sie gleicht, nämlich dem eben genannten geflügelten Zweigespann, welches, so Yunis, eine direkte Verbindung zum geflügelten Eros vorwegnimmt. Platon folgt mit diesem Bild der Seele als geflügeltem Zweigespann einer antiken Tradition, denn ein solcher Pferdewagen stellte für die Griechen der Antike das mächtigste Triebwerk der Fortbewegung dar und wurde in der Dichtung, besonders bei Homer, oft für literarische Zwecke benutzt.²³⁴ Die Lenkung dieses Gespanns ist mühsam und schwierig – im Gegensatz zu vielleicht den göttlichen, die zweifellos gut und von edler Herkunft sind (246a6-b4).

Platons Intention ist es, über die menschliche Seele zu sprechen. Der Ausdruck μακρᾶς διηγήσεως im Genitiv drückt aus, dass er über die Dreiteilung der göttlichen (Denk-)Seele in Rep. 435c-d bereits gesprochen hat. Weitere zu diesem Anliegen vergleichbare Stellen wären: Rep. 504a-b; 611a. Dass bei Platon eine Unterscheidung zwischen der göttlichen Weltseele und der menschlichen Seele vorliegt, hat Yunis jedenfalls nicht nur aufgrund der grammatischen Gegebenheit des Genitivs der Zugehörigkeit auf den Punkt gebracht, indem er das Problem folgendermaßen aufschlüsselt (bzgl. Phdr. 246b1-4): Es handelt sich einerseits nicht um göttliche Seelen aufgrund der Erwähnung von τὸ δὲ τῶν ἄλλων in 246a7-b1, die Pferde der lenken der Seele sind ausschließlich als Team anzusehen (συνωρίδος), andererseits führt Sokrates mit diesem Bild direkt zur Problematik des Mythos hin: Ein Wagenlenker hat unvermeidlich (ἐξ ἀνάγκης) mit einem gemischt gearteten Team von Pferden (μέμεικται) zu kämpfen, einem guten und einem schlechten, während der göttliche Wagenlenker mit seinen Pferden förmlich zu einer Identität verschmolzen zu sein scheint.²³⁵ Diese Unterscheidung von beiden Wagenlenkern spiegelt sich auch in folgendem Zitat wider:

Politeia. Dass die „Grundanschauung im Phaidros“ dieselbe ist wie in der *Politeia*, entspricht zwar Ritters Beobachtung, dass aber Platon das „vielköpfige Ungetüm“ aus dem zuletzt genannten Dialog durch ein schwarzes, „durch alle möglichen Rassenkreuzungen entstandene“ Pferd ersetzt, davon ist jedoch nicht die Rede.

²³³ Ol. O. 13, 84–86; vgl. dazu auch Büttner 2019, 279.

²³⁴ Szlezák 2021, 329; Plat. Phdr. 246a6f. (beginnend mit εὐκέτω); Il. 5,364-9; Anacreon PMG360 (in Bezug auf ἑρῶς), in: Yunis 2011, 138.

²³⁵ Rowe 1986, 177; Yunis 2011, 138: „The genitives are predicative, expressing characteristics of the subject“; Krüger 1978, 16f. meint, dass Platon bewusst die Form des Mythos ergreift, um die Seele, die eigentlich primär göttlich, weil unsterblich, ist, mit ihrem Wagenlenker und dem einer menschlichen Seele zu beschreiben.

Plato, while definitely affirming triplicity in the souls destined to inhabit human bodies, deliberately leaves vague the number of 'parts' of soul in general, and of the gods' souls.²³⁶

Auch merkt Yunis wie andere Autoren an, dass dieses Bild des menschlichen Wagenlenkers und seinen Pferden mit der Lehre über die Dreiteilung der Seele übereinstimmt, was selbst einem Platonleser auffallen müsste, wenn er insbesondere das vierte Buch der *Politeia*, 435d im Kopf hat, sowie ihm auch auffallen müsste, zu welchem Seelenteil (Vernunft, Begehren und Mut) der jeweilige Agent des Wagenlenkerbildes passt. Trotzdem fügt Yunis dieser Analyse hinzu, dass dieses Bild die Funktion hat, die psychologischen Erfahrungen vom Eros in eine narrative Form zu gießen.²³⁷

Die Frage, wie viele Pferde ein göttlicher Wagenlenker hat, geht demnach in eine andere Richtung: Was für die jetzige Interpretation des Wagenlenker- oder Seelenführerbildes benötigt wird, sind ein Wagenlenker und zwei Pferde,

to explain our peculiar mix of rationality and irrationality,

wohingegen die Götter, die, so Rowe, sich ihrer Vernunft immer bewusst sind, die Pferde rein zum Ziehen ihres Gespanns gebrauchen.²³⁸

Der gute Lenker steht für das λογιστικόν, das gute Pferd für „sensual gratification“ oder für das Potenzial, in Zusammenarbeit mit der Vernunft moralisch gute Entscheidungen zu treffen. Das Seelenvermögen des θυμοειδής, das dem guten Pferd zugeschrieben ist, wird auch als „source of higher emotions“ beschrieben und steht im Widerspruch zu seinem Kommilitonen, dem schlechten Pferd, charakterisiert mit dem Seelenvermögen des ἐπιθυμητικόν. Die Pferde und ihr Lenker korrespondieren also insbesondere mit der Dreiteilungslehre der Seele im vierten Buch der *Politeia* (wie in Anm. 232 erwähnt) und gleichen einem verwachsenen Organismus von Pferd und Lenker, den man eigentlich ausschließlich der Gottheit zuschreiben könnte, dessen Pferde sich mit ihm die Gutheit vereint durch eine gemeinsame Kraft teilen (συνφύτῳ Phdr. 264a8), während die Pferde der menschlichen Seele gute wie schlechte Eigenschaften haben, „requiring positive control“.²³⁹ Trotz dieser Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Lenker tut sich die Frage auf, wie sich die Unsterblichkeit der Götter, deren Hauptaufgabe es ist, den Himmel zu durchbrechen und das Universum zu regieren, erklärt, wenn diese ebenso unsterbliche Seelen und Körper haben wie Menschen. Diese Frage taucht

²³⁶ Hackford 69, n. 3; in: Rowe 1986, 177; Krüger 1978, 15 hebt hervor, das Wesen göttlicher Seelen sei durch „wahre Spontanität“ und Freiheit bestimmt.

²³⁷ Yunis 2011, 138.

²³⁸ Rowe 1986, 177.

²³⁹ Rowe 1986, 177f.: „horses share the goodness of charioteers“.

auch deswegen auf, weil in der Einleitung von Phdr. 246 bereits bewiesen wird, dass jede Seele unsterblich ist.²⁴⁰

Bereits der Philosoph Xenophanes (6. Jhd. v. Chr.) hat sich diese Frage im Rahmen seiner Götterkritik, was denn Götter von Menschen unterscheidet, wenn nicht ihre Seelen, weil deren Existenz als nicht-Gottheit mit Seele und Körper seiend für ihn unverständlich erschien, gestellt. Eine simple Erklärung dazu wäre:

Rather than having souls, they (the gods, Anm.) are souls.²⁴¹

Die vollendete Seele ist, wie schon erwähnt, gefiedert (Phdr. 246c) und durchwaltet das All. Nur wenn sie an der Vereinigung mit irdischen Körpern Interesse verspürt, wird sie als sterblich bezeichnet, da ihre neue Wohnung, nämlich der Körper, sterblich ist (246c5f.).²⁴² Platon führt die Argumentation zur Götterkritik des Xenophanes aus, indem er sagt, dass Götter trotz ihrer Unsterblichkeit menschliche Merkmale aufweisen wie eine Seele und einen Körper.

Wie das Gefieder einer unsterblichen Seele nun verlorengehen kann, wird im Dialog *Phaidros* folgendermaßen beschrieben: Dessen Aufgabe ist es, schweres Gewicht (Beschwerlichkeiten) nach oben zu den Göttern zu befördern. Durch die Zusammenkunft mit den Göttern wird das Gefieder bzw. die Seele selbst ernährt. Die Nennung der Seele in 246d4 dürfte hierbei tatsächlich eine Glosse sein, da im Hauptsatz (fortgesetzt mit κεκοινώνηκε) das Subjekt ἡ πτεροῦ δύναμις, „die Kraft des Gefieders“ ist, und die Seele nicht zur Sphäre des Körperlichen gehört, wie Rowe richtigerweise sagt.²⁴³ Sie gehört nur dann dieser Sphäre an, wenn sie aus eigenem Antrieb zur Erde hinabsteigt und mit dem Körper eine Verbindung eingeht. Dann erst ist sie auch als sterblich zu bezeichnen und kann aufgrund des angeführten λόγος (246c5f.) nicht als unsterblich bezeichnet werden. Trotzdem spricht Platon der Seele an dieser Stelle ihr göttliches Wesen doch nicht ganz ab, womöglich, da auch er letzten Endes nur Vermutungen über die Seele anstellen kann:²⁴⁴

²⁴⁰ Yunis 2011, 138f.: „because soul, the self-mover, imparts movement to the rest of the (soules) universe“; vgl. dazu auch Plat. Phdr. 245c7-d1; d6-e2,

²⁴¹ Rowe 1986, 178 (\"Seelen, die die Himmelskörper bewegen, nicht umgekehrt und nicht von selbst\"); vgl. dazu auch Ebd. 174; 176: alle Seelen, ob von sterblichen oder unsterblichen Wesen, teilen sich Unsterblichkeit bzw. „other aspects of the god’s existence (...) notably *Phaedo*, *Republic X*, *Timaeus*“; Krüger 1978, 15 (im Zusammenhang mit Xenophanes): „Plato, der allerdings im Zuge der philosophischen Kritik am Mythos steht, kann daher dennoch verstehen (...), dass die Erfahrung der Leidenschaft zu der anthropomorphen Vorstellung von Göttern führt“; Plat. Phdr. 246c7-d1; vgl. dazu auch Plat. Lg. 897b.

²⁴² Yunis 2011, 139: Obwohl die Flügel die Seele zum Großteil ausmachen, können sie genauso gut zum Körper gedacht werden, mit welchem sie bei ihrem Fall vereinigt wird, „since mortal beings are conglomerations of soul and body“; Plat. Phdr. 246c2-6.

²⁴³ Rowe 1986, 178.

²⁴⁴ Plat. Phdr. 246c6-d2; Yunis 2011, 139: Die Erwähnung der Seele als Gestaltenwandlerin (Phdr. 246c1) führt laut Yunis zu einer Überleitung von ψυχή πᾶσα (Phdr. 246b6) zur individuellen Seele, die mit dem geflügelten Wagen eng verbunden ist: „S. accounts for the traditional anthropomorphic gods, who are given a central role in this mythic discourse but who are also assimilated to the idea of beneficent divinity that is basic and idiosyncratic to Plato (246e1n.)“.

ἄθνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν, ἄθνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν αἰὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα.

Und unsterblich ist es laut irgendeiner Lehre, die formuliert worden ist, nicht, jedoch stellen wir uns, ohne sie gesehen noch genau erfasst zu haben, eine Gottheit vor, ein unsterbliches Wesen, das zwar eine Seele, aber auch einen Körper hat, und das mit diesem für alle Zeit vereint ist.

So wie in Phdr. 246d3 der Ausdruck ὅπη τῷ θεῷ φίλον („wie es den Göttern lieb ist“) vorgekommen ist, so wird mit dem Auftakt zu Zeus beschrieben, worin die Aufgabe der Götter mit dem Durchschreiten des Alls nun wirklich besteht.²⁴⁵ Sie kommen zusammen und lassen sich gerne von Zeus anführen, um ein Fest bzw. einen Festzug, ähnlich wie die Festzüge rund um die Mysterien Feiern in Eleusis beschrieben sind, zu begehen (Phdr. 246e4-247b3).²⁴⁶ Dieses dient lediglich dazu, dem Wesen des Seins ansichtig zu werden, „the soul's proper nourishment“.²⁴⁷ Die Götter geben dabei ein perfektes Vorbild für einen geordneten und gerechten Staat ab, besonders auch deswegen, weil explizit πράττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὐτόν in 247a6 („jeder von ihnen tut das Seine“²⁴⁸) sowie der Ausschluss von Neid erwähnt wird.²⁴⁹ Diese Thematik spiegelt zweifellos wider, was Platon in der *Politeia* über einen gerechten Staat und den in ihm lebenden Bürgern sagt. Der Schwenk zu den Göttern, in welchem die Ordnung der Götter und Dämonen (δαίμονες), von denen es heißt, Schutzpatronen der Menschen zu sein, ist offensichtlich als Aufhänger zu verstehen. Ab 247b3 (nach dem Wort μόγις), bzw. ab der Gegenüberstellung beginnend mit αἱ μὲν γὰρ ἄθνατοι καλούμενοι [sc. ψυχαί] in 246b4f. und endend mit αἱ δὲ ἄλλαι (248a1) kehrt der Erzählaspekt zu den beiden Pferden zurück.²⁵⁰

²⁴⁵ Rowe 1986, 178f.; Ritter 1914, 123-26, Anm. 57: Die besondere Aufgabe der Götter, so Ritter, besteht darin, ἐντὸς οὐρανοῦ zu fahren, während Hestia, Göttin des Herdfeuers, zuhause bleibt (nach Soph. TrGF 615; Eur. TrGF944; Anaxagoras DK 59 A20b, in: Yunis 2011, 140 wird sie auch mit der Erde identifiziert). Das hat einen besonderen Grund, der nach Ritters Meinung pythagoreischen Lehren zugrunde liegt, wie Platon sie schon für andere Schilderungen von Seelenwanderungen benutzt hat: Während die Welt durch Harmonie entstanden ist, bildet das Feuer oder eben der Herd der vorhin erwähnten Gottheit das Zentrum dieser Welt. „Die Welt ist äußerlich vom Olympos begrenzt; oberhalb desselben befindet sich das Unbestimmte oder Unbegrenzte (ἄπειρον)“. Die Materie des Olympos und sein Feuer sind, so noch ein Ausschnitt aus der langen Beschreibung des Kosmos und den Elementen innerhalb seines Systems, farblos, was einen Bezug zur Stelle 247c6 (ἀχρώματός τε καὶ ἀσημάτιστος) herstellen könnte. Nach einer anderen Zeugnisausage ist die Annahme von pythagoreischem Einfluss missverstanden, so Burkert 1972, 317, in: Yunis 2011, 140.

