

**Platons Idee des Guten in der „Politeia“**

Dissertation  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der Philosophischen Fakultät  
der Universität Heidelberg

vorgelegt von

SUNGWHAN LIM  
aus Seoul, Korea

Heidelberg 2005

## INHALT

Einleitung .....	1
I. Jeder tut das Seinige .....	6
II. Einführung in die Idee des Guten .....	12
1. Der Programmentwurf .....	12
2. Die symphytische Natur .....	17
3. Das Megiston Mathema .....	19
4. Der längere Weg und seine Merkmale .....	20
5. Die gängige Vorstellung über das Gute .....	30
6. Die Eigenart des Guten .....	36
7. Die Zurückhaltung Sokrates' .....	43
III. Die Gleichnisse und die Dialektik .....	51
1. Das Gleichnis .....	51
2. Das Sonnengleichnis .....	53
3. Das Liniengleichnis .....	73
4. Das Höhlengleichnis .....	92
5. Die Dialektik .....	105
Literaturverzeichnis .....	122

## EINLEITUNG

Die vorliegende Arbeit stellt einen Versuch dar, Platons Konzeption der Idee des Guten (ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ) in der „Politeia“ verständlich zu machen. Das Problem des Guten, das im höchsten Maß die sokratische Ethik prägt und im sokratischen Kreis weitgehend diskutiert wurde, wurde auch zum platonischen Philosophem schlechthin. Obwohl es auch noch in manchen Dialogen angedeutet und dargestellt wurde, wurde es nirgends in Corpus Platonicum so ausführlich behandelt wie in der „Politeia“, ausführlich in dem Sinne, daß es hier im engeren Zusammenhang mit leitenden Themen zur Betrachtung kommt. Betreffs der Idee des Guten steht also die „Politeia“ im Vordergrund der Diskussion. Da wir ein philosophisches Problem in gewissem Sinne nur anhand vom Text erörtern können, scheint es angemessen zu sein, die Idee des Guten ausschließlich so, wie sie in der „Politeia“ dargestellt worden ist, zu untersuchen.

Sie ist das unumstrittene Kernstück der Philosophie Platons, gilt jedoch seit der Antike als notorisch dunkle Frage<sup>1</sup>. Von der durchaus kritischen Stellungnahme Aristoteles' zu diesem Thema (EN. I.4) über die neuplatonische Aneignung der Überseiendheit bis heute wurden etliche Deutungsversuche unternommen. Einige Fragen sind jedoch noch nicht hinreichend beantwortet worden oder gar nicht einmal gestellt. Besonders die ontologische Stellung der Idee des Guten, die einerseits im Unterschied zu den anderen Ideen jenseits der Ousia liegen und andererseits das Glänzendeste der Seienden sein soll, wird nur als widersprüchlich aufgefasst. Epistemologisch ist auch zu fragen, wie die Idee des Guten als Grund der Erkenntnis auch erkennbar ist. Neben den bestehenden Unklarheiten stellt sich vor allem entschieden wichtig die Frage, *warum die allerhöchste Idee gerade das Gute zum Inhalt hat.*

Der gesamte Themenkomplex der ‚Politeia‘ entzieht sich jedem engaufgefassten Verständnis dieses monumentalen Werkes, das die Polis im Ganzen zu seinem Gegenstand macht. Der Titel ‚Politeia (πολιτεία)‘,

---

<sup>1</sup> Adam, J.: The Republic of Plato, ed. With Critical Notes, Commentary and Appendices, Second Edition with an Introduction by D.A.Rees, Cambridge 1963. II. 50f.

die von πόλις abgeleitet ist und für die aber historisch keine einheitliche Bedeutung herausgestellt werden kann, impliziert schon die Behandlung der Themen im Hinblick aufs Ganze. Die traditionellen Übersetzungen, der Staat, die Bürgerschaft, die Verfassung usw., stellen zwar die Zugehörigkeit der Politeia zur Polis klar hervor, aber die Übersetzung „der Zustand der Polis“<sup>2</sup> scheint die Absicht Platons, den flüßigen Vorgang der kollektiven Unbestimmtheit durch ein künstliches Eingreifen zu verändern, angemessener zum Ausdruck zu bringen als alle anderen Übersetzungen. Politik ist ja nichts anderes als eine künstliche Antwort auf den bedrohlichen Zustand der Gesellschaft. Da die Veränderung eines Zustandes nur durch die Naturprozesse, die hier ausgeklammert werden dürfen, oder durch die Handlung möglich ist, ist die Praxisorientierung des ganzen Werkes einleuchtend.

Nur die menschliche Handlung bildet die Basis für die Verwirklichung des abgezielten Zustandes einer Gesellschaft. Bei der Analyse der Handlungsstruktur zeigt sich, daß jeder Mensch einen Keim für Philosophen hat, weil er bei der Wahl seines Handlungsziels zwischen dem Wahren und dem Scheinbaren keine Alternative zuläßt. Auf der Grundlage dieser Alternativlosigkeit gründet Platon seine Polis, die in dem Sinne, daß er jeden seinen Mitbürger in einer Form der Erziehung zu seinem Wahrhaften führt, ein pädagogisches Unternehmen ist.

Gemäß ihrer sachlichen Wichtigkeit ist die Idee des Guten in der Forschung ein viel behandeltes Thema. Die kaum überschaubare Menge von Forschungsliteratur verhindert aber nicht, hier noch einmal mit diesem Thema zu befassen, zumal eine neue Lektüre platonischen Dialoge niemand schaden kann. Wir lassen unser Unternehmen mit den Worten von P. Stemmer rechtfertigen, die die unbefriedigende Forschungslage mehr oder weniger treffend beurteilen: „Trotz der Kunst, mit der Platon die Gleichnisse entfaltet und ausmalt, konnte bis heute nicht einmal ein Konsens darüber erzielt werden, wovon Platon mit dem Ausdruck ‚die Idee des Guten‘ spricht. Bis heute dominieren ungedeckte Spekulationen, phantastische Konstruktionen und undeutliche Redensarten.“<sup>3</sup>

In der Platonforschung werden einige Versuche unternommen, die pla-

---

<sup>2</sup> Vgl. Ari. Pol. 1295a40-1295b1. ἡ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως.

<sup>3</sup> Stemmer, P.: Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge, Berlin/New York 1992. S.185.

tonischen Dialoge chronologisch und inhaltlich anzuordnen und zu gruppieren. Man bezeichnet demnach einige Dialoge als aporetische Dialoge, in denen Sokrates mit seinen Gesprächspartnern überwiegend ethische Probleme behandelt, aber ohne Ergebnis. Dazu gehören die Dialoge, z.B. Laches, Charmides, Euthyphron, Lysis usw. Das Besondere an der „Politeia“ ist, daß die bisher jeweils einzeln behandelten Probleme hier zusammen betrachtet worden und die sachlich bedingte Ergebnislosigkeit der aporetischen Dialoge enthoben ist. Nach Platon, so scheint er zu argumentieren, ist jede einzelne Arete als solche immer ambivalent, solange sie nicht auf einen Bezugspunkt hin in das Ganze eingeordnet ist. Diesen Bezugspunkt nennt Platon bekanntlich in der Mitte der „Politeia“ das Megiston Mathema, nämlich die Idee des Guten. Diese Tatsache hat einige Interpreten dazu verleitet, die „Politeia“ als Systemzentrum der platonischen Philosophie anzusehen. Dabei denken sie die Idee des Guten wie ein letztes Prinzip, nach dem alles systematisch abgeleitet und aufgebaut ist. Wenn man aber bedenkt, daß Platon mit der Idee des Guten die Ideenmetaphysik ontologisch und epistemologisch zu begründen vorgenommen hat, stellt sich sofort die Frage, wie die Idee des Guten als ein letztes Prinzip selber zu begründen ist. Solange ihre Standfestigkeit nicht erwiesen wird, was jedoch nicht in interpretatorischem Geschick, sondern im Text ihren Halt finden muß, muß man der Idee des Guten ihre Sonderstellung und Funktion, die in den Gleichnissen beschrieben worden sind, absprechen. Gegen das prinzipielle Verständnis der Idee des Guten ist an dieser Stelle nur so viel zu sagen, daß Platon in diesem Werk nur das, was strukturell zusammengehört, zusammengestellt hat, wobei die Idee des Guten die Rolle eines strukturbildenden Faktors spielt. Die „Politeia“ ist also höchstens die Themensynthese der anderen Dialoge, aber bestimmt nicht das Systemzentrum der Philosophie Platons.

Es ist eine kuriose Lage in der Forschung, das, was Platon ganz wörtlich die Idee des *Guten* oder einfach das *Gute* nennt, mit irgendeinem fremden Begriff ersetzen zu wollen. Man kann einem vergangenen Denken durch ein modernes Denkmodell sehr gut neue Impulse geben, nur umschreiben darf man es nicht. Soweit wir sehen, gibt es in der „Politeia“ neben den vielen Nebenbemerkungen über das Gute eine einzige sachliche Identifikation des Guten: Das Gute ist es, was jeder anstrebt

und um deswillen er alles tut, was er tut (505de). Das Gute ist somit Ziel jeder Handlung. Jede Interpretation, die dieser klaren Aussage nicht gerecht wird, halten wir für nicht richtig. Diese Aussage ist ja so einleuchtend, daß sie erst gar keiner philosophischen Erläuterung bedarf. Das ist der Grund dafür, daß wir trotz der vielen wissenschaftlichen Errungenschaften ihrer respektverdienenden Forschungen seit Jahrzehnten die These der Prizipientheoretiker nicht in die vorliegende Arbeit aufnehmen können. Sie setzen nämlich das Gute in der „Politeia“ mit *Eins* (ἓν) gleich und fordern eine LeseEinstellung, die geschriebenen Werke anhand der sog. ungeschriebenen Lehre verständlich zu machen, weil die Dialoge nichts Wesentliches der platonischen Philosophie enthielten und daher von sich alleine nicht verstehbar seien. Es ist aber dem Dialogschreiber Platon kaum zuzumuten, daß er die Aufgabe der Leser darin gesehen haben sollte, das im Dialog versteckt gehaltene Wesen der Idee des Guten aufzudecken.

Die LeseEinstellung, die mittleren Bücher V-VII als ein disparater Exkurs in der gesamten Komposition von dem leitenden Thema der „Politeia“ abgetrennt zu betrachten, kann schon allein deswegen nicht richtig sein, weil sonst die Frage, warum Platon inmitten der Frage nach der Gerechtigkeit die Idee des Guten überhaupt eingeführt und thematisiert hat, unbeantwortbar ist. Das nur dem Philosophenkönig zugeeignete Wissen um das Gute muß im Hinblick auf seine Rolle und Aufgabe in der Polis zu verstehen. Wodurch ist der Philosophenkönig ausgezeichnet und was soll er machen, wenn er eine politische Führungsrolle in der Polis einnehmen soll?