²⁴⁶ Nähere Infos zu den Mysterien in Eleusis stehen in: Promussas (2017): *Der Demeter- und Persephone Kult*. Weiters ist die Erwähnung eines von Göttern angeleiteten Festzugs an das Ende vom ersten Buch der Ilias angelehnt, in welchem die Götter ebenfalls ein Fest feiern und über ihre Zwistigkeiten hinwegsehen.

²⁴⁷ Yunis 2011, 140; Plat. Phdr. 247d1-3, e2; 248b5-c2.

²⁴⁸ Rowe 1986, 179: „an echo of the importance of justice in *Republic IV*“.

²⁴⁹ Ritter 1914, 126, Anm. 58 erwähnt an dieser Stelle, dass der Kosmos durch die Güte Gottes (Plat. Tim.) entstanden ist und dass Platon sich explizit gegen Herodots Lehre vom Neid der Götter wendet (Hist. I, 32). Aber nicht nur ist den Göttern die Entstehung des Kosmos zu verdanken, sie sind auch als Seelen anzuerkennen, „which move the heavenly bodies“. Vgl. dazu Rowe 1986, 178; Yunis 2011, 139f.

²⁵⁰ Yunis 2011, 141; Rowe 1986, 179; zur Erklärung der „Zwölfzahl der Götter“ siehe Ritter 1914, 124-26 (liegt laut ihm einer physikalisch-astronomischen Annahme zugrunde); Plat. Rep. 420d: Λάχεσιν· ἐκείνην δ' ἑκάστω, ὃν εἴλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα συμπέμειν; 433a; 435b-c; 443b.

Trotzdem sei dem hinzuzufügen, dass es zwischen den Göttern in der ganzen antiken Literatur nicht immer friedlich zugeht – gerade wegen ihres Anthropomorphismus ist Zwietracht bei den Göttern wie bei den Menschen ebenso gegeben wie andere Eigenschaften.²⁵¹

Während die Götter mit ihrem Gespann leicht durch die einzelnen Himmelsphären kommen, weil alle Pferde gehorsam sind, ist eines der Pferde des menschlichen Gespanns mühsam in den Griff zu bekommen: Es drückt mit schwerer Wucht gegen die Erde nieder, was der Seele als Lenkerin dieses Gespanns Sorge und Mühsal bereitet. Nur in dieser Funktion des Steuer-
manns (ψυχῆς κυβερνήτη in Phdr. 247c7) ist ihr die Schau durch den Erdkreis gestattet. Was sie dort erblickt, erwähnt Sokrates zunächst scheinbar wegen der Wortwahl ἔξω τοῦ οὐρανοῦ in Phdr. 247c2 nur oberflächlich, der ein paar Verse davor schon andeutet, dass kein Mensch, vor allem kein Dichter, die Gegend außerhalb des Himmels in gerechter Art und Weise besungen oder beschrieben hat: Es handelt sich, wie so oft schon in platonischen Dialogen, wenn die Rede von einer Schau fällt, um die Idee des Seins, wie diese Schau weiter oben schon im Zusammenhang mit göttlichen Festen vorweggenommen wurde:

ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα, (...).

Denn das Sein, das wirklich ist, ist farblos, gestaltlos und unfassbar, (...).²⁵²

Yunis merkt dazu an, dass Sokrates in einer Art poetisch-hymnischem Genre spricht: Besonders auffällig wird diese Erzählart mit dem Aufhänger über den Aufbruch der Götter mit Zeus als ihren Anführer. Sobald es zur Stelle über die Seele und ihrer Schau jenseits der Himmelsphäre kommt, wechselt Sokrates bei Platon von einem Bild der Seele als geflügeltem Wagen zu einer vollständigen Darstellung ihrerseits (246a4f.). Weiters merkt Yunis an:²⁵³

But S. does not fail both to maintain the hymnic character of the speech and to summarize effectively the nature of true Being and the Forms (265b6-c3).

Während also die Ideen, wie sie schon an anderer Stelle dieser Arbeit behandelt wurden, „die obersten Prinzipien des Seins“ darstellen, sind die Gegenstände in der Welt nur unvollkommene Abbilder von ihnen, die der jeweils dazugehörigen Idee aufgrund ihrer Minderwertigkeit nicht im Geringsten nahezukommen scheinen. Physische Dinge, also solche, die nicht

²⁵¹ Yunis 2011, 140: „only in Plato’s world do the gods not envy human achievement (246e1n.)“.

²⁵² Plat. Phdr. 247c6f.; das wahre Sein dürfte, wie Platon selbst sagt, in reinem Wissen bestehen: περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, (...). An anderer Stelle definiert er es wiederum nicht näher. Vgl. dazu Phdr. 2475d1; d7-e2; 247d3; Ritter 914, 126, Anm. 60: Ritter findet es bedenklich, als Platonausleger eine Definition zur platonischen Idee des Seins abzugeben, wenn einerseits viele verschiedene Meinungen zu dieser vorhanden sind, andererseits sich bereits in anderen Dialogen Definitionen zur Idee befinden, „vollends gar wenn [sic!] nicht einmal unterschieden wird zwischen Mythen und dialektischer Untersuchung“. Rowe 1986, 179 wiederum interpretiert die Erwähnung der Idee in Phdr. 247c5-8, wo Sokrates verkündet, über die Wahrheit zu sprechen, damit, dass er sagt: „(...) we fully grasp the truth about something (‘truly know it’, c8) only when we grasp the relevant Form“.

²⁵³ Yunis 2011, 141; dazu auch Krüger 1978, 15: „Alles, was Seele heißt, sorgt für das gesamte Unbeseelte und durchzieht das gesamte Himmelsgebäude, bald in dieser, bald in jener Gestalt.“

mit dem Verstand fassbar sind, sondern mit den Sinnesorganen, sind ausschließlich das, als was sie bestimmt sind, und können verändert werden, während Ideen der Sphäre des Wissens und des Verstandes (intelligible Ideen) angehören und niemals Veränderungen erleben. Sie sind als rein begreifbare Voraussetzungen des Erkennens eben, um keine Unwahrheiten auszustreuen, nicht unbeständig. Von daher kommen auch die ihnen zugeschriebene Farb- und Gestaltlosigkeit her.²⁵⁴

Doch finden sich ähnliche Beschreibungen zur Seele als Lenkerin, deren Wagen nur dann in Bewegung ist, wenn sie selbst im Erdumlauf ist und die durch eine Art Guckloch das wahre Sein außerhalb des Himmels erblickt, bereits bei Homer wieder. Darauf, dass Platon sich homerischer Ansichten innerhalb seiner Dialoge bedient, wurde ebenfalls schon mehrmals hingewiesen: inwiefern sich dies nun beweisen lässt, soll anhand eines kleinen Exkurses dargelegt werden:

6.2 Stefan Hagel: Wie der Seelenwagen homerisch zu verstehen ist

Das ist jedenfalls der Idealfall, wenn also eine Seele nicht daran gehindert wird, über den Rand der Himmelssphäre zu schauen und die Gerechtigkeit, die Besonnenheit sowie die Erkenntnis zu erfassen, jedoch nicht die Erkenntnis, die andere Dinge zum Gegenstand hat – daher kann auch ihr ähnlich wie der Idee des Seins eine Art Unfassbarkeit (nur im Bereich der Taschwahrnehmung, nicht jedoch in dem des Denkens) zugeschrieben werden –, sondern die Erkenntnis, die das wahre Sein, also die Idee, zum Gegenstand hat (Phdr. 247d7). Diese Wonne, an der sich die Seele labt, weil die Schau des Ewigen mit den drei wichtigsten Formen des Seins sie ernährt, nämlich Gerechtigkeit, Besonnenheit und eben der Erkenntnis, die Formen der Idee darstellen, bezeichnet Yunis einen „crucial aspect of philosophical“ ἔργος – eben die Gottheit, die oftmals schon im Zusammenhang mit Philosophie-Betreiben erwähnt wurde.²⁵⁵ Dieser Gegenstand von Erkenntnis ist jedenfalls direkt, so Rowe, mit der Idee des Seins gleichzusetzen. Er interpretiert diese Stelle (Phdr. 247d7-e2) folgendermaßen:²⁵⁶

The expression in e1-2 however, seems to tell the other way: ‘the knowledge which is in that which really is’ would be a slightly odd description of the Form; better ‘the knowledge that resides in (sc. and so comes from) what really is (i. e. the Forms)’? – ‘not that knowledge to which coming into being attaches, or that which seems (ποῦ) to be different ...’: i.e. knowledge of physical things, which change (‘come to be’ something else), and which exhibit what we label as the same features (cf. 250e3) in confusingly different ways.

²⁵⁴ Rowe 1986, 179 („the Forms (...) primary objects of definitions”); Yunis 2011, 141: “ἀληθείας is not ‘truth’ (epistemological sense), but ‘the true nature of things’”.

²⁵⁵ Yunis 2011, 142: „hence ‘justice itself’ means the Form of justice, as e. g. Rep. 7.517e αὐτὴν δικαιοσύνην. The usage with δικαιοσύνην here extends to the other two nouns”; vgl. dazu auch Anm. 229.

²⁵⁶ Rowe 1986, 180.

Durch diese Schau ernährt sich der „göttliche Verstand“ (θεοῦ δίανοια ... τρεφομένη, Phdr. 247d1), der an dieser Stelle statt dem Wagenlenker als Subjekt auftritt.²⁵⁷ Wenn sie anschließend ihre Pferde in den Stall zurückführen und ihnen Nektar und Ambrosia darbieten kann – eine Geste, die wieder auf homerische Epen hinweist, wo Ambrosia sowohl von Göttern als auch göttlichen Pferden genossen wird, während Nektar den Göttern allein zusteht –, hat sie ihr Tagwerk vollendet und ihr Gefieder ernährt, das seine Nahrung nur über die Schau des Ewigen bezieht.²⁵⁸ In diesem von Stefan Hagel verfassten Artikel geht es zwar in erster Linie um eine Widerlegung von einem gewissen Thomas Jahn, der in *Zum Wortfeld ‚Seele-Geist‘ in der Sprache Homers* von 1987 behauptet, Homer verwende Ausdrücke wie θυμός, ἦτορ, und καρδία völlig willkürlich und austauschbar, doch was diesen Artikel für diese Arbeit so interessant macht, ist die Tatsache, dass er von den drei platonischen Seelenteilen und ihrem Verhältnis zueinander handelt, nur eben nach homerischer Indikation.²⁵⁹ Diese Zusammengefasstheit gewisser Begriffe von Jahn basiert wohl darauf, dass er so genannte ‘seelisch-geistige Instanzen’, die auch im Allgemeinen „Seelenorgane“ genannt werden, nicht präzise von körperlichen unterscheidet. Ein Beispiel hierfür wäre, dass er den θυμός als körperlich bezeichnet, obwohl diese Instanz mit μένος gleichzusetzen wäre, weil er schlichtweg eine Emotion wie Zorn ausdrückt. Auf der anderen Seite kategorisiert Jahn den νοῦς (homerisch νόος) als „unkörperlich“, was auch nicht ganz richtig ist, weil der Nous als Empfindungs- oder Verstandesvermögen einen bestimmten Platz im Körper hat.²⁶⁰ Das Hauptproblem in Jahns These, die Hagel durch eine statistische Auswertung zu widerlegen versucht, ist, dass er alle seelisch-geistigen Instanzen gleichermaßen den emotionalen, volitionalen wie rationalen Kontexten zuschreibt. Indem er dies tut, schließt er bei all den vorhin genannten Instanzen wie θυμός, ἦτορ, καρδία (κραδίη), etc. semantische Unterschiede aus, indem er Textbeispiele aus der Odyssee zitiert, die zufälligerweise, so Hagel, von der Wortbedeutung her austauschbar sind. Zwei von ihnen sollen zur Verdeutlichung der scheinbaren Austauschbarkeit gezeigt werden (S. 183):

χαρεῖν φρένα (Z 481)

Ich will mich freuen in Bezug auf den Verstand / die Gesinnungen.

χαίρει δέ μοι ἦτορ (Ψ 647)

Freuen soll sich mir mein Herz.

²⁵⁷ Ritter 1914, 126, Anm. 61: δίανοια statt ἡνίοχος und κυβερνήτης ψυχῆς; Rowe 1986, 179.

²⁵⁸ Rowe 1986, 180: Bereits bei Homer wird zwischen göttlichen Pferden und Pferden von Sterblichen unterschieden (Il. 5, 368f.; 13, 34f.); „now they can have ambrosia itself, and nectar, since their charioteers have no need of them“; Yunis 2011, 142.

²⁵⁹ Hagel 2001, 181.

²⁶⁰ Hagel 2001, 182f.

Während Hagel es nur bei der Erwähnung belassen möchte, dass die Möglichkeit zum Vergleich von homerischen und platonischen Begriffsverwendungen besteht, sehe ich seine statistische Aufschlüsselung von *πραπίδες* und *στήθος* als dem rationalen Teil, *θυμός*, *κραδίη* und *φρένες* als dem volitionalen Teil, *κῆρ* und *ἦτορ* als dem emotionalen Teil zugeschrieben als bedeutsam an, da die Kategorisierung dieser einzelnen Organe genau auf Platons Psychologie passt. Wo höchstens bei *θυμός* und *κραδίη*, weil diese in manchen homerischen Formelversen gemeinsam vorkommen, bzw. bei *κῆρ* und *ἦτορ*, weil diese Wörter wirklich dasselbe Organ meinen, eine semantische Austauschbarkeit vorliegt, so gibt es sie sowohl gemäß Hagels statistischer Aufschlüsselung von homerischen Begriffen als auch bei Platons Seelenbeschreibung nicht. Somit haben alle anderen Seelenorgane, um es abschließend mit Hagels Worten wiederzugeben, bedeutend verschiedene seelische Funktion, so verschieden sie auch in ihrer physischen Identität und in ihren sonstigen Funktionen sind.²⁶¹

Da jedoch selten der Idealfall eintritt, zumal dieser den Göttern vorbehalten ist, beschreibt Sokrates bei Platon den „Normalfall“, wie er im Zusammenhang mit einem gehorsamen und einem störrischen Pferd aussieht: So manch eine Seele streckt zwar den Kopf über den äußersten Himmelsrand, kann aber nichts erblicken, da die Pferde unter ihr bzw. an dem Wagen, in welchem sie mitgeführt wird, durch ihr Getümmel Mühe bereiten. Das hat eine Kategorisierung von menschlichen Seelen zur Folge: Die ersten, fast gottgleichen, können aufgrund ihrer Gottesnähe gerade noch irgendwie etwas von der äußeren Himmelssphäre erhaschen. Wie mit einer Massenpanik vergleichbar, gibt jede übrige Seele, die nicht solch ideale Pferde besitzt wie die oben beschriebene, alles dafür, um einen Anblick der obersten Himmelssphäre zu erhaschen: Da sie jedoch nicht dazu imstande sind, gehören sie zur zweiten Kategorie von menschlichen Seelen, wie es folgende Stelle veranschaulicht (Phdr. 248a6-b1):²⁶²

αἱ δὲ δὴ ἄλλαι γλιχόμεναι μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω ἔπονται, ἀδυνατοῦσαι δέ, ὑποβρύχιαι συμπεριφέρονται, πατοῦσαι ἀλλήλας καὶ ἐπιβάλλουσαι, ἑτέρα πρὸ τῆς ἑτέρας πειρωμένη γενέσθαι.

²⁶¹ Hagel 2001, 183-7. Hagel bleibt auch deswegen nur bei der Erwähnung der platonischen Psychologie, weil er auf A. Schmitt (1990) *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers* verweist.

²⁶² Plat. Phdr. 248a1-3; Yunis 2011, 142: „(...) according to the allegory means that the souls are well ordered and virtuous“. Was bei dieser Thematik vielleicht noch vergessen wurde zu betonen, ist, dass bei Platon alle drei Seelenteile trotz unterschiedlicher Perspektive und Einschränkung einen kognitiven, einen emotionalen und einen voluntativen Aspekt haben. Es macht demnach einen Unterschied, ob eine Wahrnehmung vom *νοῦς* oder vom *θυμός* ausgeht. Beide Organe sind zu fühlen, zu merken oder zu wollen imstande, nur eben mit eingeschränkter Erkenntnisperspektive beim *θυμός*, wobei hierbei die Unterscheidung von ihm als Vermögen sowie als Emotion bei Homer wie bei Platon beachtet werden muss. Der *θυμός* im Sinne des Strebevermögens kann nämlich neben Zorn noch andere Emotionen empfinden wie Scham, Sehnsucht usw. Dies geht besonders aus B. 9 der *Politeia* hervor.

Alle anderen aber folgen, bestrebt danach, nach oben zu steigen, sind jedoch nicht imstande und werden unterhalb der Sphärenoberfläche herumgetragen, treten aufeinander und rempeln sich an, jede beim Versuch, vor der anderen sich hervorzutun.

Dieses Szenario hat nicht nur zur Folge, dass den Seelen der Anblick zum ewigen Seienden verwehrt bleibt, sondern dass ihnen entweder aufgrund des Gedränges die Flügel zerbrechen oder aber, dass sie sie nicht mit der richtigen Nahrung ernähren können, sondern nur mit der, die in der irdischen oder in der Vorstellungswelt vorhanden ist, um sie kraftvoll zu erhalten (τροφή δοξαστή, Phdr. 248b5).²⁶³ Daraus folgt einerseits, ähnlich wie in der *Politeia* (505d-e), dass die Seelen aufgrund dieser Hemmung auch nicht imstande sind, das wahre Gut aufzuspüren, das zu ihrer Bestimmung gehört. Andererseits ist sie auch nicht fähig, wahre Erkenntnis aufzunehmen, wenn sie nur mit meinungshafter, irdischer Nahrung ernährt wird. Wenn sie jedoch daran gehindert sind, sind sie als Lenkerinnen ihrer Pferdewagen unfähig, die Lenkung gelingen zu lassen.²⁶⁴

What we pursue is what is really good, not what merely appears so (*ta dokounta agatha*), but unless we possess the requisite rational capacity – unless, in the language of the *Phaedrus*, our charioteers are fully competent (b2), we shall miss the mark and lead unsatisfactory lives.

Platon schließt den vorangegangenen Mythos zu der Wagen lenkenden Seele mit einem gut und einem schlecht gearteten Pferd zunächst mit einem Verweis auf antike Tradition von Mysterienkulten ab, wenn er vom schlimmsten Ereignis spricht, das einer menschlichen Seele widerfahren kann, und setzt mit einer langen Abhandlung über ihr Schicksal fort, je nachdem, wie sich das Verhalten des Menschen, ihrem Träger, im irdischen Dasein ausgezeichnet hat.²⁶⁵ Diese ähnelt dem verheißenen Totengericht im Christentum, erinnert den Platonleser jedoch an den „Er-Mythos“ von Platons *Politeia* (614a-21a). Dies obliegt jedoch nicht der christlichen Gottheit, sondern der Satzung der Göttin Adrasteia, wie es in Phdr. 248c2 heißt.²⁶⁶ Als was die Seele im nächsten (ggfs. irdischen) Leben geboren wird, hängt davon ab, wie nahe sie den

²⁶³ Ritter 1914, 122, Anm. 51: „Nachher freilich, wo der Gedanke des Eingehens der Seele in andere Leiber ausgesprochen wird, ist eine Art persönlicher Unsterblichkeit gemeint: aber man übersehe nicht, daß dieser Gedanke einem mythischen Zusammenhang angehört, wie wir wiederum ähnlich in den Gesetzen eine dem Mythos entnommene Seelenwanderungslehre finden IX, 870 D E, 872 E. Der Phaidon freilich sucht vor der oben aus ihm angeführten Stelle den wissenschaftlichen Beweis der Unzerstörbarkeit auch für die individuelle Seele zu führen und der Staat nimmt auf diese Versuche mit einer Art Verweisung X, 611 B Rücksicht“.

²⁶⁴ Daraus folgt zugleich auch die dritte Kategorisierung von menschlichen Seelen: Yunis 2011, 142f.: „The in-born appetite for knowledge that belongs to the ‘best part of the soul’ (reason, 247d1f.) is part of the soul’s natural erotic disposition that will be exploited by the skilled rhetorician (271c9-272b4)“; Rowe 1986, 180.

²⁶⁵ Yunis 2011, 143: ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας (Phdr. 248b4): ‘uninitiated in the spectacle of Being’; a brief anticipation of the full-blown comparison to mystery cult initiation (249c6-d1; 250b4-c5n.).“

²⁶⁶ Yunis 2011, 143; 145; Ritter 1914, 127, Anm. 63: Adrasteia, oft genannt auch als die „Unentrinnbare“ (von (ἀπο-) διδράσκω) personifiziert hier offenbar die Weltordnung oder Totenrichterin, war ursprünglich eine troisch-phrygische Berggöttin und wurde mit der Gottheit Nemesis Urania aus Athen zu einer Einheit verschmolzen. In Platons *Politeia* ähnelt sie der Gottheit Ananke mit ähnlichen Ausstattungen, bei den Tragödiendichtern oder sogar bei Heraklit wird sie mit den Erinyen [sic!], den Helferinnen der Dike, gleichgesetzt.

Göttern gestanden ist bzw. wie sehr sie es sich zu eigen gemacht hat, Philosophie zu betreiben.²⁶⁷ Wenn sie jedoch dazu in der Lage ist, das Wesen des Seins zu erfassen, weil sie Begleiterin einer Gottheit ist, bleibt ihr jeglicher Kummer bis zur nächsten Umdrehung erspart. Hervorzuheben ist jedoch vor allem, dass sie an diesem Punkt nicht nur Glückseligkeit erfährt, sondern dass sie vor allem nicht in etwas Körperliches wiedergeboren wird.²⁶⁸ Ist dem allerdings nicht so, kann es sein, dass die Seele mit Vergessenheit und Beschwerlichkeiten erfüllt, wegen Letzterem ihre Flügel verliert und auf die Erde herabfällt.²⁶⁹ In abstufter Reihenfolge zählt Platon auf, worin die Seele wiedergeboren werden kann:

(...) the hierarchy of human lives illustrates that the more a soul has seen of the super-heavenly realm, i.e. the more it understands of the Forms and true Being, the better and more virtuous its life on earth.²⁷⁰

Diejenige, die am meisten oder am ehesten noch etwas vom Wesen des ewig Seienden erfassen konnte, wird in den Samen eines Mannes geboren, der entweder ein Liebhaber der Weisheit oder der Schönheit oder aber ein Musen- und Eros-Anhänger wird (φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ, Phdr. 248d3f.).²⁷¹ Dabei sind nach Rowe die ersten drei Bezeichnungen gleichzusetzen, ein μουσικός stehe zwar in erster Linie für die dialektische Disziplin, ist jedoch als Philosoph anzusehen, wie auch der Liebhaber des Schönen, der sich in gewisser Weise wie ein Philosoph für das Schöne einsetzt – nur dass Letzterer sich für das durch das Denkvermögen vermittelte Schöne einsetzt, während ein φιλόκαλος stets auf Symmetrie und Optik bedacht ist – durch seine Bestrebungen nach Symmetrie und Ordnung Philosophie betreibt, wir es somit mit verschiedenen Aspekten von Philosophiebetrieb haben.²⁷² Wie

²⁶⁷ Dies als Vorwegnahme, denn Letzteres kommt eigentlich erst in Plat. Phdr. 249a vor. Vgl. dazu auch Yunis 2011, 143: „Plato’s doctrine of metempsychosis and the soul’s quest for purity joins a tradition that goes back through Empedocles (Inwood 2001: 55-68) to the Orphics (Casadio 1991) and Pythagoreans (Burkert 1972: 120-65; Huffmann 2009), but his borrowing is selective”.

²⁶⁸ Yunis 2011, 143; Plat. Phdr. 248c4f. ἀπήμωνα ... ἀβλαβῆ.

²⁶⁹ Yunis 2011, 144: „λήθη in opposition to ἀλήθεια“; Rowe 1986, 181 hinterfragt den Terminus κακίας πλησθεῖσα in 248c7, ob damit zusammenhängt, dass die Seele mit anderen kollidiert ist und ihre Flügel gebrochen hat.

²⁷⁰ Yunis 2011, 144; Yunis sagt mit Bezug auf die Stelle 248d1f. (τότε νόμος ταύτην μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειον φύσιν ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει), dass die Seele im 1. Jahr ihres Nachlebens in ein Tier verwandelt werden kann.

²⁷¹ Ritter 1914, 127, Anm. 64: Wie im 8. Buch der *Politeia* führt Platon hier im *Phaidros* eine Rangordnung der Berufsarten durch. Dabei ist es kein Zufall, dass er den Philosophen an erster Stelle setzt, geht er doch in der *Politeia* (437d) davon aus, dass nur ein solcher Mensch den Staat in gerechter Weise regieren kann, während der ἀνὴρ τυραννικός immer an letzter Stelle steht. Herrschermacht und -weisheit müssen zusammenfallen, daher steht, so Ritter, der βασιλεὺς ἔννομος als „Herrscher in den Gesetzen“ (siehe Platon, *Nomoi*), der die Gedanken eines weisen philosophischen Beraters durchführt, an zweiter Stelle nach den Philosophen („philosophische Gesetzgeber“). Dass der φιλόσοφος mit dem φιλοκάλος (in Rep. 582e heißt er φιλόλογος) hier gleichgesetzt wird, ist laut Ritter verständlich: „denn der Eros, der auf das Schöne (das καλόν) gerichtet ist, erscheint ja hier zugleich als Trieb zur Wahrheit oder zur Erkenntnis, zum Aufschwung der Seele ins überirdische und übersinnliche Reich der Ideen“.

²⁷² Ritter 1914, 62; Yunis 2011, 144; Rowe 1986, 181f.: „After the care of the soul (moral education) comes the care of the body, hence the trainer and the doctor; then finally the seer and the poet, who although possessing no knowledge themselves have been claimed to produce real benefits for mankind (244a6ff.), and must

auch bei dieser Gleichstellung, kommen in abstufender Folge χρηματιστικός, πολιτικός sowie οικονομικός vor, Berufe, die fast alle etwas mit dem Geldwesen zu tun haben und dem Staat nutzen. Ritter sagt dazu:

Ich möchte bei all diesen Wörtern an Staatsmänner vom Schlag des Themistokles und Perikles denken, denen ja Platon im *Gorgias* vorwirft, daß [sic!] sie nur für den äußeren Wohlstand und das Behagen des Volkes gesorgt haben;²⁷³

Neun Stadien gibt es, in die die Seele eines Menschen also gewandelt werden kann, so Platon, von denen so manch eines an gewisse Berufsklassen aus der *Politeia* erinnert, wie das Stadium des δημιουργικός, γεωργικός oder δημοκοπικός [sc. βίος] (Phdr. 248d4-6). Diese beschreibt Rowe folgendermaßen:²⁷⁴

Craftsmen (*Apology* 22c-d) and farmers (*Phaedrus* 267aff.) do possess knowledge, but hardly of a kind which presupposes much of a grasp of true reality.

Das vierte Stadium enthält Berufsgruppen, die dem Wohl der Allgemeinheit noch zugutekommt (... ἢ περὶ σώματος ἵασιν, in Phdr. 248d5f.), während im fünften Stadium, in welchem Seher oder Dichter zustande kommen, kein expliziter Beitrag für die Gesellschaft zustande kommt, sondern diese Personengruppen nur als Vehikel für Inspirationen dienen. Weiters sagt Yunis, dass die Arbeit von Handwerkern und Bauern im Gegensatz zu Sophisten, die Zielgruppe des achten Stadiums, ehrlich ist (Phdr. 248e1-3).²⁷⁵ Die Seele bekommt allerdings nur dann im dritten tausendjährigen Umzug ihre Schwingen zurück, die sie ja, wie vorhin erwähnt, verloren hat, wenn sie dreimal hintereinander das Leben eines Philosophen oder „Knaben liebend mit der Philosophie“ (παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας, Phdr. 249a2) gewählt haben – damit appelliert Platon gleichzeitig auch an die moralische Erziehung der Seelen, wie er sie beispielsweise auch im *Politikos* (289e-290a) thematisiert (siehe dazu auch Anm. 253).²⁷⁶ Dann kehren die Seelen also nach 3000 Jahren heim und müssen sich keiner Buße unterziehen, während das Schiedsgericht die anderen Seelen sehr wohl trifft, welche Straftaten ihre menschlichen Träger auch immer begangen haben. Dort verbleiben die Seelen zwar nicht für immer, wie es mittels des Fegefeuers in der christlichen Tradition gepredigt wird, sondern dürfen sich nach

therefore, here at least, be placed higher than the humdrum craftsman and farmer”; vgl. dazu auch Plat. Phdr. 278d4-6; Phd. 61a; Rep. 403c; 548b.