In den mittleren Büchern VI-VII wird die Idee des Guten als Megiston Mathema eingeführt und in Form eines Gleichnisses behandelt. Abgesehen von der Einstellung zu den Gleichnissen hat man mit verschiedenen Vorbehalten bei der Auslegung der Idee des Guten zu tun: Der längere Weg, der Ausschluß des Wesens des Guten usw. Platon hat nicht vorgenommen, seinen Lesern eine greifbare handfeste Lehre über das Gute mitzuteilen. Warum hält er überhaupt das zurück, was er zurückgehalten hat? Ist es ein sachliches oder methodisches Problem? Oder ein esoterisches? Für die Behandlung dieser Fragen ist die LeseEinstellung zum Dialog vorentscheidend. Was ist die richtige Einstellung zum Dialog? Man kann sich nicht wiederum auf die sog. Schriftkritik Platons

(Phaidros, VII. Brief) berufen, weil das Verständnis dieser Kritik selbst von der jeweiligen Einstellung zum Dialog abhängig ist. Die Meinungsverschiedenheiten der Interpreten sind inzwischen unüberbrückbar gespalten ohne Zukunftsvision auf eine Homologie. Dies nur deshalb, weil jeder von seiner eigenen Zugangsweise zum Dialog fest überzeugt ist. Die Möglichkeit des διαλέγεσθαι im Sinne Platons scheint damit von vornherein ausgeschlossen zu sein.

Welche Einstellung zum Dialog man auch immer haben mag, ist die textimmanente Lesart niemals zu tadeln. In der vorliegenden Arbeit wird es versucht, von dem grundsätzlichen Verständnis des Guten Platons ausgehend einen kontextbezogenen, daher bodenständigen Deutungsversuch darzubieten. In Anbetracht der Forschungslage ist vielverlangte kontextbezogene Lektüre platonischer Dialoge heutzutage keine Selbstverständlichkeit mehr. Allzu oft wird ein Textteil vom Ganzen isoliert zum Opfer der atomisierenden Interpretation gefallen. Allzu oft wird gar ein einziges Wort zum bestimmten Zweck unverhältnismäßig überinterpretiert. Die Freiheit, einen Text von der Person der Interpreten abhängig zu machen, darf nicht Beliebigkeit und Willkür anheimfallen.

Wir werden so weit wie möglich versuchen, jeder Stelle, die wir behandeln, eine am Text belegbare Deutung zu geben, weil wir der Auffassung sind, daß jeder Dialog Platons ein in sich geschlossenes und deshalb von sich verstehbares Werk ist, das trotz der lückenhaften Ausführungen die Absicht Autors genügend darstellt. Das ist der Grund dafür, daß seine anderen Dialoge, geschweige denn die anderen Philosophen (z.B. Aristoteles), für unsere Deutungen nur selten zu Rate gezogen sind. Die gewisse Grenze, die Platon in der „Politeia“ zu ziehen scheint oder tatsächlich zieht, ist als solche angenommen. Mit der Anerkennung dieser Grenze können wir vielleicht seiner Philosophie ein Stück näher kommen.

## I. Jeder tut das Seinige

Wie die „Politeia“ noch mit einem Nebentitel „Über das Gerechte“ (περὶ δικαίου) versehen ist, handelt es sich bei diesem Werk um die Ausführung über die Gerechtigkeit. Hier wird gefragt, was die Gerechtigkeit ist. Diese Art von Fragestellung, was X ist, wie man sie häufig in den frühen Dialogen begegnet, ist jedoch nicht alles, was Platon in der „Politeia“ unternimmt. Die Frage wird in einem noch weiteren Zusammenhang gestellt, ob die Gerechtigkeit vorteilhafter, nützlicher und damit auch erstrebenswerter als die Ungerechtigkeit ist. Schließlich gehört die Gerechtigkeit zu den größten Gütern, die man um ihrer selbst willen und auch um ihres Vorteils willen liebt (358a).

Das Gespräch über die Gerechtigkeit beginnt mit einer normalbürgerlichen, konventionellen und traditionellen Vorstellung über die Sache und spitzt sich durch die Auseinandersetzung mit einem Sophist Thrasymachos noch mehr zu. Bei dem elenktischen Argument des Sokrates gegen Thrasymachos, nach dem die Gerechtigkeit partikulär auf die Intention der Herrschenden oder der Stärkeren bestehen soll, ist schon das Scheitern vorprogrammiert. Denn nach Thrasymachos fungiert das Gehorsamsein der Untertanen dem Herrscher gegenüber, der die Gesetze aufstellt, als einziges Kriterium für die Entscheidung, ob man gerecht oder ungerecht handelt (338c ff.). Die Gerechtigkeit ist doch die Grundlage jedes Staatswesens. Während Sokrates nach dieser Grundlage überhaupt fragt, operiert Thrasymachos bereits auf dieser Grundlage.

Nach dem Scheitern des Versuches für die Bestimmung der Gerechtigkeit im I. Buch wird die Frage nach der Gerechtigkeit noch dringlicher. Im Anschluß am Proömium (357a) des I. Buches wird die Gerechtigkeit von neuem behandelt, wobei Sokrates aus methodischen Gründen einen idealen Staat entwirft, um in einem größeren Gebilde die Gerechtigkeit leichter zu erkennen.<sup>4</sup> Denn die Gerechtigkeit ist doch Sache des einzelnen Menschen wie eines Staates (368e). Diese bei Platon übliche Verfahrensweise beruht auf die strukturelle Ähnlichkeit der beiden Sachen und zielt durch den Übergang von einem zum anderen auf die dialektische

---

<sup>4</sup> Dazu W. Kersting, Platons 'Staat', Darmstadt 1999. S. 78-82.

Erkenntnis. Während Sokrates die Gerechtigkeit im I. Buch auf der Ebene zwischen den Betroffenen, z.B. zwischen mir und Gläubiger, mir und Freund oder Feind, Stärkeren und Schwächeren, behandelt, richtet er sein Augenmerk nun auf die ganze Polis.

Sokrates sieht sich genötigt, einen Staat mit einer neuen Rechtsordnung zu entwerfen, weil keine einzige Staatsform eine gerechte Staatsform abgibt (497a-b). Die „Politeia“ ist also keine Auseinandersetzung mit den vorhandenen zeitgenössischen Polismodellen, sondern eine Paradigmavorlegung für die ideale Polis, die ganz konkret als eine gerechte bestimmt werden sollte.

Sokrates vertritt eine endogene Entstehungstheorie. Eine Polis wird im Gedanken (τῷ λόγῳ) entstanden. Aber das Gedankenexperiment kommt nicht von ungefähr, sondern gründet sich auf eine Beobachtung (ὡς ἐγώμῃ), die historisch gut nachvollziehbar ist. Der Grund für die Entstehung des Staates liegt darin, daß jeder Mensch allein nicht autark (αὐτάρκης 369b6) sein kann und daher von vornherein auf ein soziales Verhältnis angewiesen ist. Die Notwendigkeit der primären und dann sukzessiv erweiterten Bedürfnisbefriedigung führt zur Bildung einer Lebensgemeinschaft (συνουκία). Aus dieser historisch möglichen Beobachtung des Urzustandes der Menschen holt Sokrates den Begriff „Bedürfnis (χρεία)“ heraus, das als Grundstein der darauf folgenden Idee der Entstehung der Polis fungieren soll. Sokrates setzt mit der Heraushebung eines Aspektes aus den denkbar vielen Motiven für die Entstehung der Polis eine Richtlinie für das Wesen der Gerechtigkeit. Die Entstehung der Polis ist zwar rein vom logischen Charakter, aber in der Tatsache, daß die Grundbedürfnisse der Menschen ihrer Natur entspringen, sucht Sokrates den Grund der Polisgenese, auf dem er nun seine Polis aufbaut. Seine politische Theorie beginnt erst da, wo das Faktische, in unserem Falle das Bedürfnis, selber zum Gegenstand der Untersuchung wird. Die Konvergenz der Interessen der Menschen, ihre Bedürfnisse gegeneinander zu befriedigen, zieht die Kooperation nach sich. Dabei wird die Art und Weise der Bedürfnisbefriedigung durch die Arbeitsteilung erklärt, die schließlich in der Eigenart des Handelns fundiert ist. Denn von den Alternativen, ob jeder einzelne sein eigenes Werk allen gemeinsam darbietet<sup>5</sup> oder jeder das Seinige für sich allein tut,<sup>6</sup> wird die erstere Art

bietet<sup>5</sup> oder jeder das Seinige für sich allein tut,<sup>6</sup> wird die erstere Art der Arbeit der der letzteren vorgezogen. Hier klingt bereits die Gerechtigkeitsformel, jeder tut das Seinige (433a-435d), an. In ihrer ersten Entwicklungsphase impliziert diese Formel ihren Sinn. Jeder soll, wie gleich gezeigt wird, aufgrund seiner Natur eine Aufgabe erfüllen und dadurch einen Beitrag für die Gesellschaft leisten. So wird jeder sich selbst und seinen Mitmenschen gerecht. In dieser Formel gibt es keine Spannung zwischen dem individuellen und gemeinsamen Wohl.

Der einzige Grund für die Arbeitsteilung ist die Maximierung des Gewinns, von der jeder Beteiligte zu profitieren hofft. Die Qualität und Quantität des Produktes wird stark erhöht, und die Arbeit leichter. Das auf die Arbeitsteilung beruhende kollektive Handeln kann zwar nicht unbedingt ein glückliches Leben, aber immerhin eine materiell bessere Lebensqualität gewährleisten. Damit befindet sich die elementare Polis in einem gerechten Zustand und erweist sich für jeden vorteilhaft.

Die faktischen Möglichkeiten des Handelns werden aufgrund der inhaltlichen Werterfahrungen gegeneinander abgewogen und davon nur die als besser und damit auch als richtig befundene Handlungsmöglichkeit ausgewählt und vollzogen. Die Polis ist also eine Handlungsgemeinschaft zur Verfolgung gemeinsamer Zwecke.

Die auf ökonomische Bedürfnisbefriedigung abgestellte Arbeitsteilung muß sich daher nach Maßgabe des utilitaristischen Prinzips an eine objektive Handlungsbestimmung orientieren, die für die Kooperationsverhältnisse konstitutiv ist.

Während die äußere Arbeitsteilung die Kooperationsverhältnisse innerhalb der Polis bestimmt und das Prinzip der Arbeitsteilung allein auf die individuell gesinnte Subjektivität zurückzuführen ist, argumentiert nun Sokrates mit dem, was jedem gelingenden Handeln zugrundeliegt; nämlich die Bestimmung der Handlungsregeln, die objektiv der Eigenart praktischer Vollzüge selbst entspringen. „Ich denke, auch das ist deutlich, daß, wenn einer die rechte Zeit für seine Sache vorübergehen läßt, sie ihm zugrunde geht. Denn ich denke, was zu verrichten ist, pflegt nicht auf die Muße dessen, der es tun soll, zu warten; vielmehr muß dieser dem, was getan werden soll, ordentlich nachgehen und nicht nur beiläu-

---

<sup>5</sup> ἕνα ἕκαστον τούτων δεῖ αὐτοῦ ἔργον ἅπασι κοινόν κατατιθέναι 369e2-3.

<sup>6</sup> αὐτὸν δι' αὐτὸν τὰ αὐτοῦ πράττειν 370a4.

fig. Hiernach also wird alles reichlicher zustande kommen und schöner und leichter, wenn einer *eines* seiner Natur gemäß (κατὰ φύσιν) und zur rechten Zeit (ἐν καιρῷ), mit allem andern unbefäßt (σχολῆν), verrichtet.“<sup>7</sup> Das Kriterium für die einzelne Handlung hinsichtlich der Qualität des zu leistenden Werkes wird aus der objektiven Strukturbestimmtheit der Praxis selber hergeleitet. An dieser Stelle ist zwar von der Natur des Handelnden, die jedem verschiedentlich zugewiesen ist, die Rede, aber es macht keinen Unterschied, ob man nur die Arbeit, zu der seine Natur am besten geeignet ist, verrichtet, oder, ob man bei seiner Arbeit der Natur der zu verrichtenden Arbeit folgt. Handeln κατὰ φύσιν ist nach dem seit „Cratylus“ wohl bekannten Argument ein Synonym für „richtig Handeln“. Man handelt nur dann richtig, wenn man dabei der naturgemäßen Norm der Handlungen folgt. Handelt man dagegen, so terminologisch, παρὰ φύσιν oder κατὰ δόξαν, wird seine Handlung von dem Ziel entfernt (ἐξαμαρτησόμεθα).<sup>8</sup>

Der rechte Zeitpunkt (καιρός), der im Gegensatz zur formalen Zeit (χρόνος, ὥρα) die Richtigkeit in sich trägt, wird schon seit frühgriechischen Literatur als ein wichtiger Faktor für das erfolgreiche Handeln angesehen. Wenn hier von einem richtigen Zeitpunkt für die Arbeit die Rede ist, müssen wir mit Sokrates nicht nach der Richtigkeit des Zeitpunkts, sondern danach fragen, was eigentlich den richtigen Zeitpunkt für die Arbeit ermöglichen möge. Die Entscheidung für den Kairos ist nicht dem subjektiven Urteil überlassen, sondern ergibt sich aus dem Handeln selbst. Kairos ist ein akkurates Moment.

Das Politische in der Elementarpolis ist allein darin zu erblicken, daß das Handeln neben der menschlichen Natur primär zum Gegenstand der Untersuchung wird. Dadurch, daß das Handeln von vornherein nicht von einem universalen Muster her, sondern aufgrund der natürlichen Handlungsintention der Menschen geklärt wird, gewinnt der Begriff des Handelns einen festen Boden unter den Füßen. Der Mensch, der sich unter den vielen Alternativen zum kollektiven Handeln entschieden hat, handelt bereits im politischen Rahmen und trägt demnach für sein Handeln eine Verantwortung gegenüber seinen Mitmenschen, die in dem gewählten, einheitlichen Rahmen ganz different zueinander bleiben und bleiben

---

<sup>7</sup> Rep. 370b7-c5.

<sup>8</sup> Cra. 387a ff.

müssen. Das Politische, das zum ersten Mal in die natürliche Entfaltung des Selbstinteresses hineinwirkt, wird zum Normativen, und dieses wird von Sokrates zu Recht als Theorie des Handelns angesehen.

Hier brauchen wir nicht weiter den ganzen Aufbau des idealen Staates nachzuerzählen. Stattdessen wollen wir festhalten, daß die Handlungsregel in der Elementarpolis, jeder tue das Seinige, bis zum Ende der Suche nach der Gerechtigkeit ein bleibendes und wirksames Kriterium abgibt. So ist dieselbe Handlungsregel auch für die Bestimmung der Position der Wächter konstitutiv (373e2-374e3). Hier werden neben der Naturanlage und dem rechten Zeitpunkt auch das Wissen und die hinreichende Übung für das richtige Handeln verlangt, wenn ein Wächter das Seinige tun soll. In der Mitte des IV. Buches (433a1-434d1) erhält diese Handlungsregel endlich einen politischen Sinn und wird zur Definition der Gerechtigkeit in der Polis erklärt.

Diese Formel<sup>9</sup> bezieht sich zwar auf jede einzelne Handlung. Dies jedoch darf sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß nicht die einzelne Handlung als solche, sondern die Struktur des sozialen Handelns selber zur Erwägung kommt. Gerecht ist eine Handlung nur in einem bestimmten Zustand der Polis, in dem jeder das Seinige tut. Daß jeder nur die Aufgabe, für die seine Naturanlage beschaffen ist, übernehmen soll, besagt, daß man seine Arbeit nach der Eigenart des Handelns richten soll. Das Tun in dieser Formel ist jeder beliebigen Einwirkung (δόξα) entzogen. „Jeder“ bezeichnet ein einzelnes Mitglied der Gesellschaft, es bedeutet aber keine subjektivistische Isolation von den anderen, sondern die koexistente Einheit im ganzen Gefüge. „Jeder“ ist derjenige, der in Anerkennung der sozialen Ordnung zur Kooperation bereit ist.

Das ganze Unternehmen der „Politeia“ geht von der empirischen Beobachtung der Wirklichkeit aus und konstruiert diese im Hinblick auf ihre bestmögliche Form um, aus der jedem Betroffenen der größtmögliche Nutzen erwachsen soll. Eine rasche Wendung des ganzen Unternehmens

---

<sup>9</sup> Man hat diese Gerechtigkeitsformel als „Idiopragie“ bezeichnet. Ob diese Bezeichnung der Definition der Gerechtigkeit entspricht, ist höchst fragwürdig. Denn ἰδιοπραγία hat im Griechischen durchaus negative Bedeutung (vgl. LSJ.). Platon selber benutzt dieses Wort nur einmal in Leg. 875b7, dort im Sinne von „eigensüchtiger Handlung“ in Verbindung mit πλεονεξία.

geschieht durch die Überlegung der Realisierbarkeit dieses Konzepts. Denn von innerer Dialogstruktur her gesehen wird die Gerechtigkeit erst nach ihrer Bestimmung als „jeder tut das Seinige“ problematisch. Nirgends in der „Politeia“ wird gesagt, was das jedem das Seinige ist.

Die menschliche Handlung unterstellt eine gewisse Intention, die in der kontinuierlichen Zielgerichtetheit zum Ausdruck kommt. Diese Intention dient bei der Entscheidung des Seingens als verbindliche Orientierung. Der universale Geltungsanspruch dieser Bestimmung der Gerechtigkeit basiert auf dem für jeden gleichen Handlungsmotiv, daß jeder auf das Gute aus ist. Nur wenn das Seinige als das einem jeden Gute erwiesen wird, dann ergibt sich daraus die Allgemeingültigkeit jener Formel, die die Individuen, die Stände und die ganze Polis übergreift. Die Frage, ob in dieser Formel eine individuelle oder soziale Ethik vertreten wird, ist demnach gegenstandslos.

Der Philosophenkönig, der mit seinem Wissen um das Gute die gerechte Staatsform Platons realisieren soll, ist ein Symbol für die politische Umsetzung der sozialen Gerechtigkeit, indem er jedem nicht das Gleiche, sondern das Seinige hinweist.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Rep. 374b, 421c5-6, 434a5, b4-5.

## II. EINFÜHRUNG IN DIE IDEE DES GUTEN

### 1. Der Programmentwurf

Zuallererst stellt sich die Frage, als was die Idee des Guten zu verstehen ist. Diese Frage muß man stellen und beantworten, bevor man in die Gleichnisse eintritt, weil sie selber keine Information darüber, was die Idee des Guten sei, parat haben und ein sachliches Verständnis der Gleichnisse unmöglich zu sein scheint, wenn man vorher jene Frage nicht beantwortet hat. Dazu dient die Passage 502c ff., in der Sokrates im Gespräch mit Adeimantos und Glaukon die Idee des Guten einführt und gleichzeitig auf den richtigen Weg zu ihr hinweist.

Neulich hat P. Stemmer<sup>11</sup> zu Recht darauf hingewiesen, daß die Aussagen der Gleichnisse nur im größeren Zusammenhang mit dem Einführungsgespräch vor den Gleichnissen und dann in dem Gesamtkontext der „Politeia“ verständlich zu machen seien, was er jedoch unversucht gelassen hat. Es ist überhaupt das Verdienst von W. Wieland<sup>12</sup>, durch die ausführliche Behandlung der Passage (503e ff.) gezeigt zu haben, daß die Aussage in dieser Passage für das Verständnis der Idee des Guten grundlegend ist, und somit die Aufmerksamkeit der Leser für diese Passage geweckt zu haben, obwohl er die daraus gewonnene These nicht zur Deutung der Gleichnisse nützlich machen konnte.

Nach dem Aufbau der „Politeia“ gehört das Textstück 502c9ff. zum zweiten Teil der sogenannten dritten Welle, die die Verwirklichungsmöglichkeit des neuen Polisentwurfs anhand des Philosophenkönigtums behandelt. Dieser Teil wird deutlich von dem vorigen Textstück abgegrenzt (μετὰ τοῦτο 502c 10) und als ein neuer Abschnitt eingeführt.

Die Einführung des Philosophenkönigssatzes machte es unumgänglich einzusehen, was man unter dem wahren Philosophen verstehen muß. Und in diesem Zusammenhang wird auch zum ersten Mal die Ideenlehre

---

<sup>11</sup> P. Stemmer(1992)184.

<sup>12</sup> W. Wieland, Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 1, 1976, 19-33. ders: Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982(zweite Auflage 1999). S. 159-223.

ausgeführt. Die dabei gewonnene neue Konzeption der Philosophie macht Sokrates anhand ihrer Abgrenzung von dem gängigen Verständnis der Philosophie und dem falschen Umgang mit ihr immer deutlich. Durch das Nicht-Ausschließen der Möglichkeit, daß ein politischer Machthaber auch die wahre Philosophie treibt, wird der Wunschtraum-Verdacht der neuen Rechtsordnung aus der Welt geschafft. Die Verwirklichung der ganzen Entwürfe, die die besten sind, ist zwar schwer, aber nicht für unmöglich gehalten. Von diesem Stand des Gesprächs aus treten die Gesprächsteilnehmer nun in die Behandlung der neuen Themen ein, die die Bildung des Philosophen beinhalten.

Der neu zu behandelnde Rest (τὰ ἐπίλοιπα 502c9), den Sokrates hier programmatisch vorstellt, gliedert sich in drei Teile und reicht inhaltlich lückenlos bis zum Ende des VII. Buches. Wir wollen gleich seinen Programmwurf in seinen Worten lesen (502c10-d1).

1. Auf welche Weise (τίνα τρόπον)
2. Durch welche μαθήματα und ἐπιτηδεύματα die Retter der Politeia sich bei uns finden, und
3. In welchem Alter jeder mit jedem (sc. μαθήματα) sich befassen soll.<sup>13</sup>

Zu 1. Es ist zunächst nicht einfach festzustellen, was Sokrates unter τίνα τρόπον zu behandeln gedenkt. Die Wendung τίνα τρόπον, die von den Interpreten bis jetzt kaum beachtet worden ist, ist ja so vage, daß man zunächst darunter nichts konkretes vorstellen kann. Indessen scheint Adam<sup>14</sup> durchaus richtige Ansicht zu vertreten, wenn er in seinem Kommentar bemerkt: „not how they will be produced ( that is expressed in ἐκ τίνων---ἐπιτηδευμάτων), but how they will *be* in the city, i.e. the whole subject of their position and standing in the State.“ Richtig ist, daß er τίνα τρόπον von dem Werdegang der Philosophenkönige abgekoppelt und mit ihrer Person geknüpft hat. Fraglich jedoch ist, ob ihre Person in „their position and standing in the State“ aufgeht. Denn das ist nicht das

---

<sup>13</sup> τίνα τρόπον ἡμῖν καὶ ἐκ τίνων μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων οἱ σωτῆρες ἐνέσονται τῆς πολιτείας, καὶ κατὰ ποίαν ἡλικίαν ἕκαστοι ἕκαστων ἀπτόμενοι; 502c10-d2.