²⁷³ Ritter 1914, 127f., Anm. 64; weiters wird auch gesagt, dass Nr. 1, 5 und 6, also φιλόσοφος, μαντικός βίος und ποιητικός [sc. βίος] unter dem Einfluss von μανία stehen, deren Wesen hier nicht weiter ausgeführt werden soll. Für eine ausführlichere Interpretation zu dieser abstuften Reihenfolge vgl. dazu auch Rowe 1986, 181.

²⁷⁴ Rowe 1986, 181.

²⁷⁵ Yunis 2011, 144f.: The life of a tyrant is the worst and most destructive of all”; Plat. Rep. 571a-78c.

²⁷⁶ Das Wort παιδεραστής ist hier sehr irreführend, weil es eigentlich etwas mit Pädophilie zu tun hat. Yunis 2011, 145 gibt dazu jedoch folgende Erklärung ab: „Second, the virtuous nature of the erotic pursuits of the philosopher (256a6-b7) is diametrically opposed to the self-serving pursuit of sex undertaken by the conventional erastēs of Lysias’ speech and S.’s first speech. Vgl. dazu auch Ebd. 147; Rowe 1986, 182 (in Bezug auf πλὴν ἢ τοῦ φιλοσοφῆσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας in 249a1f.): „We can attach a clear meaning of ‘without guile’ (sc. ἀδόλως): philosophy means conversation, and the true philosopher’s conversation will be without ulterior motive”.

tausend Jahren ein neues Leben wählen, unter anderem das eines Tieres.²⁷⁷ Interessant ist dabei, wie Platon auf unterschwellige Art und Weise wieder auf die Idee zu sprechen kommt, da die im Folgendem zitierte Passage zuerst vermuten lässt, dass Platon nun der menschlichen Seele eine bestimmte Gestalt vorschreibt, dass sie sie annimmt (Phdr. 249b6-c1):

δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον·

Der Mensch muss begreifen, was gemäß der Idee gesagt wird, und was von vielen Empfindungen ausgehend in eine Einheit durch Vernunft zusammengefasst wurde.²⁷⁸

Es ist der Seele also geboten, nach der Idee und dem mit ihr verbundenem Guten zu streben.

Und wieder findet sich ein Hinweis auf den Dialog *Phaidon*.²⁷⁹ Einer Seele wachsen die Flügel an, wenn ihr menschlicher Träger zu Lebzeiten nach der Weisheit gestrebt hat. Dann nämlich ist sie wieder im Gefolge des Gottes, dem sie schon vormals anvertraut gewesen ist und mit dem sie gemeinsam das Wesen des ewig Seienden erblickt hat. Diesen Prozess nennt man in dieser Wiedervereinigung „Wiedererinnerung“, wie wir sie schon in eben jenem Dialog (Phd. 72e-77a) im Rahmen des zweiten Unsterblichkeitsbeweises der Seele gehabt haben.

Der *Phaidros*-Dialog gibt also in Kürze wieder, was im *Phaidon* eine lange Abhandlung über die Wiedererinnerungslehre darstellt. Diese besteht wiederum darin, dass durch das Aufnehmen mehrerer Objekte durch Wahrnehmung diese in eine Einheit gebracht werden, ähnlich wie es bei Klassifikation der Fall ist. Dazu ist die Seele nur dann imstande, wenn sie diese Dinge – also die ihnen entsprechenden Ideen – früher einmal gesehen hat.²⁸⁰ Das setzt voraus, dass uns Menschen auch gewisse Vermögen innewohnen, die es ermöglichen, beispielsweise ‘Größengleichheit’ am Sinnlichen zu erfassen, wie diese schon im Kapitel 3.3.2 dieser Arbeit (unter dem Begriff des ‘Gleichgroßen’) vorgekommen ist. Mit der Wiedererinnerungslehre erklärt Platon also, wie der Mensch imstande ist, der Wahrheit nahezukommen bzw. sie und

²⁷⁷ Ritter 1914, 128, Anm. 66: „Diese Lehre übernimmt Platon von den Pythagoreern. Man ist aber nicht berechtigt, sie auch im Ernst zuzuschreiben. Wer die platonischen *Mythen* als philosophische Lehrstücke behandelt, wird Platon nie verstehen.

²⁷⁸ Manche Kommentar-Ausleger wie Rowe haben κατ' εἶδος auch mit „universell“ übersetzt: Vgl. dazu Rowe 1986, 67. Das kommt vielleicht auch von daher, dass allgemein unter Kommentatoren oftmals über die Bedeutung von εἶδος heftige Debatten geführt wurden. Rowe selbst sagt beispielsweise an dieser Stelle mit einer gewissen Unsicherheit: „literally [sc. κατ' εἶδος means] ‘(something) which is said in accordance within relation to *eidos*’ – *eidos* in the sense of ‘class’ (cf. on 238a3), perhaps, rather than ‘Form’; or else both”. Vgl. dazu Ebd. 182; Yunis 2011, 146 (zur korrekten Übersetzung von Phdr. 249b6-c1).

²⁷⁹ Rowe 1986, 182: die Idee, welche Gestalten eine menschliche Seele annehmen kann, stammt aus dem Dialog *Phaidon* (81e-82b).

²⁸⁰ Plat. Phdr. 248d1f.; 249b4f.; Yunis 2011, 146: “The fact that all human souls have seen true reality (to some extent) explains the restriction on birth into human form (...). In the *Phaedrus* the theory is neither explained nor justified by argument; rather, it is dramatized in the soul’s prenatal journey upward to glimpse the super-heavenly realm of the Forms”.

andere Gegenstände, beispielsweise den Gegenstand von Gerechtigkeit, wie er in Phdr. 250b1-3 zur Sprache kommt, zu begreifen.²⁸¹

Diese neuerliche Beflügelung der Seele bezeichnet Sokrates bei Platon auch als „Lehre über die vierte Manie“ (λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας, Phdr. 249d4f.), die eben, wie vorhin erwähnt, in der Wiedererinnerung besteht, wenn jemand der irdischen Schönheit ansichtig wird und sich bzw. seine Seele sich an die wahre Schönheit erinnert. In dieser Liebe zum Schönen möchte er aufsteigen, ist dazu jedoch nicht in der Lage. Sokrates verwendet an dieser Stelle ein schönes Vergleichsbild, das zur restlichen Thematik dieses Kapitels über die Dreiteilung der Seelenvermögen in Form eines Wagenlenkers und seiner Pferde sonst eher nicht passt, dafür eine andere Definition und Vorstellung davon abgibt, was einen Philosophen ausmacht:

(...) καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος—ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων τῶ τε ἔχοντι καὶ τῶ κοινωοῦντι αὐτῆς γίγνεται, καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστής καλεῖται.

(...) und wenn sie neu beflügelt wird, macht sie sich eifrig daran, in die Höhe zu fliegen, ist jedoch nicht dazu imstande, schaut wie ein Vogel nach oben, missachtet das unter ihm und hat dadurch den Ruf, sich in einem wahnsinnigen Zustand zu befinden: Dies aber ist die beste aller göttlichen Inspirationen und sie entsteht für denjenigen, der sie hat, aus den besten, und Teilhabe an ihr hat, und weil er eben an dieser Manie teilhat, wird derjenige, der das Schöne liebt, Liebhaber genannt.²⁸²

Natürlich würden nur die wenigsten sich so verhalten, dass sie Konventionen missachten – „ordinary concerns“, wie Rowe sie bezeichnet. Doch geht es hier um Menschen in Verzückung (ἐνθουσιάζων), zu denen Philosophen neben Sehern und Dichter zählen – darin bestehen die anderen Arten von Manie –, die eben nicht als „wahnsinnig“ abzustufen sind, da sie eine andere Art von menschlicher Erfahrung einholen können, als andere es üblicherweise in der Lage sind. Sokrates hat an dieser Stelle also über

the blessings of the madness of love

gesprochen, wobei sie durch den Vergleich mit einem Vogel, der von der Erde nicht loskommt und sich nach dem Himmel sehnt, greifbarer gemacht wird, wie die ganze Thematik um Manie sonst vielleicht nicht fassbar gemacht werden kann.²⁸³

Jeder Mensch, so Platons abschließende Worte, hat das Wesen des Seins vor seiner eigenen Entstehung gesehen, weil er sonst nicht Mensch geworden wäre: Trotzdem ist es nicht jeder

²⁸¹ Rowe 1986, 182f.; Gallop 1975, 113.

²⁸² Plat. Phdr. 249d6-e4; Rowe 1986, 183: ‘for the man who is subject to it and shares in it’ [bzgl. Phdr. 249d6e2]: literally ‘both for the one who has it and for the one who shares in it’. Hackforth takes the second phrase as referring to the beloved (cf. 255d); I take it as explaining the first, in the light of e3 ‘when he partakes in this madness’, womit Rowe aussagt, dass μετέχειν mit κοινωεῖν gleichzusetzen ist.

²⁸³ Rowe 1986, 182f.

Seele gegeben, an der Wiedererinnerung teilhaftig zu werden, weil ihr menschlicher Träger beispielsweise durch irgendwelche irdischen Versuchungen geradezu auf Erden festgehalten wird, sodass die Seele selbst ebenfalls gezwungen ist, auf diese hinabzustürzen und den Verlust ihrer Schwingen hinzunehmen (Phdr. 249e5-250a4).²⁸⁴

S. is concerned just with the philosopher's earthly experience of beauty and eros as the spur to his recollection of the Form of beauty and to his engagement in erotic philosophical pursuits.²⁸⁵

Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass die Seele dann, wenn sie auf Schönheit reagiert, die der eigenen seelischen Veranlagung zugehört: Denn diese Schönheit in der empirischen Welt erinnert die Seele an die der intelligiblen Welt, nach welcher sie bestrebt ist, zurückzukehren.²⁸⁶

²⁸⁴ Rowe 1986, 183; Plat. Rep. 490eff.

²⁸⁵ Phdr. 249c1f. Yunis 2011, 146f.

²⁸⁶ Büttner 2019, 277.

7 Platon, *Symposion*: Einsicht und Leidenschaft²⁸⁷

7.1 Einleitende Worte zur Situation im *Symposion*

The philosopher is not mad. Love, however, the impulse which first causes us to seek union with a partner, and so begin our philosophical development, *is* a kind of madness, as Sokrates now explains.²⁸⁸

Das *Symposion* zählt zu den berühmtesten Dialogen Platons und Werken der Weltliteratur, da die darin vorkommende Beschreibung des Menschen Herkunft und seiner drei Geschlechter selbst denjenigen bekannt ist, die dieses Werk in seinen Einzelheiten sonst nicht kennen. Alle darin vorkommenden Gesprächspartner sind in ihrer Echtheit bezeugt, kommen teilweise auch in anderen platonischen Dialogen vor. Obwohl die Zusammenkunft mit einer Unterredung darüber beginnt, welche Form des Trinkens zu wählen sei, und schlussendlich alle dem Arzt Eryximachos zustimmen, nicht wie am Vortag bis zum Rausch zu trinken, sondern nur des Vergnügens wegen, und der Dialog hauptsächlich vom Gott Eros handelt, welche Gestalt und Eigenschaften dieser hat und ob er vielleicht bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht die ihm zustehende Verehrung genossen hat, schiebt der Komödiendichter Aristophanes schließlich doch seine Rede zur Natur des Menschen ein. Dieser hätte sofort nach der Rede des Pausanias zu sprechen beginnen sollen, wurde aber dann durch einen unaufhaltsamen Schluckauf gehindert, dessen Ursache doch das zu viele Trinken war. Manuwald schreibt hierbei der Konstellation und Reihung seiner Rede nach der des Eryximachos, der für Aristophanes einspringt, eine gewisse Bedeutung zu, indem er nicht nur sagt, dass die Reihenfolge der Redner Pausanias-Eryximachos-Aristophanes eine ganz besonders passende ist, sondern dass auch die Themenreihung Eros und das Verhältnis von Liebhaber und Geliebten, die Vorkommnisse des Eros in den Wissenschaften der Arztkunst, der Gymnastik, dem Landbau, der Musik, der Astronomie und der Seherkunst, und als drittes die ursprüngliche Natur des Menschen und dessen Überleitung zum heutigen Zustand eine Art retardierendes Moment zur Rede des Sokrates schafft, der von den Lehren der Diotima und der wahren Person des Eros als Verlangen nach Unsterblichkeit berichtet. Anders gesagt nimmt Diotima die vorangegangenen Reden, also die des Agathon und des Aristophanes, als Gegenentwürfe ernst, während die viel früheren Reden von Phaidros, Pausanias und Eryximachos eine eigene Dreiergruppe bilden.²⁸⁹ Aristophanes kehrt im

²⁸⁷ „Einsicht und Leidenschaft“ stammt eigentlich aus dem gleichnamigen Buchtitel von Gerhard Krüger, den ich innerhalb dieser Arbeit zu Wort kommen lassen werde.

²⁸⁸ Rowe 1986, 182.

²⁸⁹ Manuwald 2012, 90.

Unterschied zum universalistischen Ansatz des Eryximachos wieder zu Eros als zwischenmenschlichem Phänomen zurück, den es, so der Komödiant selbst, höher zu preisen gilt.²⁹⁰

7.2 Die Rede des Aristophanes (189a1-193e2)

Dass der Komödiant vormals durch einen Schluckauf an seiner Rede gehindert ist, bewirkt ein gewisses Intermezzo – der Schluckauf ist, wie Weber schreibt, ein doppelter, weil nicht nur in Aristophanes' Körper Unordnung wegen Überfüllung (einem „Zuviel an Luft“) herrscht, sondern auch Unordnung in die geplante Gesprächsabfolge bringt, hebt ihn als Redner also besonders hervor bzw. erhöht die Erwartungshaltung der Zuhörer.²⁹¹ Seine Rede beginnt mit einem systematischen Ansatz, der gleichzeitig die Gestalt eines ätiologischen Mythos hat und dem des *Protagoras* ähnelt (Prt. 320c8-322d5). Allerdings fängt Aristophanes nicht mit einer märchenhaften Erzählung des „Es war einmal ...“ an, sondern kommt gleich in Bezug auf die frühere Natur des Menschen zur Sache: Früher habe es nicht nur zwei Geschlechter gegeben, sondern neben den gängigen noch ein drittes, das mannweibliche oder auch androgyne genannt,

νῦν δὲ οὐκ ἔστιν ἄλλ' ἢ ὀνειδείν ὄνομα κείμενον.

Jetzt existiert es nicht mehr außer als Schimpfwort.²⁹²

Dies ist der erste Kontrast zu den heutigen Menschen. Der zweite besteht im Aussehen der Menschen: Kugelrund mit vier Armen und Beinen, zwei voneinander abgewandten Gesichtern wie die Janusgottheit auf ebenso kreisrundem Hals mit nur einer Schädeldecke darüber, weiters vier Ohren und zwei Geschlechtsteilen, vollkommen symmetrisch also. Schon bald endet die Gestaltenbeschreibung der ursprünglichen Menschen, die nicht nur selbst als kugelrund (στρογγύλον) bezeichnet werden, sondern auch deren Fortbewegung (περιφερίης), „gleichsam wie deren Eltern“, von denen Aristophanes nichts Näheres sagt. Es folgt eine Charaktereigenschaft der Kugelmenschen, dass diese nämlich φρονήματα μέγала εἶχον, ein Signal für die Zuhörer, dass der Mythos mit seiner Beschreibung nun mit einer gewissen Systemumwandlung in die Tiefe geht. Dieses Attribut deutet nämlich wie in vielen anderen mythischen Erzählungen auf Hochmut vor dem Fall hin (ὑβρις, Hybris).²⁹³ Aristophanes nennt hierbei Otos und Ephialtes von der *Odyssee*, von denen Homer auch zuerst deren Gestalt erwähnt (Od. 11, 311f.):

²⁹⁰ Eryximachos äußert kurz vor Aristophanes' Einsatz seine Angst ihm gegenüber, seiner gewohnten Persiflage ausgesetzt zu sein. Er aber betont, nichts Spöttisches (καταγέλαστα, 189b) zu äußern, Scherze (γελοῖον) aber zu den Musen zu zählen, von denen es in anderen Dialogen jedoch heißt, dass es in der verblendeten Selbstüberschätzung, insbesondere in der Überschätzung der eigenen Klugheit bestehe (Phil. 48c ff.). Vgl. dazu Krüger 1992, 120f.

²⁹¹ Weber 2012, 78.

²⁹² Plat. Symp. 189c5 bzw. 189d6-e5; vgl. dazu auch Manuwald 2012, 92.

²⁹³ Manuwald zeigt eine bestehende Uneinigkeit zum Wort στρογγύλον auf, ob dieses nämlich in Bezug auf die kugelige Gestalt der früheren Menschen nicht doch zylindrischen heißen muss. Dagegen spricht einerseits, dass Platon eine Bewegung in Radschlägermanier beschreibt (κυβιστῶσι κύκλω, Symp. 190a7), andererseits wohl

έννέωροι γὰρ τοί γε καὶ έννεαπήχεες ἦσαν
εὔρος, ἀτὰρ μήκός γε γενέσθην έννεόργυιοι.

Denn im 9. Jahr waren sie neun Ellen breit,
in Bezug auf die Länge jedoch neun Klaftern.

Dann erst nennt der Dichter die Gefahr, die von den beiden Gottgeborenen ausgeht, nämlich dass diese den Olymp erklimmen und einen Sturz begehen wollten. Diese von Göttern ausgehende Angst ist ein typisches Merkmal für eine Ausrede, warum manche Gottheiten mit Menschen verkuppelt werden oder warum eine Tötung dieser Gestalten legitim ist. Wenn die homerische Geschichte in Wirklichkeit als eine Geschichte von den ursprünglichen (Kugel-) Menschen zu verstehen ist, so zeigt sich eine doppeldeutige Beziehung zu der des Aristophanes und der traditionellen: Einerseits ist das Motiv des Himmelsstürmers, wie bereits erwähnt, von Homer entnommen, andererseits wird es, so Manuwald, gewissermaßen entmythologisiert, indem die auf bestimmte Individuen bezogene Geschichte bei Homer sozusagen als historisches Phänomen der Urzeit der Menschheit gedeutet wird.²⁹⁴ Eine wirkliche Erklärung, wie und warum die Menschen zustande kamen, gibt Aristophanes nicht, genauso wenig, wie er auch nicht erklärt, wie deren Eltern ausgesehen haben: Das einzige, was er über diese sagt, ist, dass ihre Sprösslinge ihnen ähneln (190b5). Wahrscheinlich gibt es allerdings auch nicht mehr über die Vorfahren zu sagen, da das ursprüngliche Menschengeschlecht ja von den Gestirnen abstammen soll, über die Platon insbesondere im *Timaios* schreibt, wo die Kugelform des menschlichen Kopfes als Nachbildung der Himmelskugel dargestellt wird.²⁹⁵ Daher scheint alles darauf hinauszulaufen, den Eros als Heil für die Menschen zu preisen, mit dem er seine Rede begonnen hat, da Aristophanes zu Beginn meinte, dass die Menschheit diesen Gott nicht gebührend ehre. Zeus teilte also die ihm zu gefährlich werdenden Menschen in die Hälfte. Der Mythos erzählt dabei ätiologisch und wahrheitsgemäß das Aussehen des heutigen Nabels (190e2-191a5), runzelig und zusammengezogen, das den Menschen als Mahnmal an ihre ursprüngliche Ungeteiltheit erinnern soll, wahrheitsgemäß auch deshalb, weil der Mythos bei Platon einen mit dem Logos argumentativ gleichrangigen Zugang zur Wahrheit erlaubt.²⁹⁶ Das bedeutet, dass der

auch schon von der kugelrunden Gestalt der Erde gewusst haben muss, wenn er diese im *Phaidon* erwähnt (108e5), drittens, wenn er diese Gestalt für die Erde angenommen hat, wird er sie mit Sicherheit auch für Sonne und Mond, von denen je ein Geschlecht abstammt, angenommen haben. Vgl. dazu Manuwald 2012, 92f., Anm. 11; Anm. 17; Krüger 1992, 125: „diese Vorsicht der Götter ist nur der lächerliche Ausdruck dafür, dass die Götter die Eusebie, nicht den Untergang des Menschen wollen“.

²⁹⁴ Manuwald 2012, 93, Anm. 13.

²⁹⁵ Krüger 1992, 124 Anm. 29; Vgl. dazu auch Plat. Tim. 44d.

²⁹⁶ Krüger 1978, 8 meint hierzu weiter, Platon Mythen, auch wenn sie mit großer Wahrscheinlichkeit von ihm erfunden wurden und „stets von einem ironischen Hauch umwittert“, dass der Mythos bei diesem Philosophen an besonders wichtigen Stellen den Logos ablöst, weil er „offenbar die einzige Form ist, in der der Philosoph das Größte und das Ganze sagen kann.“ Erst durch Krügers Hinweis fällt auf, dass das Symposium fast nur Mythisches enthält, der untersuchende sokratische Dialog fast gänzlich ausbleibt.

Mythos dem Logos um nichts nachsteht und dass er je nach psychagogischer Intention beim Leser sowie nach Auffassungsfähigkeit der Partner im Dialog zum Einsatz kommt. Vor allem bei jungen Menschen scheint der Mythos einen größeren Appellcharakter zu haben – dies oder auch, weil Aristophanes als Komödiendichter von Haus aus einem begehrliehen Seelenteil zugeschrieben wird, könnte der Grund sein, dass Platon ihn ausgewählt hat, um ihn den Mythos vom Kugelmenschen erzählen zu lassen. Sicher ist bei dieser Sache aber, dass Sokrates, auch wenn er andere Personen nennt, die Mythen erzählen, obwohl er selbst lieber beim Logos bleibe, er diese trotzdem für wahr halte, so wie er das beim *Gorgias* in Bezug auf Kallikles tut.²⁹⁷ Die Folge davon ist, dass dem Mythos jene Absicherung durch Begründung fehlt (λόγον διδόναι), die den Logos auszeichnet.²⁹⁸ Jedenfalls erzählt Aristophanes, dass Zeus' Plan doch nicht ganz so aufgeht, wie er sich das vorgestellt hat, nämlich dass sie ihn in doppelter Anzahl verehren und nicht mehr an ihr frevelhaftes Vorhaben denken werden. Stattdessen bemühen sie sich, ihren ursprünglichen Zustand der Verbundenheit wieder zu erreichen, drohen dabei unterzugehen, weil sie scheitern und alle anderen Lebensbedürfnisse vernachlässigen. Zeus bemerkt seine Ungenauigkeit und versetzt die Geschlechtsteile, die bis zu diesem Zeitpunkt noch keine Funktion hatten, von hinten nach vorne, damit ihre Zeugung nicht nutzlos in die Erde abgesondert werde. Dadurch wurden die nach dieser Teilung ersten Menschen befähigt, sich ihrem ursprünglichen Zustand anzunähern und erlangen von Eros Heilung. Inkonsistent ist Aristophanes' Erzählung nur dahingehend, weil von böseartig gesinnten Urmenschen keine Opferverehrung zu erwarten ist. Zeus' Handeln wird auf Mitleid zurückgeführt, genauso wie es auch im Protagoras-Mythos der Fall ist. Mehr als das körperliche Verlangen zueinander wird bei diesem Mythos nicht thematisiert, obwohl sich bei Zeus' Wiedergutmachung die Frage aufdrängt, warum die Fortpflanzung trotz ihrer Geschlechtsdifferenziertheit nicht schon vor ihrer Teilung thematisiert wurde. Wahrscheinlich war diese jedoch erst für die Zweckbestimmung von Zeus' Maßnahme relevant: Bei der Vereinigung könnten die Menschen also, wenn ein Mann auf eine Frau trifft, zeugen, um ihr eigenes Geschlecht fortzupflanzen, wenn zwei Männer zusammenkommen, sollten sie jedenfalls Erfüllung in ihrem Zusammensein finden und wieder voneinander ablassen, um dann wieder ihrer Arbeit nachzugehen. Aristophanes schlussfolgert daraus, was bereits im Kern die Deutung dieses Mythos ist, dass nämlich seit jeher den Menschen der Eros eingepflanzt ist, der sie zu ihrer alten Natur zurückführt, indem er versucht, aus zwei eins zu machen (191c8-d3) – so wie in der *Politeia* von Platon derjenige als gerecht bezeichnet wird, dem es gelingt, die drei Seelenteile durch die Stiftung von Ordnung und wechselseitiger

²⁹⁷ Plat. Grg. 523a.

²⁹⁸ Plat. Soph. 259d-264b.

Freundschaft zur Harmonie zu bringen, sodass „aus vielem einer“ wird (Rep. 443c-e).²⁹⁹ Ähnlich wie es dem historischen Aristophanes bei der Aufführung seiner Komödien wichtig gewesen ist, die Mächtigen zu persiflieren, indem er das Verhängnis ihrer, nämlich der Mächtigen wie aller Menschen, allgemeinen Möglichkeiten aufzudecken, so zielt sein „lächerlicher“ Mythos (189d-191d) darauf ab, die Abhängigkeit des Menschen von der ihn treibenden Macht, die er nicht durchschaut, aufzudecken, indem er das Bestehen eines Rätsels (192b-193a) erklärt. Seine Rede läuft daher auf eine Mahnung zur Religion hinaus (193a-d) und ist deswegen anders geartet als die seiner Vorgänger, weil sie nicht

die Herrschaft der *Technē* über den Eros, sondern wirklich die des Eros über die *Technē* behauptet.³⁰⁰

Somit endet die mythische Erzählung des Menschen und seinem heutigen Aussehen (191d3): Aristophanes fügt dieser seine zweite Hauptrede hinzu, bei der es um das Fortleben der heutigen Menschheit geht. Dabei geht es primär um die sexuelle Orientierung einer jeden Menschenart. Alle vormals bestandenen Kugelmenschen waren vollkommen: Die nun entstandenen Hälften richten sich, je nachdem, ob sie vorher als androgynes, weibliches oder männliches Geschlecht gegolten haben, nach ihrer je ursprünglich geschlechtlichen Hälfte aus. Sie suchen, wie auch Manuwald es hervorhebt, nach ihrer Erkennungsmarke, ihrem σύμβολον, ihrem dazugehörigen Gegenstück (191d3-5). Während nach Platon aus den androgynen Hälften heutzutage die meisten EhebrecherInnen hervorgehen, lobt Aristophanes homosexuelle Menschen ganz besonders, in der Meinung, ihrer Vereinigung gehen Mut und Tapferkeit voraus, weil sie das ihnen am ähnlichsten liebten.³⁰¹ Solch übermäßig lobende Worte findet Aristophanes für Frauen, die sich dem weiblichen Geschlecht zuwenden, nicht. Er geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er sagt, dass diese Männer am besten für Staatsgeschäfte und Politik geeignet wären, oftmals gegen ihren Willen verhehelicht werden, obwohl sie auch im Erwachsenenalter nicht den Frauen zugewandt seien. Ob bei dieser Beziehungskonstellation in Bezug auf Knaben liebende Männer die Funktionsweise und das tatsächliche Wesen des Eros beschrieben wird, wie er wirklich ist, wird in der Literatur diskutiert. Besonders zeigt diese auf, dass die Auffassung männlicher Homosexualität gerade deswegen asymmetrisch sei, weil bei der Suche nach der dazugehörigen Hälfte ein wechselseitiger Eros indirekt nur bei gegebener

²⁹⁹ Manuwald 2012, 96; Weber 2012, 80.

³⁰⁰ Krüger 1992, 120-22.

³⁰¹ Manuwald 2012, 97; Krüger 1992, 126f.: Aristophanes scheint das moralische Problem erotischen Lebens, wenn es denn eines gibt, wie Krüger es behauptet, nicht zu kennen: Sein mythisches Verständnis des Eros gibt dessen Mächtigkeit der Leidenschaft kritiklos zu.