<sup>14</sup> Adam, J. (1963) z.St.

Thema. Richtig erscheint eher, unter τίνα τρόπον eine allgemeine persönliche Bedingung für „their position und standing in the State“ zu verstehen. Und sie ist die seit der Einführung des Philosophenkönigsatzes immer wieder postulierte Naturanlage (φύσις) des Philosophenkönigs. Der Grundsatz des Philosophenkönigtums (473c11-e5) lautet bekanntlich, daß weder politische noch philosophische Naturanlage allein zur Herrschaft der Polis geeignet ist, sondern nur diejenige, in denen die beiden Naturanlagen sich vereinigen, als Herrscher zu wählen sind. Die Frage, auf welche Weise die Führer der Polis sie besitzen können, hat Sokrates durch die Feststellung des Wesens des Philosophen zu beantworten gedacht, was jedoch bislang offengeblieben ist (474b-c, 485a). Diese Frage wird zwar nirgends in direkter Behandlung beantwortet, aber ist richtungweisend für den weiteren Verlauf des Gesprächs. Diese Naturanlage ist wiederum eine notwendige Bedingung für die Aufnahme in die höchste Bildungsstufe, d.h. Dialektik (504b). Die Leistungsfähigkeit dieser Naturanlage wird anhand von Megista Mathemata geprüft (504e). Demnach ist die Behandlung der Idee des Guten, die als der höchste Gegenstand der Megista Mathemata gilt, in die Frage τίνα τρόπον einzuordnen, was heißt, daß die Idee des Guten mit der Person des Philosophenkönigs aufs engste zu tun hat. Nur unter diesem Gesichtspunkt werden die Komposition bis zum Ende der Gleichnisse (521b11) und der formale Grund für die Einführung der Idee des Guten im weiteren Zusammenhang mit den V-VII. Büchern verständlich.

Zu 2. Mathemata sind die Lernfächer, die die Kandidaten des Philosophenkönigs in ihrem Bildungsgang lernen müssen, da sie die Seele vom Werden zum Sein ziehen (521d3-4) und damit die Idee des Guten leichter erkennen lassen (526e1). Nach der eigenen Auslegung der Gleichnisse wendet sich Sokrates zur Frage, welche Mathemata geeignet sind, die Kandidaten des Philosophenkönigs zum philosophischen Aufstieg zum Seienden zu verhelfen. Sie sind das 521c ff. beschriebene propädeutische Quinquivium der Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Astronomie und Harmonielehre und die Dialektik. Es geht dabei nicht um eine bloße Vorstellung der gesuchten Mathemata (521d8 τὸ μάθημα ὃ ζητοῦμεν), sondern um den richtigen Umgang mit der theoretischen Lehre. Wenn man sich ihrer nicht richtig bedient (523a2 ὀρθῶς χρῆσθαι), wird man

sein Ziel nicht erreichen. Diese praktisch richtige Ausübung der *Mathemata* bezeichnet Sokrates mit *Epitedeumata*. Daß ein Wissen also durch *Mathemata* (Theorie) *und* *Epitedeumata* (Praxis) zu gewinnen ist, macht folgende Aussage deutlich; die ganze Wissenschaft wird aber doch um der Erkenntnis willen betrieben (τὸ δ' ἔστι που πᾶν τὸ μάθημα γνώσεως ἕνεκα ἐπιτηδευόμενον 527a9-b1). Innerhalb dieses Textstücks findet man genug die Belegstellen, in den die Fachwissenschaftler wegen falschen Umgang mit ihren eigenen Arbeitsgegenständen in die harte Kritik geraten. An einer früheren und späteren Stelle betont Sokrates, man müsse auch die Philosophie auf eine ihr angemessene Weise treiben.<sup>15</sup> Wenn Sokrates/Platon Wissen sagt, da gibt es keine Trennung zwischen Theorie und Praxis. Der sokratische Philosoph ist eben kein Szientist. Im demselben Zusammenhang wird dieses Begriffspaar nicht selten auch noch in den anderen Dialogen gebraucht.<sup>16</sup> In dieser Hinsicht ist es durchaus verständlich, daß sich die Ideenmetaphysik Platons schließlich auf das richtige Handeln bezieht.

Die Darstellung der *Mathemata* zeigt, daß die propädeutischen *Mathemata* zwar wegen ihres Ausgerichtetseins auf die Ideen durchaus einen positiven Sinn für die pädagogische Aufgabe haben, aber wegen ihrer grundsätzlichen Unfähigkeit, ihre Prämisse zu sichern, nur von dem Seienden träumen (533bc). Sie gelten daher bloß als ein Vorspiel zur Dialektik (531d), die nur dem Philosophen zugeeignet ist und Ende und Vollendung aller *Mathemata* ist (534e). Die die Darstellung der *Mathemata* abschließende Bemerkung macht es deutlich, daß nur die Dialektik die Herrscher zum Regieren des Staates fähig macht (534d3-6).

Zu 3. Die dritte Frage, in welchem Alter jeder mit jedem *Mathemata* befassen soll, wird behandelt 535a ff. Dieser Textabschnitt ist zwar vom Umfang her der kleinste Teil, inhaltlich aber aufschlußreich.

Es handelt sich hierbei um die Auswahl (ἐκλογή) der Herrscher. Beim Verlauf des fort dauernden Bildungsgangs werden die Ungeeigneten ausgeschieden und die Ausgewählten in die weiteren Bildungsabschnitten aufgenommen. Gesucht werden dabei nicht die Naturtalente<sup>17</sup>, sondern

<sup>15</sup> Rep.495c-496a, 535c7.

<sup>16</sup> Z.B. Lach.180a4, c4, 182c3, 190e2, Prot.327a3, Sym.211c6, Tim.87b8.

<sup>17</sup> Der Genie-Gedanke kommt bei Platon nicht in die Frage.

die Naturanlagen, die man ausformen kann und die sich in der ausbalancierten Form in Leib und Seele angemessen der Philosophie widmen können.

Das reformierte Bildungssystem sieht vor, daß man zunächst ohne Zwang eine Kostprobe vom Unterricht in vorphilosophischen Fächern nimmt und danach an Leibesübung ohne jegliches geistiges Lernprogramm für zwei oder drei Jahre teilnimmt. Und wenn die angehenden Philosophenkönige erst nach dem zehnjährigen Studium der Fachwissenschaften im Alter von 30 Jahren für die Dialektik ausgewählt werden, dürfen sie sich ununterbrochen und ohne jede Ablenkungen fünf Jahre lang der Dialektik widmen. Allem Anschein nach werden sie sich in dieser Zeit hauptsächlich mit dem Wertvollen (538e3 τιμῆς), d.h. mit den ethischen Begriffen, wie dem Schönen, dem Gerechten und dem Guten, beschäftigen und versuchen, die Wahrheit zu finden. Man könnte doch meinen, daß hiermit das höchste Bildungsziel erreicht ist. Aber wie Sokrates sich metaphorisch ausdrückt, müssen die Ausgewählten in die Höhle zurückkehren und sich an dem realpolitischen Leben beteiligen, damit sie an Erfahrung nicht hinter den anderen zurückbleiben.<sup>18</sup> Erst wenn sie 15 Jahre lang durchgehalten und sich ausgezeichnet haben, können sie - also als letzte Auslese - im Alter von 50 Jahre mit der Idee des Guten als Leitbild den Staat regieren.

Wenn Sokrates hier die Bildungsstufen mit der festen Altersbegrenzung und die Auslese darstellt, kommt es nicht von ungefähr; es ist eine Vorsichtsmaßregel (εὐλάβεια)<sup>19</sup>, jedem in jeder Altersstufe eine angemessene Bildung zukommen zu lassen, und dient zur Auswahl der je geeigneten Natur und gleichzeitig zur Vermeidung eines möglichen Mißbrauchs der Mathemata.<sup>20</sup> Besonders bei der Dialektik ist Vorsicht geboten. Sokrates warnt vor einer allzu frühzeitigen Beschäftigung mit der Dialektik. Denn sie ist immer der Gefahr ausgesetzt, im spielerischen Umgang mit ihr zur elenktischen Eristik degradiert zu werden, die

---

<sup>18</sup> Vgl. Rep.484d. Das Zusammenfallen von Theorie und Praxis begleitet immer den Gedanken Platons.

<sup>19</sup> Rep.539b1, vgl.539d.

<sup>20</sup> Dies entspricht genau der Idee der Gerechtigkeit; jeder tue das Seinige. Eine „philosophische Esoterik“ hat damit nichts zu tun. Vgl. Th.A.Szlezák, Die Idee des Guten in Platons Politeia, Sankt Augustin 2003. S.85. „Philosophische Esoterik ist die eigentliche Stütze des besten Staates und die Garantie seines Fortbestandes.“

schließlich zum Verlust der tradierten Werte führt.

Selbst beim fast kommentarlos gegebenen Überblick läßt es mühelos erkennen, daß *die Idee des Guten allein die Sache des Philosophenkönigs* ist. Diese scheinbar selbstverständliche Feststellung ist um so wichtiger, wenn man bedenkt, daß die metaphysische Bedeutung dieser Idee inmitten der Gleichnisse in den meisten Deutungen umstandslos für sich genommen wird. Dadurch wird der Grund und Sinn der Einführung und Entfaltung der Idee des Guten völlig ignoriert. Die Idee des Guten bekommt überhaupt einen Sinn zugewiesen, wenn man sie nur in einem weiteren Zusammenhang mit der Rolle und Aufgabe des Philosophenkönigs in dem Staat Platons betrachtet.

## 2. Die symphytische Natur

In dem unmittelbar an diesem Programmwurf anschließenden Präludium (502d4-503d12) zur eigentlichen Untersuchung über die Idee des Guten zeigt sich die Notwendigkeit, anders als die Frauen- und Kinderfrage das Herrscherproblem (τὸ τῶν ἀρχόντων) vom Anfang her wieder aufzurollen. Dies soll aber nicht heißen, daß das, was bislang darüber gesagt wurde, einer Revision bedürftig ist. Der Grund für die Wiederaufnahme des Herrscherproblems kann vielmehr auf die 484d ff. gestellte, aber offengelassene Frage nach der erforderlichen Vereinbarkeit der zwei voneinander unterschiedlichen Charaktere zur Staatsführung zurückgeführt werden. Betrachtet man aber diese Frage in einem größeren Zusammenhang, wie es Sokrates hier tut, begleitet sie immer das Bild des Herrschers. Schon am Ende des II. Buches, wo die Untersuchung über die Wächter zum ersten Mal unternommen wird, betont Sokrates die Vereinbarkeit der zwei entgegengesetzten Charaktere (sanft πρᾶον vs. mutig μεγαλόθυμον 375c). Auch die Erziehung der Wächter muß den ἄγριον-ἥμερον (rauh-mild) Gegensatz (410d ff.) harmonisieren. Es sind alle Eigenschaften, die hier stellvertretend durch Heftigkeit (ὄξύ) und Beständigkeit (βέβαιον) zum Ausdruck gebracht sind (503cd).