Gleichaltrigkeit vorliegt. Das Problem wird überspielt, indem die Beziehung als gleichsam wechselseitig und der homoerotische Typus folgendermaßen erscheint (Symp. 192b3-5):³⁰²

Πάντως μὲν οὖν ὁ τοιοῦτος παιδεραστὴς τε καὶ φιλεραστὴς γίγνεται, αἰεὶ τὸ συγγενὲς ἀσπαζόμενος.

So wird zusammengefasst ein solcher nun Knabenliebhaber und ein Freund des Liebhabers, indem er sich am Gemeinsamen erfreut.

Aristophanes behauptet an dieser Stelle, dass die Liebenden bei der gegenseitigen Begegnung nicht wüssten, was ihr tiefster und sehnlichster Wunsch wäre. Obwohl seit der Veränderung der Kugelmenschen und der Beschreibung ihres derzeitigen Zustandes, nämlich immer auf der Suche nach einem passenden Gegenstück zu sein, bereits alles gesagt wurde, beinhaltet Aristophanes' Rede einen scheinbar essenziellen Zusatz zur Erklärung vollendeter Liebe. Daher spricht Manuwald auch zurecht von einem „mythischem Gedankenexperiment“, indem er den Gott der Schmiedekunst auftreten lässt, der die Liebenden zusammenschweißen soll, was schlussendlich, wie auch in der vorangegangenen Darlegung ersichtlich sein sollte, das Ziel der (Wieder-)Vereinigung ist.³⁰³ Das ist die neue Gestalt, die die alte Komödie der Liebe, wie sie vor Platons Zeit in der Odyssee des Dichters Homer (Od. VIII 266ff.) erzählt wird, die gleichzeitig von den tieferen menschlichen Leiden erzählen, die kein Arzt, sondern nur Eros heilen kann. Die essenzielle Frage lautet daher, woran die Menschen leiden, wenn sie in der Liebesleidenschaft ihre Seligkeit suchen, so Krüger. Zudem meint dieser, dass, um noch einmal auf das γελοῖον einzugehen, die eifrige Suche nach seinem Gegenüber aus dem Grund lächerlich sei, weil die Menschen nicht sagen und verstehen, was sie in erster Linie zueinander mit „einem derartigen Ernst“ bewegt. Die menschliche Natur ist nach Aristophanes' Auffassung krank.³⁰⁴ Eros ist an dieser Stelle auch nicht nur als heilende Instanz anzusehen, sondern impliziert indirekt auch dieses Suchen und Finden zueinander, wie es hier heißt (193a1f.):

τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα.

Eros' Name kommt vom Begehren und Streben nach dem Ganzen.

Daher war Aristophanes' Spannungsaufbau kurz vor dem mythischen Gedankenexperiment ein wenig überflüssig, wenn er sich die Frage, was die Erwartung und das große Ziel von aufeinandertreffenden Liebenden sei, im nächsten Absatz selbst beantwortet und es als logische Folge der geteilten Kugelmenschen ersichtlich sein müsste.³⁰⁵

³⁰² Manuwald 2012, 97f., Anm. 26.

³⁰³ Manuwald 2012, 97.

³⁰⁴ Krüger 1992, 122f.: „(...) so wie der Mensch faktisch ist, so lächerlich, wie er in seiner Erotik ist, kann er nur sein, weil er von Grund auf unnormale ist.“ Daher muss ihm auch die ursprüngliche Verfassung zugrunde liegen.

³⁰⁵ Mit dem Spannungsaufbau ist vor allem der Satz gemeint, bei dem es um den sehnlichsten Wunsch der menschlichen Seele geht und der folgendermaßen beginnt (192d1f.): ἄλλ' ἄλλο τι βουλομένη ἑκατέρου ἢ ψυχὴ δῆλη ἐστίν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται, ὃ βούλεται, καὶ ἀνίττεται.

Um nicht noch weiteren Schaden anzurichten, so Aristophanes zum Abschluss seiner Rede, mahnt er in eschatologischer Manier dazu, von jetzt an den Göttern immer zu gehorchen, um nicht, wie er das in einem schönen Vergleich ausdrückt, wie ein durchgeschnittener Würfel zu enden, deren Hälften zwei Gastfreunde sich teilten und als Erkennungszeichen weitervererbten (αἱ λίσπαι). Jede Seele solle sich seinem Strebevermögen hingeben und nach „seiner Hälfte“ suchen, wenngleich das Zusammentreffen mit dieser streng genommen nur in der ersten Generation der geteilten Wesen geschehen, in der Gegenwart jedoch nur als Idealvorstellung existieren kann.³⁰⁶ Wenn die Darstellung durch sprachliche Bilder auf Aristophanes' Menschenbild beschränkt auf die Beschreibung der Seele nach Platon umgedeutet werden soll, so besteht sie nur aus dem einen Vermögen, dem Strebevermögen, während der vernunftbegabte Anteil (λόγος) sowie der muthafte (θυμοειδής) wegfallen. Dies sei nur um der Erinnerung willen, dass frühere Kapitel von der dreigeteilten Seele als Analogie zum gesamten Menschen gehandelt haben, erwähnt, um hierbei noch einmal vor Augen zu führen, dass in diesem Dialog der Mensch auf nur ein Vermögen beschränkt wird, dem Strebevermögen (zueinander). Mit dieser Konzeption, auf den geliebten Knaben zu treffen, wie in 193a1-b6 geschildert, wird für den Menschen ein Ziel bestimmt, das potenziell erreichbar und über das hinaus kein weiteres angegeben ist, das ein noch höheres Ziel wäre.³⁰⁷ Auch fehlt in der Rede des Aristophanes der Gedanke eines selbstbezüglichen, reflexiven Strebens, wie dieses im *Alcibiades maior* oder auch in der *Politeia* thematisiert wird: Der Akzent liegt bei Aristophanes nicht darauf, sich mithilfe eines anderen „Selbst“ zu finden, sondern, dass auf Basis physischer Vereinigung etwas Ganzes aus zwei Teilen gebildet wird.³⁰⁸ Trotz komischer Einkleidung steckt in der Aristophanes-Rede ein tieferer Sinngehalt, der darin besteht, ein wenig an unsterbliches Leben heranzukommen, welches sinnliche Erotik und Sexualität zwar als Ausgangspunkt, letztlich aber nicht als Ziel hat.³⁰⁹

Trotzdem hat seine Rede auch die Funktion einer ernsthaft konkurrierenden Position gegenüber der Rede der Diotima, über die Sokrates im Anschluss spricht: Beide bedienen sich zwar

³⁰⁶ Manuwald 2012, 99, Anm. 31; Dies scheint auch das moralisch Paradoxe wie Komische am Eros zu sein, dass die geschlechtliche Vereinigung und Fortpflanzung scheinbar eine Nebenwirkung ist. Krüger erklärt es damit, dass das Rätsel des erotischen Pathos ein religiöses Problem darstellt: „wir leiden an den Folgen eines tragischen Urfrevels der Menschen gegen die Götter“. Vgl. dazu Ebd. 1992, 128f.

³⁰⁷ Was hierbei von manchen Wissenschaftlern kritisiert wird, ist die Aristophanes' Einseitigkeit in Bezug auf homöoerotische Beziehungen, da die Erwähnung den Knabenliebhabers zweimal vorkommt sowie auch die Hinweise auf Pausanias' und Agathons Beziehung nach seiner Rede einleuchtet. „Man braucht hierbei, so Krüger, nicht an die *Wolken* des geschichtlichen Aristophanes zu denken, um hier die Kritik herauszuhören“. Doch eine Kritik welcher Art? Gibt es nach Aristophanes' Auffassung etwa doch einen moralisch guten wie schlechten Eros? Vgl. dazu Ebd. 127.

³⁰⁸ Manuwald 2012, 100, Anm. 35.

³⁰⁹ Manuwald 2012, 101.

eines ätiologischen Mythos, Aristophanes für die Erklärung der Natur der Menschen, Diotima für diejenige des Wesens des Eros. Letztere beschreibt allerdings als Ziel den Erkenntnisweg des sinnlich Schönen zum absolut Schönen, das sie als „wahrhafte Knabenliebe“ (τὸ ὁρθῶς παιδεραστεῖν in 211b5) bezeichnet. Demgegenüber führt der aristophanische Weg nicht zu solchem Erkenntnis. Trotz Meinungsverschiedenheit, die Diotima in ihrer Rede anklingen lässt,³¹⁰ bestätigt auch sie, dass diese Unsterblichkeit, der absolute Schönheit zugesprochen wird, nur in der Zeugung erlangt werden kann (206b6ff.). Doch selbst wenn Aristophanes die Fortpflanzung zweier Menschen nicht im Zusammenhang mit Unsterblichkeit und Gutheit erwähnt, würde er doch mit Sicherheit unterschreiben, dass er das, was Diotima zur „Zeugung im Schönen“ (τόκος ἐν καλῷ, 206b5-207) gesagt hat, mit dem Ausdruck seiner Rede gemeint hat (206e-207a3).³¹¹

ὅτι ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἢ γέννησις. ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ [...], εἴπερ τοῦ ἀγαθὸν ἑαυτῷ εἶναι ἀεὶ <ὁ> ἔρωσ ἐστίν. ἀναγκαῖον δὲ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι.

Dass die Fortpflanzung ewigwährend und unsterblich ist wie mit einem Sterblichen. Nach der Unsterblichkeit muss man nach dem Guten streben, [...] wenn der Eros bedeutet, dass das Gute einem selbst immer gehört. Notwendigerweise geht aus dieser Rede der Eros also auch von der Unsterblichkeit aus.

Obwohl Aristophanes' Rede innerhalb des *Symposiums* allerdings nicht widerlegt wird, beruht Diotimas Vorstellung nicht auf Rückkehr und Zurückgewinnung der alten Natur, sondern eine für sie überlegene Konzeption wird dagegengesetzt. Diese Konzeption beinhaltet einen stufenhaften Fortschritt (während der Fortschritt bei dem Komödianten darin besteht, sich mit den Göttern anzufreunden, da Eros den Menschen durch die „Päderastie“ heile und eine Rückkehr zur alten Natur die Entthronung des Eros bedeutete³¹²), da sie zwar die wahrhaftige Knabenliebe hochhält, letztendlich aber denjenigen für glücklich preist, der seine Aufmerksamkeit nicht mehr der Fortpflanzung widmet, um für die Nachwelt unsterblich zu sein, sondern der sich um einerseits seelische Schönheit kümmert, also nicht mehr der körperlichen Schönheit zugetan ist (210b-d), andererseits sich um Schönheit als Wissenschaft selbst kümmert (211c-d), was sich als Erkenntnisweg erweist, der auch im *Alcibiades maior* Erwähnung findet, wenn

³¹⁰ Für die direkte Anspielung auf Aristophanes' Rede zeugt folgender Ausschnitt aus Plat. Symp. 205d10-206a1: Καὶ λέγεται μὲν γέ τις, ἔφη, λόγος, ὃ οἱ ἅ τὸ ἡμῖν ἑαυτῶν ζητῶσιν, οὗτοι ἐρῶσιν· ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔτε ἡμίσεός φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔτε ὅλου, ἐὰν μὴ τυγχάνῃ γέ που, ὃ ἑταῖρε, ἀγαθὸν ὄν, (...).

³¹¹ Krüger 1992, 164: Hierbei meint Krüger, dass mit Diotimas Erwähnung der körperlichen wie seelischen Zeugung (206b) das „bloße Genießen und der ganze Unfug mit der Päderastie von der Hand gewiesen“ wird, wobei der Begriff „Päderastie“ (παιδεραστεῖν, 211b5) in antiker Zeit nicht diese Art von negativer Konnotation erfahren hat wie heutzutage, sondern in griechischen Gesellschaften in unterschiedlicher Weise die Regel war (Büttner 2019, 277). An anderer Stelle meint Krüger (127), Aristophanes bejahe nicht das 'Recht' der Päderastie, sondern die Stärke „und die rätselhafte Komik der Leidenschaft“.

³¹² Die Verehrung des Eros gehöre somit in den Bereich der Mysterienreligion, die eben auch die Rede des Aristophanes, so Krüger, erkennen lässt, weil sie auf Ausdrücke der Mysterien anspielt ('alte Natur', 'höchste Hoffnungen'): Vgl. dazu Ebd. 1992, 129, Anm. 10.

Sokrates Alkibiades dazu auffordert, sich um die Schönheit seiner Seele zu kümmern, über den Diotima jedoch schlussendlich sagt, dass er nur selten, wenn überhaupt von einem Menschen, erreicht werden kann (212a6).

Es lässt sich somit zusammenfassen, dass die Rede des Aristophanes für einen nach einem erfüllten Leben Suchenden zunächst einen überzeugenden Gegenentwurf bietet, den Platon, so Manuwald, durch die ätiologische Ableitung im Mythos (nämlich Ableitung des Menschen von seiner ursprünglichen Herkunft) und die Positionierung der Rede vor denen des Agathon und des Sokrates entsprechend würdigt. Umso effektiver kann allerdings danach die zuletzt vorge-tragene Lehre der Diotima wirken, wenn der Mangel dieser Konzeption offengelegt wird,

wobei beim Leser die komödiantischen Elemente der Rede des Aristophanes im Nachhinein den Eindruck von deren geringerer Bedeutsamkeit noch verstärken mö-gen.³¹³

Der Komödiant zeigt mit seiner komischen Weisheit somit, dass die menschliche Selbstständigkeit nicht weiß, was sie umtreibt, anders als der engstirnige Sophist. Trotzdem liegt seine Schwäche darin, dass er die Bedeutung des Guten wie absolut Schönen nicht kennt – darin besteht auch die Kritik des Sokrates an ihm. Seine Einsicht besteht zumindest darin, dass die Emanzipation von der Religion ein moralisches Problem darstelle. Indem er aber unfähig ist, Diotimas Lebensphilosophie nach dem Schönen und Guten zu verwirklichen, vermag er die Bedeutung des Eros, den er letztlich der Seele zuschreibt, nur in der Verhaftung an leiblich-äußerliche Erscheinungen des Menschen in Form dieses ätiologischen Mythos darzulegen. Aristophanes' Komödie verliert durch seine eigene Reflexion der Hybris das triumphierend-Schadenfrohe des γελοῖον, bei dem sonst immer nur die „anderen“ betroffen werden, nicht er als Lachender selbst: Aus diesem Grund hat die Komödie des Aristophanes die paradoxe Eigenschaft, tragisch zu sein.³¹⁴

7.3 Abschließende Worte zur Gesamtkonzeption des Symposions

Grob gesprochen schimmerte in allen Dialogen die Behandlung des derzeitigen Zustands des Menschen von Unvollkommenheit durch, die der Fürsorge bedarf. Schon zu Beginn des *Symposions* einigen sich die Gesprächsteilnehmer darauf, bei der derzeitigen Zusammenkunft nicht übermäßig zu trinken, da die Überfüllung (πλησμονή, in Plat. Symp. 185c7) einen unvollkommenen Zustand im Körper auslöst, nämlich ein Zuviel an Feuchtigkeit. Bei der Fortsetzung der Zecherei würde man laut Eryximachos einen ohnehin überfeuchten Körper mit zusätzlicher Flüssigkeit anfüllen. So wie der Arzt eingangs in seiner Rede die Rolle der πλήρωσις und der

³¹³ Manuwald 2012, 103.

³¹⁴ Krüger 1992, 129f.

κένωσις in der Heilkunst aufgreift, um Aristophanes auf ironische Weise zu begegnen, er möge von ihm versehentlich Übergangenes wieder auffüllen (ἀναπληρῶσαι, in Symp. 188e3), so widerspiegelt die Herstellung von Harmonie und Eintracht der elementaren Stoffe im Körper die Kernthematik dieses ganzen Dialogs, nämlich den Zustand von Vollkommenheit in der menschlichen Seele.³¹⁵ Selbst Eryximachos' Unterscheidung zwischen dem himmlischen und dem allgemeinen Eros weist in seinen Anfängen, die Aristophanes dann in der Weiterführung seiner Rede vom wegen seiner Halbierung unvollkommenen Menschen auf den allgemeinen Zustand hin: Der ἔρως des Gesamtorganismus wird in Mitleidenschaft gezogen und macht den Menschen krank, wenn er nur das für ihn Schlechte begehrt. Dies muss also der Grund für seine lange Vorrede sein, um nicht nur Aristophanes darauf hinzuweisen, dass sein Schluckauf auf dramaturgischer Ebene die Ordnung der Gesprächsabfolge störe, sondern um auf den Zustand des Menschen in seiner Ordnungslosigkeit, des „Mehrhabenwollens“, wie es dem allgemeinen Eros entspricht, aufmerksam zu machen. Eryximachos' ἔρως-Lehre in Bezug auf die ärztliche Heilkunst und die körperliche Gesundheit gibt nämlich ein Modell an die Hand, welches erlaubt, so Weber, Platons Aussagen in der Sokrates-Diotima-Rede die Philosophie als seelische Fürsorgekunst und die Tugend als Zustand der seelischen Gesundheit besser zu verstehen.³¹⁶ Diese Fürsorgekunst wurde ja bereits im Dialog *Acibiades maior* ausführlich behandelt – Alkibiades soll sich laut Sokrates um seine unvollkommene Seele kümmern, um als gerechter Politiker auftreten zu können. Diesen Einsatz von Gerechtigkeit behandelt Platon, wie weiter oben erwähnt, in der *Politeia*, wieder in Bezug auf die Fürsorge um die Seele. Das Ziel hierbei, dass „aus vielem einer“ wird, misslingt, wenn die Seelenteile des Staatsmannes im Zwist und Aufruhr gegeneinander sind, so dass sie sich in Unordnung zueinander befinden (Rep. 444b). Analog dazu gilt für einen gerechten Staat, dass die an sich befeindeten Stände durch das Wissen des Philosophenkönigs zur Eintracht und Harmonie geführt werden. Wie der Eros im Körper des Menschen bedarf auch der in der Seele der Fürsorge durch einen wissenden Fachmann (ἄγαθὸς δημιουργός in Symp. 186d4), wie auch die einzelnen Teile der seelischen Physis des Menschen sich feindlich gegenüberstehen und wiederholend gesagt eben durch das Wissen eines tüchtigen Fachmanns zur Eintracht geführt werden müssen. Diese Einsicht wird, um noch einen letzten Dialog zu nennen, durch Platons Bild vom Seelenwagen formuliert, in dem sich das weiße, besonnene und das schwarze, zügellose Ross widerstrebend gegenüberstehen (Phdr. 246a-248b; 253c-254e). Als eine solche seelische ἔρως-Expertin wird Diotima durch Sokrates eingeführt (Symp. 201d), die der junge Sokrates als Nicht-Wissender und Hilfesuchender in

³¹⁵ Weber 2012, 78; Hipp., *De flatibus* 1: Das Mittel des Leerens heilt vom Überfülltsein und umgekehrt.

³¹⁶ Weber 2012, 78-80.

Fragen der gelingenden Lebensführung aufsucht, die eben in der Fürsorge für den seelischen ἔργος besteht. Die Gesamtthematik des *Symposiums* wie von weitestgehend allen (hier behandelten) Dialogen Platons handelt in der Kurzbeschreibung davon, wie Weber es sagt:

Gerechtigkeit ist für Platon die ins Seelische gewendete Gesundheit; Philosophie die ins Seelische gewendete ärztliche Heilkunst (*Rep.* IV 444c-d).³¹⁷

Diese Liebe zur Weisheit ist das Gegenstück zur körperlichen Sehnsucht, wie sie im Zusammenhang mit dem Dialog *Philebos* hier schon Erwähnung gefunden hat: Dabei erweist sich die seelische Lust, die im Auffüllen von Wissen, den ihr verwandten Stoffen (dem Intelligiblen, Unveränderlichen und Ewigen; *Phd.* 72e-80b), besteht, als höher und wertvoller als ihr Gegenstück. So wie der Körper demnach aufgrund seiner Natur von Speise und Trank fortwährend entleert wird (diesbezüglich wurde auch kurz erwähnt, dass der zuletzt genannte Dialog, insbesondere aber die *Politeia* (*Rep.* 589b2) zwischen notwendigen und nicht-notwendigen Lüsten unterscheidet) und dadurch ein Bedürfnis nach Auffüllung durch Nahrung erzeugt, so entleert sich die menschliche Seele aufgrund ihrer Natur als Mittelwesen zwischen Menschlichem und Göttlichem fortlaufend des Wissens

und produziert so ein anhaltendes Bedürfnis nach ihm, die Liebe zur Weisheit (φιλοσοφία) (bes. 204b-c).³¹⁸

Demnach untersteht der Mensch denselben Gesetzmäßigkeiten, die auch im Makrokosmos, wie im Zusammenhang mit den Kreisbewegungen der Sterne oder der Jahreszeiten (Gesundheit und Krankheit für die Lebewesen), herrschen, über den der Eros jeweils in gedoppelter Form vorsteht, doppelt deswegen, weil er einmal körperlichen Bedürfnisse und einmal die seelischen des Menschen anleitet.³¹⁹ Während der Arzt Eryximachos die Leistungen aller von ihm aufgezählten Wissenschaften wie der Musik, der Astronomie, der Seher- wie der Kochkunst auf die körperliche Fürsorge des Eros beschränkt, geht es Diotima in ihrer *scala amoris* (210c-d) um die Fürsorge für den ἔργος in der menschlichen Seele (die so genannte „seelische ἔργος-Lehre“).³²⁰ Diese erzieherische Leistung der Wissenschaften und Künste im Hinblick auf die Seele, überhaupt der gesamte Anspruch eines Erziehers für die Seele, wird von Platon zum einen in der *Politeia* (z.B. *Rep.* 500c) dargelegt, ist zum anderen aber auch die Kernaussage des *Symposiums*.

³¹⁷ Weber 2012, 80.

³¹⁸ Weber 2012, 81; S. 86.

³¹⁹ Mit „doppeltem Eros“ sind immer dessen zwei Vorkommnisse gemeint, einmal als himmlischer, der auf das Gute bestrebt ist, und einmal als allgemeiner, der das für den Menschen Schlechte anstrebt. Diese zwei Erosen kommen laut Eryximachos auch in den anderen Wissenschaften wie der Musik vor. Vgl. dazu Weber 2012, 82f.

³²⁰ Weber 2012, 86.

8 Conclusio

In der vorliegenden Arbeit wurde die Frage „Was ist der Mensch? Zur Darstellung des Menschen bei Platon an ausgewählten Textstellen seiner Dialoge“ behandelt. Als Aufhänger für diese diente eine Lehrveranstaltung mit dem Titel „Philosophische Anthropologie“, bei der zwar kurzzeitig über Platons Sicht zum Menschen gesprochen wurde, diese aber dennoch hauptsächlich von der philosophischen Anthropologie in der Neuzeit handelte. Um zu veranschaulichen, wie die Philosophische Anthropologie überhaupt als Institution zustande gekommen ist, war es mir ein Anliegen, den geschichtlichen Verlauf so knapp wie möglich wiederzugeben. Hierüber gab es doch einige nicht unwesentliche geschichtlichen Umbrüche bis zur endgültigen Entstehung dieser Institution, da es immer wieder Auseinandersetzungen darüber gab, ob die Natürlichkeit des Menschen bei dessen Beschreibung im Vordergrund zu stehen hat oder geschichtliche Prozesse. Letzten Endes beschränkte ich mich auf Max Scheler, einem der wichtigsten Vertreter neuzeitlicher Anthropologen, und dessen Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos*: In dieser präsentiert er den Menschen anhand eines Stufenmodells (*scala naturae*) und erklärt dabei, nach welchen Kriterien sich die Hierarchisierung Pflanze-Tier-Mensch ergibt. Diese Kriterien sind bei Scheler der Gefühlsdrang, der Instinkt, das assoziative Gedächtnis, und als letztes die praktische Intelligenz, die zwar mit Aristoteles' oder Platons Nennung einer dreigeteilten Seele vergleichbar zu sein scheint, mit der Scheler aber doch nur eine Art „Prinzip des Geistes“ gemeint hat. Wider Erwarten hebt Scheler also nicht die Vernunft hervor, um den Menschen vom Tier zu unterscheiden, sondern jenes Geistprinzip, das er, vom Philosophen Descartes übernommen, nicht näher erklärt, als es mit der „Fähigkeit zur Reflexion“ zu beschreiben.

Dies führt zur Beantwortung der ersten Teilfrage der vorliegenden Arbeit, inwiefern sich moderne Anthropologen auf antike Anthropologie, im Speziellen auf die von Platon und Aristoteles, bezogen haben: Obwohl im konkreten Fall Max Scheler sein Stufenmodell von Aristoteles übernommen hat, nähert er sich in dieser der platonischen Weltanschauung, die Vernunft als das oberste menschliche Gut zu halten, bringt sie jedoch nicht wie Platon mit der Seele in Verbindung. Daher war als zweiter Punkt für den angestrebten Vergleich zwischen moderner philosophischer Anthropologie und platonischer Philosophie über das eigentlich Menschliche die Überprüfung von Bedeutung, wie Platon dem Menschen die Vernunft in rationaler Argumentation und in seinen Bildern zugesteht und ob diese Vorgangsweise mit der von modernen Anthropologen vergleichbar ist. Hierfür wurden einige wenige Textstellen ausgewählter platonischer Dialoge herangezogen, um einen Überblick über die platonische Sichtweise zum Menschen zu verschaffen. Diese waren: der *Alcibiades maior*, der Dialog *Phaidon*, die *Politeia*,

Phaidros und das *Symposion*. Die ersten beiden betrachteten Dialoge befassen sich vorwiegend auf argumentierende Weise mit der Anthropologie. Sokrates unterscheidet im Dialog *Alcibiades maior* zunächst zwischen Körperlichem und zum Körper Dazugehörigem, bevor er auf die Seele als das eigentlich Menschliche eingeht. Diese Erwähnung ist insofern nicht unwesentlich, – schon gar nicht für diese Arbeit – da Sokrates mit der Erwähnung der Seele die Personalität des Menschen begründet, über die sich wichtige Vertreter des Mittelalters den Kopf zerbrachen, indem sie beispielsweise das Konzept des Leib-Seele-Dualismus hervorbrachten, eine klare Assimilation an Platons Seelentheorie.

Im Dialog *Phaidon* befasst sich Platon mit der Beschaffenheit der Seele, ihrer Unsterblichkeit. Dieses Merkmal hat zwar wenig mit der Forschungsfrage „Was ist der Mensch? (...)“ bei Platon zu tun, der Hintergedanke zur Bearbeitung dieses Themas hat mich aber dazu bewogen, dass, wenn Platon die Seele als das spezifisch Menschliche beschreibt, die Frage zum Verhältnis von Körper und Seele bei Platon nicht außer Acht gelassen werden darf. Der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele geht die Definition der οὐσία voraus, mithilfe derer Platon das allgemeine Entstehen von Dingen zu beschreiben versucht. Letztendlich gilt für Sokrates bei Platon der νοῦς als das Prinzip allen Ursprungs. Nach einer längeren Passage kehrt Platon zum Kern des *Phaidon*-Dialogs, dass nämlich der Mensch aus seiner Seele heraus oder aufgrund von ihr handelt, demnach die Seele selbst ist und der Körper nur als Mittel zum Zweck benutzt wird. Sie ist, wie bereits erwähnt, unsterblich – und das erklärt Platon zunächst anhand von drei Beweisen, (1) Der Zyklus von Leben und Tod (70c-72e), (2) Lernen als Wiedererinnerung (= Wiederaufnahme des pränatalen Gewussten; 72e-77a), (3) Die Affinität der Seele zum Ewigen (= Aussichten nach dem Tod; 77b-84b). Höchstens beim ersten Unsterblichkeitsbeweis findet sich bei Platon zwar kein sprachliches Bild, aber doch ein bildlicher Vergleich: Beim Wegfall des Aufwachens als Pendant zum Schlafen würde wie im Mythos von Endymion ewiger Schlaf herrschen.