Es ist Platons Grundgedanke, daß die menschliche Natur durch gute Erziehung maßvoll (410de) und besser (424d) wird. Eine Natur ohne

Bildung zielt nur zur Maßlosigkeit (486d). Die Natur der Menschen ist somit für alle die unentbehrliche und zugleich wesentlich ergänzungsbedürftige Voraussetzung.

Die Schwierigkeit des Verständnisses hinsichtlich der Vereinbarkeit beider Charaktere wird behoben durch Einbeziehung eines Vergleichs mit dem Hund, dessen Naturell (φύσει) darin liegt, gegenüber Vertrauten und Bekannten milde, gegenüber Unbekannten aber scharf zu sein (375e2-4). Also zwei gegensätzliche Charaktere in einer Person erweisen sich nicht wider der Natur (οὐ παρὰ φύσιν 375e6). Erforderlich ist sogar diese Natur dazu, die Zerstörung der Polis zu verhindern (375c1-4). Sokrates ist auch von der Überzeugung, daß einem Menschen philosophische Natur und politische Macht von Natur aus zukommen (474c). Diese Naturanlage ist eine symphytische (συμφύεσθαι)<sup>21</sup>, die die notwendige Voraussetzung für den Philosophenkönig ist und auf die die ganze Bildung zielt.

Spätestens nach dem Abschluß der vorphilosophischen Propädeuse muß man diese Natur in sich tragen. Denn sie ist Voraussetzung dafür, daß man in die höchste Bildungsstufe, nämlich die Dialektik, aufgenommen wird. Sie ist eine ordentliche und in sich gefestigte Natur, die allein der Dialektik zugeeignet ist (539d). Wie diese Natur des Philosophenkönigs überhaupt zustande kommt, wird von der Unbrauchbarkeitsdebatte unterbrochen und nirgends weiter untersucht. Das bevorstehende Thema der Bildung des Philosophenkönigs soll dies zeigen. Der Ausgleich der entgegengesetzten Naturen als Bildungsideal Platons bringt ein neues Aspekt mit sich, das den Begriff Philosophie bzw. Politik im neuen definiert.

Die Aussage von Sokrates, man müsse prüfen, ob diese symphytische Natur auch Megiston Mathema ertragen kann, legt gerade im ersten Schritt zu diesem außerordentlichen Lehrstück dessen Eigenart deutlich zutage. Solange kein Unterschied zwischen Theoretischem und Prakti-

---

<sup>21</sup> An dieser Stelle ist die Frage überflüssig, welches von den im Detail genannten Merkmale mit welchem Seelenteil in Verbindung zu bringen. Dazu vgl. J.Adam(1963) II.S.79-81 und H.J.Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Abh. d. Heidelberger Akademie d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1959,6, Heidelberg 1959, S.90, Anm.112. Es gilt festzustellen, daß die Gegenüberstellung nur die Schwierigkeit der Komplementstheorie verschärft.

schem in jener Natur gemacht wird, muß auch Megiston Mathema, hier also als Prüfstein jener Natur, dementsprechend konzipiert sein. Die allzusehr einseitig metaphysische Interpretation des Megiston Mathema scheidet demnach aus.

Es ist an dieser Stelle anzumerken, daß, wenn die symphytische Natur des Philosophenkönigs anhand des Megiston Mathema zu prüfen ist, das Subjektive dieser Natur dem Objektiven des Megiston Mathema unterzuordnen ist. Der Philosophenkönig leitet eine Polis nicht anhand seiner Natur, sondern mit dem Wissen um die Idee des Guten.

### 3. Das Megiston Mathema

Von der Einführung der μαθήματα (503e3) bis zur Gleichsetzung des μέγιστον μάθημα mit der Idee des Guten (505a2) werden innerhalb der 47 Stephanuszeile die verschiedenen Ausdrücke mit ähnlichen Wendungen gebraucht; μαθήματα, τὰ μέγιστα μαθήματα, τὸ μέγιστον μάθημα, τὰ μέγιστα. Um darüber Klarheit zu gewinnen, was mit diesen Ausdrücken jeweils gemeint ist, sind sie näher anzusehen. Es ist nicht selten in der Fachliteratur der Fall, daß sie in ihrem Inhalt unterschiedlos verstanden werden.<sup>22</sup> Aus unserer Analyse wird es sich ergeben, daß es an der angegebenen Stelle noch nicht von der Idee des Guten die Rede sein kann.

Das μάθημα/μαθήματα ist doppeldeutig. Es sind einerseits im Sinne von den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen die Lernfächer, die man im Bildungsgang studieren muß. Wenn Sokrates sagt, man müsse die angehenden Philosophen in vielen Mathemata üben (ἐν μαθήμασι πολλοῖσ γυμνάζειν δεῖ 503e3), meint er damit die Lernfächer, die 521d ff. ausgeführt sind. In diesem Sinne ist auch das μάθημα in 504d2-3 und 504e4-5 zu verstehen;

ἢ,..., τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος ἐπὶ τέλος οὔποτε ἦξει (504d2-3).

„Sonst wird unser Wächter niemals das Ziel des höchsten und ihm am

---

<sup>22</sup> Ich nenne nur ein Beispiel: „Sokrates spricht jetzt, obwohl er bisher (503e4,504a3) nur von den höchsten Lehrgegenständen gesprochen hatte, von dem höchsten Lehrgegenstand.“ P.Stemmer (1992) S.170 Anm.66.

meisten zustehenden Lernfaches (d.h. die Dialektik) erreichen.“

ὁ μέντοι μέγιστον μάθημα καὶ περὶ αὐτὸ λέγεισ(504e4-5).

„Was du nun meinst unter dem größten Lernfach und worauf es sich bezieht.“

Andererseits ist das μάθημα/μαθήματα der Gegenstand des einzelnen Lernfaches. Es wird deutlich in der Aussage Sokrates'; "Die Erkenntnis selbst (ἐπιστήμη) ist Erkenntnis des Erkennbaren selbst (μαθήματος),..., worauf die Erkenntnis sich bezieht.“ (438c7 f. vgl. Charm. 168a6 f.) Die übrig gebliebenen Ausdrücke τὰ μέγιστα μαθήματα (505e4, 504a3) und τῶν μεγίστων (504e2) sind in dieser Bedeutung zu verstehen, also als die höchsten Gegenstände. Der Gebrauch von Plural schließt sicherlich die Lesart aus, unter diesen Ausdrücken die Idee des Guten zu verstehen. Das wird durch die Frage Adeimantos' bestätigt; „Sind denn diese nicht die größten (μέγιστα), oder gibt es noch Größeres als die Gerechtigkeit und was wir damals durchgingen?“ (504d4-5) τὰ μέγιστα bzw. τὰ μέγιστα μαθήματα ist im Sinne der „Apologie“ die wichtigsten Dinge des Lebens (τὰ μέγιστα 22d), die die menschlichen und bürgerlichen Tugende (ἀνθρωπίνην καὶ πολιτικὴν ἀρετήν 20b4-5), d.h. die in der „Politeia“ behandelten vier Kardinaltugende umfassen.

Es ist nun deutlich geworden, daß Sokrates mit diesen Ausdrücken nirgends die Idee des Guten gemeint und gesagt hat. Die Feststellung dieser Tatsache ist besonders wichtig für das Verständnis der Aussage, die Sokrates beim Gebrauch dieser Ausdrücke in der folgenden Passage (504a2-e6) gemacht hat. Diese Aussage darf aus dem genannten Grund *nicht inhaltlich* auf die Idee des Guten bezogen werden, sondern, wie es zeigen wird, nur als ein *methodischer* Hinweis auf die Idee des Guten zu verstehen sein.

#### 4. Der längere Weg und seine Merkmale

Statt direkt auf die Frage Adeimantos' nach Megista Mathemata einzugehen, erinnert Sokrates ihn an den methodischen Mangel in der Untersuchung über die Gerechtigkeit in der Seele und klagt über die fehlende Genauigkeit jener Untersuchung. Damals (435b ff.) habe man drei Teile der Seele ausgegliedert, um das Wesen der Gerechtigkeit, Beson-

nenheit usw. zu bestimmen. Daß aber diese Tugendlehre mit großem Vorbehalt zu betrachten ist, zeigte Sokrates mit einer Methodenüberlegung und forderte einen längeren Weg einzuschlagen, der zur hinreichenden Untersuchung notwendig ist. Daß Sokrates hier auf die Stelle im IV. Buch Bezug nimmt, ist eindeutig. Wenn aber der Wächter der Polis auch den längeren Weg beschreiten muß - so fordert Sokrates 504cd - um das Ziel des Megiston Mathema zu erreichen, stellt sich die Frage, was mit den beiden Wegen gemeint ist und ob sie ein und derselbe Weg sind.

Manche Interpreten sind darüber einig, daß dieser Weg, der zum Zweck der genauen Untersuchung jeweils weiter zu beschreiten ist, ein in der „Politeia“ jedoch nicht wirklich beschrittener dialektischer Weg sei, dessen Objekte an beiden Stellen ein und dieselbe seien.<sup>23</sup> Um die Richtigkeit dieser These zu prüfen, soll zunächst die Stelle im IV. Buch (435b ff.) näher untersucht werden. Dabei wird auch gefragt, warum Sokrates auf den längeren Weg verzichtet hat, obwohl er ihn für die genaue Untersuchung der Seelentugenden für erforderlich hält.

Das Gespräch befindet sich in einer Situation, in der die Untersuchung über die Tugendlehre in der Polis abgeschlossen ist und ihr Ergebnis nun auf die menschliche Seele übertragen werden soll. Es hat sich gezeigt, daß sich eine Polis in einem gerechten Zustand befindet, wenn in ihr drei Stände sind und diese jeweils ihre Aufgabe erfüllen. Also muß auch die Seele drei Teile haben, wenn ein Mann gerecht sein soll. Da wird Sokrates skeptisch. Hat die Seele wirklich drei Teile in sich oder nicht? Mit einer unüberhörbaren Ironie formuliert er sein Bedenken. „Wir sind in eine ganz einfache (εἰς φαῦλον) Untersuchung (σκέμμα) über die Seele hineingeraten, ob sie drei Teile hat oder nicht(435c4-6).“ Es scheint zunächst, daß die Gesprächsteilnehmer inmitten der Untersuchung über die Tugendlehre in ein anderes Problem ausweichen. Aber für die Seelenlehre ist eine andere Untersuchungsmethode als die bisherige erforderlich. „Wisse nur, mein Glaukon, daß nach meiner Meinung wir dergleichen (τοῦτο) durch ein solches Verfahren (ἐκ τοιούτων μεθόδων)<sup>24</sup>, dessen

---

<sup>23</sup> Dazu sehr ausführlich Utermöhlen, O.: Die Bedeutung der Ideenlehre für die platonische Politeia, Heidelberg 1967. S.19-33.

<sup>24</sup> Der Gebrauch von Plural μεθόδων weist darauf hin, daß der analoge Schluß nicht einmal, sondern mehrstufig gezogen war.

wir uns jetzt in unserer Rede bedienen, niemals genau (ἀκριβῶς) erhalten werden. Dazu führt ein anderer weiterer und längerer Weg (μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός) (435c9-d3).“

Richtig ist, daß die Gerechtigkeit doch Sache des einzelnen Menschen sowie der ganzen Polis ist (368e2-3). Aufgrund dieses Sachverhaltes aber eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen Polis und Menschen (Seele) zu unterstellen (369a, 435ab) und beliebig eine Struktur auf die andere übertragen zu wollen, darin liegt der methodische Mangel dieser Analogie<sup>25</sup>. Es scheint zunächst abwegig zu sein, daß Sokrates, der selbst eine analogische Methode bei der Suche nach der Gerechtigkeit vorgeschlagen hat (368c-369a), gerade jetzt, wo der erste Teil der Analogie abgeschlossen ist und die Übertragung des gewonnenen Ergebnisses auf die Seele gelingen soll, sein Bedenken über diese Methode äußert.

Wenn Sokrates trotz des methodischen Mangels im folgenden diese Analogie beibehält und die daraus resultierende Ungenauigkeit der Untersuchung weitgehend in Kauf nimmt, betrifft sein Bedenken nicht die darauf folgende Seelenlehre in ihrem Inhalt, sondern nur die *Methode*. Dadurch wird der Wahrheitsgehalt der Seelenlehre bloß relativiert, aber nicht gänzlich in Frage gestellt. Daß die Seelenlehre im IV. Buch in gewissem Grad richtig ausgeführt wird, bezeugt dies eine spätere Stelle im X. Buch. Nach dem X. Buch (611b ff.) habe man mit der im IV. Buch geübten Methode die Seele in ihrem entstellten Zustand, d.h. in der Gemeinschaft mit dem Körper betrachtet, jedoch die Wahrheit über sie gesagt (611c6). Mit einer anderen Methode, nämlich dem hier postulierten längeren Weg, wird man die Seele mit den Augen des Geistes in ihrer vollen Reinheit betrachten, sie viel schöner finden und Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit klarer durchschauen (611c). Nur wenn man die Seele in ihrer reinen Form betrachtet, würde man ihre wahre Natur erkennen, ob sie viel- oder einteilig ist (612a). Man habe aber im IV. Buch die Seele auf Grund einer Form betrachtet, in der sie uns erscheint (611c), d.h. in den Zuständen und Erscheinungsformen ihrer irdischen Lebens (612a).

Es ist die typische Untersuchungsmethode Sokrates', daß, wenn man z.B. wissen will, ob die Seele Teile hat, man zuerst fragen muß, was die Seele an sich ist. Auch der Frage, ob die Tugend lehrbar ist, ist die Un-

---

<sup>25</sup> Vgl. 503d2-3. προσάψαι im Sinne von „anknüpfen“.

tersuchung, was die Tugend ist, voranzustellen. Ohne die letztere Frage hinreichend zu beantworten, kann man die Ausgangsfrage nicht angemessen behandeln, weil der zu untersuchende Gegenstand nicht im klaren und damit auch nicht deutlich zu *sehen* ist. In dieser Hinsicht richtet sich die Kritik an die Mathematiker auf ihre Methode. Da sie bei ihrer Forschung von einer ungeprüften Voraussetzung ausgehen und die Beweise führen, sind ihre Ergebnisse nicht vorbehaltlos akzeptabel.

Kehren wir nun zu unserem Text zurück und halten fest, daß es mit dem längeren Weg im IV. Buch eine philosophische Methode für die reine Seelenlehre gemeint ist. τοῦτο bezieht sich zwar eindeutig auf das σκέμμα, nämlich eine Untersuchung, ob die Seele drei Teile hat oder nicht. Aber wenn man bedenkt, daß die Seelenlehre hier in einem weiteren Zusammenhang die Frage nach der Gerechtigkeit anvisiert, kann man sagen, daß sie „nicht Selbstzweck, sondern...der Suche nach der Gerechtigkeit [dient].“<sup>26</sup> Den Zusammenhang der Seelenlehre mit der Tugendlehre wird die folgende Aussage Sokrates' bestätigen; „Wir müssen die Seele mit den Augen des Geistes so erblicken, wie sie in voller Reinheit dasteht. Dann wird man sie viel schöner finden und Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit klarer durchschauen.“ (611c2-5) Die Aufgabe des längeren Wegs im IV. Buch ist „Entscheidung der Frage der Seelenteile und Erkenntnis der Gerechtigkeit und der anderen Tugenden.“<sup>27</sup> Also die Seele und das Wesen der Gerechtigkeit stehen im Mittelpunkt der Untersuchung.

Daß der längere Weg hier und andernorts nicht wirklich beschritten worden ist, hat man dies im Sinne der Schriftkritik als „die Selbstbegrenzung der philosophischen Aussage im platonischen Schriftwerk“<sup>28</sup> erklärt. Nach der esoterischen Deutung ist der Verzicht auf diesen Weg durchaus konsequent, weil sie hier die grundsätzliche Unmöglichkeit, im Dialog die dialektische Methode zu fixieren, und die Ungeeignetheit des Gesprächspartners konstatieren möchte. Dabei übersieht sie völlig die Zielsetzung des Dialogs. Nach dem Abschluß der Untersuchung über die Staattugenden sagt Sokrates bezüglich der bevorstehenden Analogie zur

---

<sup>26</sup> O. Utermöhlen(1967)21.

<sup>27</sup> Th.A. Szlezák, Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen, Berlin-New York 1985, S.320.

<sup>28</sup> Th.A.Szlezák (2003) S.45, vgl ders (1985) S.307ff.

Seele, daß man die Bestimmung der Gerechtigkeit (οἰκειοπραγία 434c8) gelten lassen darf (434d2-5), wenn sie sich auch bei den einzelnen Menschen finden läßt. Die Frage, ob die Seele drei Teile hat oder nicht, ist also insofern irrelevant, als die Bestimmung der Gerechtigkeit sich unter der Voraussetzung der Trichotomie der Seele bewährt. Und sie hat sich bewährt (434d ff.). Das ist also der Grund dafür, daß der dialektische Weg zur Seelenlehre nicht eigens zur Anwendung kommt. Hier zeigt sich beispielhaft ein Platonbild als Dialektiker. Ein Dialektiker wie Platon ist nicht in dem methodischen Wahn befangen. Wenn er sich in einem Gespräch bloß verständlich machen kann, dann ist er sein Ziel erreicht, ohne dabei streng einer methodischen Regel folgen zu müssen.<sup>29</sup>

Der Wächter muß den längeren Weg gehen, um das Ziel (d.h. die Idee des Guten) des Megiston Mathema (d.h. die Dialektik) zu erreichen, das noch höher als die behandelten Tugenden steht. Diese Aussage ist zweierlei von Bedeutung. Sokrates, der sich inmitten der Themen über die Realisierbarkeit der neuen Rechtsordnung in den II-IV. Büchern befindet, relativiert das bisher Gesagte, indem er die Idee des Guten als eine noch höhere Instanz als die Aretai präsentiert (μεῖζον 504d6) und dadurch sie als einen Bezugspunkt der ganzen Aretai hinstellt. Der längere Weg wird zweitens eindeutig mit der Dialektik, die allein dem Philosophen zugeeignet ist, identifiziert. Die Idee des Guten ist also der eigentliche Gegenstand des längeren Wegs im VI. Buch. Die anderen Tugenden sind im weiteren Begründungszusammenhang auf diese höhere Idee zu beziehen. Die Erkenntnis der Idee des Guten steht im Mittelpunkt, wobei die Wesen der anderen Tugenden nur die untergeordneten Rollen einnehmen. Bedenkt man, daß die Einführung der Idee des Guten schließlich in der Begründung der Gerechtigkeit und der anderen Tugenden ihren Sinn hat, muß sich der längere Weg im VI. Buch auch auf die Gerechtigkeit beziehen.

Aus dem Vergleich der beiden längeren Wege ergibt sich, daß sie zwar jeweils etwas anderes zu ihren Gegenständen haben (die Seele und die Idee des Guten), aber gemeinsam zur Tugendlehre dienen. Ein Weg aber, der von der reinen Seelenlehre zur Tugendlehre führt, kann mit einem anderen Weg, der mit der Idee des Guten die Tugenden begründet, in der

---

<sup>29</sup> Vgl. dazu Men.75d.

methodischen Hinsicht nicht identisch sein. Eine Methode, die ihre Gegenstände von einer unerwiesenen Annahme aus betrachtet, kann den hypothetischen Charakter des daraus gewonnenen Ergebnisses nicht aufheben. Solange die These, die Seelenlehre bilde die Grundlage für die Tugendlehre, nicht als standhaft erwiesen wird, kann man die Tugendlehre aus solcher hypothetischen Methode nicht ohne weiteres akzeptieren. Genau dasselbe ist auch bei der Erziehung der Wächter der Fall (376c7-d7). Sokrates und Adeimantos stimmen darin überein, daß die Untersuchung, auf welche Weise die Wächter erzogen werden sollen, zum leitenden Thema der Entstehung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Polis durchaus förderlich (προϋγου) sein wird. Daraufhin bringt Sokrates seine Forderung auf, man dürfe nicht davon absteigen, wenn es auch gar weitläufig (μακροτέρα sc. σκέψισ) wäre. Dagegen ist der längere Weg im VI. Buch, wie wir es noch sehen werden, wirklich ein dialektischer Weg, der zum Ziel des Ideenwissens und von dort aus wieder zu den Ideen führt. Wenn Sokrates trotz des Unterschiedes der beiden Wege sie mit demselben Namen nennt, so liegt die Vermutung nahe, daß er sich von der in den früheren Dialogen geübten philosophischen Methode, die der hypothetisch-elenktischen, distanziert.

Th.A. Szlezák hat neulich sehr vorsichtig vorgeschlagen, die Mathematik als ein Teil des längeren Wegs zu betrachten. Wenn die Seele die mathematischen Strukturen habe und die Untersuchung über die Seele zum längeren Weg gehöre, „wäre es nicht abwegig, sie (sc. Mathematika) als erste Phase des ‚langen Wegs‘ zur spezifisch philosophischen Einsicht zu betrachten.“<sup>30</sup> Da ist sein Verständnis für den längeren Weg schwankend. Dieser Weg ist im Gegensatz zur Sophistik, die die Tugend einem jeden aufs beste und schnellste<sup>31</sup> mitzuteilen verspricht, und im Sinne Platons ein mühsamer philosophischer Weg, der sukzessiv eigene Einsicht in die Sache verbessert. Der μακροτέρα-Charakter dieses Wegs ist doch nicht quantitativ gemeint. Er ist die vom Anfang an grundverschiedene, qualitativ bessere Umgangsweise des Dialektikers mit seinen Gegenständen im Vergleich mit der der anderen Fachwissenschaftler. Die insgesamt 20 jährige Beschäftigung mit der Dialektik in Theorie und Praxis ist nicht mit μακροτέρα zu verbinden. Wenn man die gesamte

<sup>30</sup> Th.A. Szlezák (2003) S. 74.

<sup>31</sup> Vgl. Euthdy. 273d κάλλιστα und τάχιστα, auch 304a.

Dauer des Studiums der Mathematik und der Dialektik als *einen* Weg sieht, gehört die Mathematik selbstverständlich zur ersten Phase des „langen Wegs“. Länger im sokratischen Sinne ist sie jedoch nicht. Wenn Sokrates an wenigen Stellen<sup>32</sup> ausnahmsweise die Mathematik positiv urteilt, ist dies nur wegen ihrer Ausrichtung auf die Ideen. Aber die Mathematiker sind gerade wegen ihrer *methodischen* Unfähigkeit, ihre Prämisse zu sichern, in die harte Kritik geraten.