Vom Dialog *Politeia*, der insgesamt aus zehn Büchern besteht und in erster Linie vom Begriff der Gerechtigkeit und deren Verwirklichung in Platons idealem Staat handelt, wurde in dieser Arbeit nur die Stelle über die Dreiteilungslehre der Seele behandelt. Bei dieser Ausführung der dreigeteilten Seele des Menschen nach Platons Vorstellung wird eine Analogie von Seele und Staat geschildert mit dem Hinweis darauf, wie ein moralisch gutes Leben gelingen kann. Als krönenden Abschluss, wie Gerechtigkeit in gemeinsamer Existenz praktiziert werden kann, zeichnet Platon den Menschen als Mischwesen, bestehend aus einer Chimära, einem Löwen und dem Menschen selbst, von denen zwar alle drei erkenntnisfähig sind und das Potential von gerechter Lebensführung besitzen, jedoch nur in ungleichem Maße.

Wie Platon in der *Politeia* die Konstruktion einer dreigeteilten Seele mit dem Menschen als Mischwesen vergleicht, so tut er es im Dialog *Phaidros* im Mythos einer wagenlenkenden Seele mit einem guten und einem schlechten Pferd. Diese versinnbildlichen klarerweise die Charakterzüge von θυμός und ἐπιθυμητικόν im Verhältnis zum λογιστικόν. Weiters enthält dieser Dialog die Beschreibung der Seelenwanderungslehre, die sich ins Mythische steigert.

Auch das *Symposion* liefert eine mythische Erzählung des Menschen und seinem heutigen Aussehen: Dieser zuletzt ausgewählte Dialog erzählt in Form des Mythos vom Kugelmenschen von der ursprünglichen Herkunft und der Zusammensetzung des Menschen. Er übertrifft alle vorangegangenen zwar nicht an sprachlichen Bildern, wohl aber an mythischen Erzählungen und vereint die Kernaussage dieses einen Dialogs und aller anderen Textstellen zur platonischen Anthropologie, die Zusammensetzung des Menschen von Körper und Seele und ihres Zustandes der Vollkommenheit.

Somit hat sich bei dieser Arbeit als Ergebnis herausgestellt, dass, während moderne Anthropologen des 20. und 21. Jahrhunderts den Menschen durch seine Vernunftbegabung scharf vom Tier trennen, Platon seine Menschenbilder immer wieder mit Tieren in Verbindung brachte. Allein im neunten Buch der *Politeia* wird die menschliche Seele, die neben der Vernunftbegabung den Menschen ausmachen, zu zwei Dritteln mit Tieren verglichen.³²¹ Auch im *Phaidros* werden Tiere zur Beschreibung der menschlichen Seele verwendet, wobei in all diesen Bildern immer der Mensch als Teil der Seele bei Platon die Leitung übernommen hat, sei es als Hirte, als Mensch oder als Wagenlenker.³²² Daraus folgt, dass bei Platon „bildlich gesprochen“ keine radikale Kluft zwischen Mensch und Tier vorhanden ist, sondern dass die Grenzlinie von diesen innerhalb der menschlichen Natur liegt. Die Natur der Seele wird dabei in Verbindung mit der Körperlichkeit

durch das groß angelegte Bild vom Seelenwagen

beschrieben.³²³ Woher Platon die tierischen Bilder vom Menschen genommen hat, geht aus der Antwort hervor, dass schon Homer, den Platon inhaltlich gut gekannt haben muss, Tiere mit menschlichen Zügen versah, wie die Pferde des Achill. Bei diesem Bild des Seelenwagens hat sich gezeigt, dass die Ambivalenz von Seele schlechthin bei modernen Anthropologen überhaupt nicht zur Sprache kommt: Wenn von Seele die Rede ist, dann nur im Zusammenhang mit

³²¹ Büttner 2019, 273f.

³²² Büttner 2019, 277.

³²³ Büttner 2019, 275.

dem Menschen, während Platon im *Phaidros* eine Mangelhaftigkeit in der menschlichen Seele aufzeigt, im Hinblick auf die göttliche nur Vollkommenheit.³²⁴

³²⁴ Krüger 1978, 15f.: „dieses Ganze, Seele und Körper verkoppelt, ward Lebewesen genannt und bekam das Beiwort sterblich;“

9 Abstract (Deutsch)

Die vorliegende Arbeit handelte von Platons Vorstellungen vom Menschen, seiner Seelenlehre, seinen Menschenbildern und deren Einfluss auf die Bilder der modernen Anthropologie des 20. und 21. Jahrhunderts. Im Vordergrund ist bei moderner Anthropologie der Mensch als vernunftbegabtes Wesen (Stichwort „Prinzip des Geistes“) in Abgrenzung zum Tier gestanden. Platons Menschenbilder wiederum, die zweifellos einen großen Einfluss auf die spätere Philosophie und deren Bildsprache haben, wird, wie die Analyse der ausgewählten Dialoge gezeigt hat, immer wieder in Beziehung zu Tieren gebracht. Damit wurde die erste Teilfrage dieser Arbeit, inwiefern sich moderne Anthropologen auf antike Anthropologie bezogen haben, beantwortet. Im zweiten Teil wurde der Fokus auf die platonische Anthropologie gelegt: Hierbei kristallisierte sich zunächst die Unterscheidung zwischen Körper und zum Körper Dazugehörigem heraus, bevor sich Platon in weiterer Folge mit der Seele als dem markanten Merkmal von menschlicher Persönlichkeit befasste. Diese ist laut ihm dreigeteilt in θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν und λογιστικόν, wobei Letzteres, auch mit dem νοῦς umschrieben, wie er in der Dreiteilungslehre der Seele gedacht ist, als einzige Instanz darüber bestimmen kann, in welchem Ausmaß Tugend und Laster (durch Schmerz und Lust) zutage treten. Diese Konstruktion einer dreigeteilten Seele vergleicht Platon also, wie gezeigt wurde, in unterschiedlichen Bildvergleichen mit Mensch und Tier – letztlich auch als Mischwesen, um aufzuzeigen, dass harmonisches Miteinander zwischen den einzelnen Seelenteilen nicht immer einfach ist.

10 Abstract (English)

This thesis deals with Plato's ideas about man, his theory of the soul, his images of man and their influence on the images of modern anthropology of the 20th and 21st centuries. Modern anthropology has focussed on the human being as a rational being (keyword 'principle of the spirit') in contrast to the animal. Plato's images of man, on the other hand, which undoubtedly have a great influence on later philosophy and its imagery, are repeatedly related to animals, as the analysis of the selected dialogues has shown. This answered the first sub-question of this thesis, to what extent modern anthropologists have referred to ancient anthropology. In the second part, the focus was placed on Platonic anthropology: Here, the distinction between the body and what belongs to the body first crystallised, before Plato subsequently dealt with the soul as the distinctive feature of human personality. According to him, this is divided into three parts: θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν and λογιστικόν, whereby the latter, also described as νοῦς, as it is conceived in the doctrine of tripartition of the soul, is the only instance that can determine the extent to which virtue and vice (through pain and pleasure) come to light. Plato thus compares this concept of a tripartite soul, as has been shown, in different images with humans and animals - ultimately also as hybrid beings in order to show that harmonious coexistence between the individual parts of the soul is not always easy.

11 Bibliographie

11.1 Primärliteratur (inkl. Kommentaren)

- Aristoteles, *Metaphysik*, in: Jaeger, W. (1957): *Aristotelis Metaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. Oxford.
- Cross, R. C. & Woosley, A. D. (1964): *Plato's republic: a philosophical commentary*, London.
- Denyer, N. (Hrsg.) (2001): *Plato: Alcibiades*, Cambridge.
- Dirlmeier, F. (1959): *Phaidon: Griechisch und deutsch*, Berlin / Boston.
- Homer, *Odyssee*, in: Thiel, H. (2020): *Homeri Odyssee, Iterum recognovit H. van Thiel*, Zürich / New York.
- Olympiodor in: Westerink, L. G. (1956): *Olympiodorus, Commentary on the first Alcibiades of Plato*, Amsterdam.
- Platon, *Politeia*, in: Burnet, I. (1902): *Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, Oxford.
- Platon, *Phaidon*, in: Duke, E. A. (1995): *Platonis Opera. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke et al.*, Oxford.
- Platon, *Phaidros*, in: Burnet, I. (1901): *Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, Oxford.
- Platon, *Phaidros*, in: Rowe, C. J. (1986): *Plato: Phaedrus (with translation and commentary)*, England.
- Platon, *Phaidros*, in: Ritter, C. (1914): „Platons Dialog PHAIDROS. Übersetzt, erläutert und mit ausführlichem Register versehen von Constantin Ritter“ (Hrsg.), in: Der Philosophischen Bibliothek, Bd. 152 Leipzig.
- Platon, *Phaidros*, in: Yunis, H. (2011): *Plato: Phaedrus (with translation and commentary)*, Cambridge.
- Platon, *Symposion*, in: Hug, A. (1884): *Platons Symposion mit Anmerkungen*, Leipzig.
- Platon, *Symposion*, in: Rufener, R. (2002): *PLATON, Symposion (griechisch/deutsch)*, Übers. von Rudolf Rufener, mit einer Einf., Erl. und Literaturhinw. von Thomas A. Szlezák, Düsseldorf / Zürich.

11.2 Sekundärliteratur

- Bell, Jeremy (2015): „Taming Horses and Desires: Plato's Politics of Care“, in: Bell, J.; Naas, M. (Hrsg.) *Plato's animals: gadflies, horses, swans, and other philosophical beasts*, Indiana, pp. 115-131.

- Borsche, T. (1996): „Die Notwendigkeit der Ideen: Politeia“, in: Kobusch, T. & Mojsisch, B. (Hrsg.), *Platon – Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt, S. 96-115.
- Büttner, S. (2019): „Die Pferde des Seelenwagens und der stoische Hund“, in: Herrmann, B. (Hrsg.), *Anthropologie und Ästhetik*, Paderborn, S. 273-292.
- Ebert, Th. (1994): *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaidon*, Mainz – Stuttgart.
- Flasch, K. (2013): *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustinus zu Machiavelli*. Stuttgart.
- Frede, D. (1999): *Platons „Phaidon“: Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Darmstadt.
- Gallop, D. (1975): *Plato – Phaedo*, Clarendon Plato Series, Woods, M. J. (Hrsg.), Oxford.
- Gehlen, A. (2016): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, in: Rehberg, K. S. (Hrsg.), *Klostermann Rote Reihe* (89), Frankfurt am Main.
- Hagel, S. (2001): „Homeric psychology: sheer formula or an image of the human mind?“, in: Pasi Apostolopoulou, M. (Hrsg.), *Πρακτικά του θ' συνεδρίου για την Οδύσσεια*, Ithaka, 181–190.
- Höffe, O. (2011): „Einführung in Platons *Politeia*“, in: Ders. (Hrsg.), *Platon – Politeia*, Berlin, S.1-21.
- Irwin, T. H. (2011): „The Parts of the Soul and the Cardinal Virtues (Book IV 427d-448e)“, in: Ottfried Höffe (Hrsg.), *Platon – Politeia*, Berlin, S. 89-105.
- Kant, I. (1973): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie Ausgabe VII, Vorländer, K.; Külpe, O. (Hrsg.), 2. Nachdr. der 2. Aufl., Berlin.
- King, R. A. H. (2015). „Das menschliche Gute und der gute Mensch bei Platon“, in: De Brasi, D.; Föllinger, S. (Hrsg.) *Anthropologie in Antike und Gegenwart: Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*, Stuttgart, S. 157-178.
- Krüger, G. (1978): *Eros und Mythos bei Plato*, Frankfurt am Main.
- Krüger, G. (1992): *Einsicht und Leidenschaft: das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt am Main.
- Long, C. P. (2015): „Who Let the Dogs Out? Tracking the Philosophical Life among the Wolves and Dogs of the *Republic*“, in: Bell, J.; Naas, M. (Hrsg.) *Plato's animals: gadflies, horses, swans, and other philosophical beasts*, Indiana, pp. 131-149.
- Manuwald, B. (2012): „Die Rede des Aristophanes 189a1-193e2“, in: Horn, C. & Höffe, O. (Hrsg.): *Platon – Symposion* (Bd. 39), Berlin, S. 89-105.

- Marquard, O. (1965): „Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‘Anthropologie’ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts“, in: Böckenförde, E.-W.; Ritter, J. (Hrsg.): *Collegium Philosophicum: Studien – Joachim Ritter, Zum 60. Geburtstag*. Basel, S. 209-240.
- Marquard, O. (1971): „Anthropologie“, in: Ritter, J. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1: A-C, Darmstadt, Sp. 362-374.
- Müller, J. (2015): „Leib-Seele-Dualismus? Zur Anthropologie beim späten Platon“, in: De Brasi, D.; Föllinger, S. (Hrsg.), *Anthropologie in Antike und Gegenwart: Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*, Stuttgart, S. 59-97.
- Pietsch, C. (2008): „Im Blick auf den Gott erkennen wir uns selbst. Zu Platons Verständnis von Personalität im Alcibiades maior“, in: Arweiler, A.; Möller, M. (Hrsg.): *Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit / Notions of the Self in Antiquity and Beyond*, Berlin / New York, S. 343–357.
- Pieper, J. (1965): *Über die platonischen Mythen*, München.
- Plessner, H. (1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 3. Aufl., Berlin / Boston.
- Plessner, H. (1953): „Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie“, in: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft: ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*, Bern, S. 117-131.
- Rapp, C. / Corcilus, K. (Hg.): *Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart / Weimar 2011.
- Scheler, M. (1928): „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, in: Frings, M. S. (Hrsg.) (1995): *Max Scheler, GW, Bd. 9 Späte Schriften*, 2. Aufl., Bonn, S. 73-84.
- Scherf, J. (1998): „Glaukos [1]“, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 4, Sp. 1090-1091.
- Schubert, A. (1995): *Platon: „Der Staat“ – Ein einführender Kommentar*, Paderborn.
- Shield, C. (2010): „Plato’s divided soul“, in: McPherran, M. L. (Hrsg.), *Plato’s Republic – A Critical Guide*, Cambridge, S. 147-171.
- Szlezák, T. A. (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin – New York.
- Szlezák, T. A. (2021): *Platon – Meisterdenker der Antike*, München.
- Weber, S. (2012): „Der ganze Eros? Die Rede des Eryximachos (185c1-188e4)“, in: Horn, C., & Höffe, O. (Hrsg.): *Platon – Symposion* (Bd. 39), Berlin, S. 71-89.
- Witteriede, H. (2009): *Eine Einführung in die Philosophische Anthropologie – Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen*, Frankfurt am Main.