Wenn Sokrates durch die Abgrenzung von der frühen Untersuchung seine Forderung erhebt, diesen weiteren Weg einzuschlagen, stellt sich sofort die Frage, in welcher Hinsicht jene Abgrenzung gemeint ist. W. Wieland geht zu weit, wenn er die Selbstkritik Sokrates' auf die allgemeine Bestimmung der Gerechtigkeit, jeder tue das Seinige, bezieht und damit sie zu einer „Leerformel“ degradiert.<sup>33</sup> Weit vorgreifend aber ist zu sagen, daß diese Gerechtigkeitsformel nur insofern unverständlich ist, als sie bloß für sich genommen ohne Bezug auf das Gute bleibt. Dies besagt jedoch nicht, die einmal vorgenommene Bestimmung der Gerechtigkeit bedürfe einer Revision. Sokrates wendet seinen Blick an unserer Stelle nur zu der Unzulänglichkeit des analogen Verfahrens und der daraus resultierenden Ungenauigkeit der Seelenlehre. Der Geltungsanspruch dieser Formel ist jedoch unberührt.

Nebenbei sei erwähnt, daß der längere Weg für die Erkenntnis der Idee des Guten zwar notwendig ist, aber nirgends als hinreichend dargestellt worden ist. Daher ist die Bemerkung, der längere Weg führe „direkt“ oder „geradewegs“<sup>34</sup> zur Idee des Guten, mißverständlich. Der Erfolg der Anwendung dieser Methode ergibt sich nicht aus der Methode selbst. Eine solche Methodensicherheit ist gerade Kernpunkt der platonischen Kritik an die Sophisten.

Charakteristisch ist für den längeren Weg ist zunächst die Genauigkeit (*ἀκρίβεια*). Während es der Untersuchung über die Tugendideen damals an der Genauigkeit mangelt, so sagt Sokrates, dürfte man die Ideen weder im groben Umriß (*ὑπογραφή*) betrachten noch die allervoll-

---

<sup>32</sup> Rep. 532c, 533a8-10, 533d.

<sup>33</sup> W. Wieland (1999)161f. Ähnlich auch Th. Ebert: Meinung und Wissen in der Philosophie Platons, Berlin 1974, S.132f.

<sup>34</sup> H.J.Krämer (1959)S.131.

ständigste Ausarbeitung (τελεωτάτη ἀπεργασία) unterlassen. Die Untersuchung über die größten Lehrgegenstände (τῶν μεγίστων) erfordere die höchste Genauigkeit. Man müsse also möglichst aufs genaueste und reinste (ὅτι ἀκριβέστατα καὶ καθαρῶτατα) vorgehen (504d6-e3).<sup>35</sup>

Im Gegensatz zur analogischen Methode im IV. Buch soll die bevorstehende genaue Methode die Tugendideen nicht als solche, sondern, wie es zeigen wird, im Bezug auf die Idee des Guten betrachten, damit die Ideen hinreichend bestimmt werden können. Es ist aber nicht so, als ob die Idee des Guten selber das Ideal der Genauigkeit verkörpere.<sup>36</sup> Welcher Sinn ergibt sich aus der Gleichsetzung der Idee des Guten mit der Genauigkeit? Wenn die Genauigkeit unmittelbar den Gegenstand betreffen sollte, stellt sich die Frage, wofür die Genauigkeit sein soll. Wie wir aus der ursprünglichen Verwendung des Wortes im vorphilosophischen und meist handwerklichen Bereich lernen<sup>37</sup>, bedeutet die Genauigkeit das Zusammenpassen der zwei Dingen. Daß es in unserem Kontext nur das Zusammenpassen des Untersuchungsgegenstandes und der Methode heißen kann, belegt die folgende Aussage in 435d1-2;

ἀκριβῶς μὲν τοῦτο ἐκ τοιούτων μεθόδων...οὐ μὴ ποτε λάβωμεν.

„Wir werden dergleichen durch ein solches Verfahren niemals genau erhalten.“

Es ist eine Forderung nach der Methode, die sich nach dem Gegenstand richtet. Es gilt festzuhalten, daß die fehlende Genauigkeit im IV. Buch, wie der Text eindeutig zeigt, *methodisch* bedingt ist. Hätte man methodisch einen anderen Weg genommen, wäre die Sache klar, hinreichend und genau behandelt worden. Gerade dieser methodische Mangel wird an unserer Stelle wieder aufgegriffen.

Sokrates meint hier sicherlich nicht, daß die richtige Methode die Genauigkeit der Untersuchungsergebnisse garantiere. Mit der „Genauigkeit“ ist der Wahrheitsanspruch einer These nicht zu verbinden. Nur so

---

<sup>35</sup> H.Krämer: Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a-511e), in: O.Höffe (Hg.): Platon. Politeia, Berlin 1997 (Klassiker Auslegen, Bd.7), S.182 läuft bei der Paraphrase von 504e2ff. ein Fehler. Wenn Sokrates größte Exatheiten (Plural!) für die Größten fordert, sind mit diesen die Tugendideen gemeint, wie es bei αὐτῶν τοῦτων in 506d6 der Fall ist, aber nicht das Gute.

<sup>36</sup> H.J.Krämer (1959) S.492 und D.Kurz: AKPIBEIA. Das Ideal der Exatheit bei den Griechen bis Aristoteles, Göttingen 1970, S.104.

<sup>37</sup> Dazu immer noch die Studie von D.Kurz (1970).

wird diese Methode wiederum der Sache angemessen.

Trotz des Defizits des Analogieverfahrens findet Adeimantos die Untersuchung damals methodisch angemessen (μετρίως 504b8), worauf Sokrates gleich einen neuen Begriff einführt, indem er ein Wortspiel treibt; das Maß (μέτρον). „Wenn in dergleichen das Maß auch nur im mindesten hinter dem Rechten (dem wahren Seienden) zurückbleibt, ist es gar nicht angemessen; denn Unvollständiges ist nicht das Maß von irgend etwas. Allein, manche glauben bisweilen, es sei schon hinreichend so und bedürfe nicht noch weiter untersucht zu werden.“ (504c1-4) Solche geistige Trägheit, wie es Adeimantos diagnostiziert, dürfe unser Wächter am wenigsten haben. Er müsse den längeren Weg gehen, um das Ziel des Megiston Mathema zu erreichen, wie es Sokrates sagt.

Das Problem, mit dem wir uns hier beschäftigen, ist, in welchem Zusammenhang Sokrates das Wort „Maß“ verwendet und ob, wie es bei der „Genauigkeit“ der Fall ist, das „Maß“ die Sache selbst oder nur die Methode betrifft. H.J. Krämer hat in seinem ersten Buch über die Arete bei Platon und Aristoteles (1959) bei der Analyse unserer Stelle, ohne irgendeinen Grund anzugeben, ἀκριβέστατον μέτρον terminologisch verwendet (S.117) und es mit dem ἀγαθόν gleichgesetzt (S.397f.). „Die Art und Weise, wie Platon...verborgene, aber sehr bestimmte Sachverhalte assoziativ anklingen läßt, macht im Zusammenhang betrachtet deutlich, daß das μέγιστον μάθημα, das ἀγαθόν, zugleich Maß, und zwar exaktestes Maß (ἀκριβέστατον μέτρον) ist.“ (S.492) An anderer Stelle<sup>38</sup> wird er viel sachlicher. Es geht um einen Satz an der oben zitierten Stelle in der „Politeia“; ἀτελές γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον. Dieser Satz ist doppeldeutig, wie Krämer es richtig sieht. Mit μέτρον ist zunächst „im Sinne des richtigen Ausmaßes der Untersuchung“ die Methode gemeint oder auch „im Sinne des normativen Maßstabs für Seele und Staat“ das Wesensmerkmal des ἀγαθόν gekennzeichnet. Krämers Versuch, das Maß umstandslos mit dem Guten gleichzusetzen, nur weil die geforderte Methode nicht mehr angewendet wurde, überzeugt nicht.<sup>39</sup> Die Forderung

---

<sup>38</sup> H.J. Krämer: Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534B-C, in: Philologus 110, 1966, 35-70, abgedruckt in Wipperfurth, 1972, 394-448. S. 425f.

<sup>39</sup> R.Ferber: Platos Idee des Guten, 2., durchgeseh. u. erw. Aufl., Sankt Augustin 1989, meint auch, daß man aus 504e das Maß mit der Idee des Guten nicht identifizieren

nach Genauigkeit und Maßhaftigkeit der Methode zwingt nicht die tatsächliche Anwendung dieser Methode. Platon geht es hauptsächlich darum, die sachlichen Probleme jedesmal in einem bestimmten Rahmen des Dialogs angemessen zu behandeln, aber nicht um den Versuch, seine philosophische Methode in den Dialogen vollkommen zu entwickeln.

Wenn man bedenkt, daß mit den Ausdrücken wie μέγιστον μάθημα und τὰ μέγιστα hier nicht das Gute gemeint ist, wie unsere Wortanalyse gezeigt hat, kann man sich nicht an Krämers Vermutung anschließen. Es ist schwer einsehbar, warum inmitten der Methodenüberlegung das μέγιστον μάθημα in seinem Wesen charakterisiert werden soll, zumal die Gesprächsteilnehmer, damit auch die Leser, noch nicht der Gleichsetzung des μέγιστον μάθημα mit dem ἀγαθόν gewahr wurden.

Es ist zwar durchaus denkbar, daß die Idee des Guten durch ihre Funktion, wie das weitere Gespräch zeigt, den Anspruch erheben kann, das Maß der anderen Ideen zu sein. Dies kann man aber auf keinem Fall aus unserer Stelle schließen. Vom Kontext her gesehen ist es sinnvoll, das Maß auf die Methode zu beziehen. Mit der Forderung nach Genauigkeit und Maßhaftigkeit der Untersuchungsmethode kann sich Sokrates von der früher geübten Methode distanzieren und nun seine Partner dahin führen, wohin sie sollen. Damit ist die geistige Trägheit (διὰ ῥαθυμίαν 504c5) gebrochen und ein Tor für weitere Untersuchung (περαιτέρω ζητεῖν 504c4) geöffnet.

All diese Methodenüberlegung besagt bloß, daß mit der früher angewendeten Methode die Sache nicht hinreichend, da ungenau, erörtert werden kann. Es ist gerade die Stärke des Dialektikers, im völligen Bewußtsein mit eigener Methode umgehen zu können. Der bloße Hinweis auf eine neue Methode trüge aber zur Lösung sachlicher Probleme nichts bei, wenn man diese Methode und ihre tatsächliche Anwendung vor dem außerdialogischen Hintergrund sucht.

## 5. Die gängige Vorstellung über das Gute

Adeimantos möchte nun dieser wichtigsten Sache nachgehen, um ihr auf den Grund zu kommen, und fragt Sokrates, was das Megiston Mathema sei und was es thematisiere.<sup>40</sup> Diese berechnete Frage beantwortet Sokrates auf einer auffallender Weise, die zum wichtigen dramatischen Motiv des Dialogs gehört. Adeimantos habe das (sc. Megiston Mathema) nicht selten gehört. Daß die Idee des Guten das Megiston Mathema sei, hat er auch oft gehört. Was er schon gehört hat, umfasst nicht nur dies, sondern auch die Relation der Dinge zur Idee des Guten und die gängigen Ansichten über das Gute. Man hat oft an diesen rätselhaften Hinweis Sokrates' Anstoß genommen, der literarisch keinen direkten Rückbezug auf irgendeine Dialogstelle im Corpus Platonicum herstellen läßt. Worauf bezieht sich dieser Hinweis? Welche Rolle spielt er im folgenden Argumentationsgang? Ob er sich auf eine esoterische Lehre in der platonischen Akademie beziehen soll,<sup>41</sup> oder auf etwas, „was in früheren Darlegungen bereits latent vorhanden war, aber erst jetzt explizit und für die gegenwärtige Feststellung fruchtbar gemacht werden soll“,<sup>42</sup> läßt sich zunächst nicht eindeutig feststellen. Wenn dieser Hinweis jedoch einen denkbaren Zusammenhang mit den folgenden Aussagen bis zu 506a haben sollte, muß er sich auf den damals weit verbreiteten Gedanken über das Gute beziehen, der in der Gleichsetzung des Megiston Mathema mit der Idee des Guten und in ihrer Funktion völlig übereinstimmt, aber in der inhaltlichen Bestimmung des Guten weit von einander entfernt ist. Wenn Sokrates sagt, Adeimantos wisse auch, daß wir das Gute wenig kennen, ist das nur ein Hinweis auf die damals noch nicht abgeschlossene Debatte über die Sache in der Öffentlichkeit. Daher ist dieser Hinweis wohl als eine historische Bemerkung zu verstehen. Platon gibt eine philosophiegeschichtliche Szene wieder, in der das Problem des Guten dem Sokrates und seinen Schülern von zentraler Bedeutung war und es darüber eine lebhafte Kontroverse unter den Sokratesschülern und den Zeitgenossen gab (505d2-3). Nur von diesem historischen Hintergrund her gesehen ist die Kritik an die Ansichten über das Gute verständlich, die sich gegen die nicht namentlich genannten Sokratiker und die

---

<sup>40</sup> ὁ μὲντοι μέγιστον μάθημα καὶ περὶ ὅτι αὐτό 504e4-5.

<sup>41</sup> Vgl. H.Krämer (1997) 182f. und (1959) 24, 407 Anm.49, 444 Anm.132. R.Ferber (1989) 50, 157f.

<sup>42</sup> W.Wieland (1999)165. Ähnlich P.Stemmer (1992)173 Anm. 78.

Menge richtet (505b5 ff.). Aus diesem Grund schließen wir die Möglichkeit aus, diesen Hinweis Sokrates' auf die innerakademischen Gespräche über das Gute zu beziehen.

Es ist doch bezeichnend, daß sich Sokrates bei der Einführung der Idee des Guten auf das allgemeine Gedankengut seiner Zeitgenossen bezieht, obwohl er für die Untersuchung über das Gute einen längeren Weg gefordert hat. In Anbetracht der Tatsache, daß dieser Weg nicht wirklich beschritten worden ist, läßt sich sagen, daß Sokrates in der „Politia“ *keine Sonderlehre über das Gute* vertritt, sondern lediglich auf Grund des richtigen Ansatzes der gängigen Vorstellung seinen Gedanken über das Gute weiter entwickelt hat. Damit hat er einen Zugang zur Sache gefunden, der jedem offen somit auch nachvollziehbar ist. Es wird ein Gedanke sein, der dadurch politisch bodenständig bleibt.

Hat Adeimantos das, was er gehört hat, nur mit halbem Ohr gehört? Davon kann gar nicht die Rede sein, zumal er über die bewundernswerte Natur verfügt (367e f.). Diese Möglichkeit schließt Sokrates selber aus (504e8 f.). Sokrates versteht daher seine Fragerei als eine Art von Provokation, wenn er sagt: „Entweder denkst du nur eben nicht daran, oder du hast wieder ( $\alpha\upsilon$ ) im Sinne, mich zu fassen und mir Schwierigkeiten ( $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha\ \pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ ) zu machen. Ich glaube aber eher das letztere.“ (504e8-505a1) Was sind denn diese Schwierigkeiten, die es dem Sokrates bereitet? Adam<sup>43</sup> bezieht  $\alpha\upsilon$  zu Recht auf 449b ff. im V. Buch, wo sich Sokrates durch die einstimmige Aufforderung der Gesprächsteilnehmer, die Realisierbarkeit der Darlegung unter die Lupe zu nehmen, ziemlich zugesetzt fühlt. „Was ihr aber jetzt von mir fordert, tut ihr, ohne zu wissen, welchen Schwarm von Reden ihr aufstört, den ich eben, voraussehend dieses, damals übergehen wollte, damit er uns nicht zuviel Unruhe ( $\delta\chi\lambda\omicron\nu\ \pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ )<sup>44</sup> mache (450a10-b2).“ Aber die eigentliche Schwierigkeit findet Sokrates nicht in dem „Schwarm von Reden“, sondern darin, über die Dinge reden zu müssen, über die man sich kein sicheres Wissen zutrauen kann (450de). Da er aber trotz des Eingeständnisses seiner Unwissenheit die sog. drei Wellen kompetent überwindet, läßt sich eine solche Bemerkung nur ironisch verstehen. Es ist an unserer Stelle dasselbe Motiv seiner Unwissenheit, daß Sokrates die Frage seines

<sup>43</sup> J. Adam (1963) zur Stelle.

<sup>44</sup> Hier  $\delta\chi\lambda\omicron\nu\ \pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$  und  $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha\ \pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$  in gleicher Bedeutung.

Gesprächspartners mit dem Referat über die gängige Ansicht über die Sache beantworten muß. Mit dieser zurückhaltenden Geste macht Sokrates die erste Angabe über die Idee des Guten, die die Funktion und zugleich die Sonderstellung dieser Idee zum Ausdruck bringt.

Das Problem, das hier in der ersten Bestimmung des Guten ins Bewußtsein erweckt wird, enthält einen wichtigen Hinweis darauf, warum das Gute überhaupt zu thematisieren ist. Die Sonderstellung der Idee des Guten wird durch das subordinative Verhältnis aller Dinge zu dem Guten unter dem Gesichtspunkt des Nutzens ausgedrückt.

Das Gerechte<sup>45</sup> und das Andere werden erst dann brauchbar und nützlich, wenn esie die Idee des Guten zu Hilfe nehmen (...ἢ δὲ καὶ δίκαια καὶ τὰλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται 505a3-4). Dieser Sachverhalt gilt nicht nur im ethischen, sondern auch im materiellen sowie intellektuellen Bereich. Denn jeder Besitz und jedes Wissen ohne Bezug auf das Gute bleiben nutzlos. Dieses Verhältnis des Guten zum Nutzen ist auch aus den frühen Dialogen uns vertraut.<sup>46</sup> Trotz dieser sachlichen Wichtigkeit herrscht die allgemeine Unwissenheit darüber, was die Idee des Guten ist. Wir kennen sie leider nicht hinreichend. Jedoch ist das Bezugsverhältnis der allen Dinge zur Idee des Guten allgemein anerkannt. Was ist es? Daß jedes Ding, das axiologisch nur positiv bewertet werden kann, nützlich sei, ist wohl nicht der Leitgedanke. Das klingt eher tautologisch. Die Idee des Guten ist kein Utilitätsprinzip. Ein Ding ist erst nützlich, wenn es zum weiteren Zweck als dienlich angesehen wird, d.h. nützlich ist ein Ding, wenn es zu etwas gut ist. Nach Th. Ebert<sup>47</sup> wird mit dem Partizip προσχρησάμενα „eine notwendige Bedingung“ für Brauchbarkeit und

---

<sup>45</sup> Zur Frage, was unter δίκαια zu verstehen ist, vgl. H.J.Krämer (1959) S.117. “Zunächst handelt es sich hier nur um die vielen einzelnen δίκαια, die auf ihr Verhältnis zum ἀγαθόν befragt werden sollen, aber der Rückblick auf die δικαιοσύνη und die übrigen ἀρεταί des 4. Buches zeigt, daß es auch um die δικαιοσύνη αὐτή und ihr Verhältnis zur ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ geht.“ P. Stemmer (1992)172 Anm.72 versteht darunter das, was gerecht ist, also das Gerechte, nicht die Idee der Gerechtigkeit. Es ist aber insofern unproblematisch, anzunehmen, daß mit δίκαια sowohl alles, was gerecht ist, als auch die Idee der Gerechtigkeit zum Ausdruck kommen, als die pragmatische Funktion des Guten, alles nützlich zu machen, eine unmittelbare Wirkung des Guten auf den intelligiblen und sinnenfälligen Bereich voraussetzt.

<sup>46</sup> Vgl. Charm.174b-d, Euthyd.291b-293a, Lach.199c-e.

<sup>47</sup> Th. Ebert (1974) S. 134f.

Nützlichkeit aller Dinge zum Ausdruck gebracht. Das von Ebert leider nicht weiter verfolgte Verhältnis der Idee des Guten als einer notwendigen Bedingung für die Brauchbarkeit und Nützlichkeit aller Dinge zu diesen ist entscheidend für den weiteren Verlauf des Gesprächs. Das Gerechte, das zunächst ohne ermittelnde Wertung wertneutral bleibt, wird erst durch den Bezug auf die Idee des Guten werthaft und somit erstrebenswert. Niemand wird irgendeiner Handlungsnorm folgen wollen, wenn nicht seine Handlung in erster Linie als gut für ihn, d.h. als nützlich, erwiesen wird. Dies erlaubt aber folglich nicht die Gleichsetzung des Guten mit dem Nützlichen. Vielmehr fungiert das Gute als Grund des Nützlichen<sup>48</sup>. An dieser Stelle ist noch nicht einsehbar, als was die Idee des Guten diese Funktion zugewiesen bekommen kann. Ebenso wenig ist diese These eine begründete.

Sokrates gibt hier nur ein traditionelles Denkmodell wieder, in dem man das Gute formal als eine notwendige Bedingung für die Nützlichkeit des Gerechten betrachtet. In diesem *formalen* Bezugsverhältnis, da Sokrates hier gar nicht *inhaltlich* argumentiert, liegt der Grund dafür, daß die Bestimmung der Gerechtigkeit von dem Verständnis der Idee des Guten abhängig ist. Je nach dem, was man unter dem Guten versteht, wird als weitere Folge das Gerechte anders intendiert. Wenn man z.B. unter dem Guten die Lust versteht und das Gerechte im Bezug auf seine Definition des Guten, nämlich die Lust, betrachtet, ist das Gerechte für ihn bloß etwas „Lusthaftes“. Die Gerechtigkeit wird ein Vergnügen. Darin sieht Sokrates die Gefahr für die Gesellschaft. In dieser Hinsicht ist die Bedeutung des Guten gar nicht zu unterschätzen. Es ist das Wichtigste schlechthin.

Es besteht zwar kein Zweifel über die Tragfähigkeit dieser These, die mit einem weiteren Gedanken des richtigen Gebrauchs eng verbunden ist.<sup>49</sup> Es muß aber zunächst begründet werden, warum z.B. das Gerechte

---

<sup>48</sup> Es läßt sich ohne Mühe eine latente Kritik von Sokrates an diejenigen erkennen, für die der Begriff „Nutzen“ für das menschliche Handeln maßgeblich ist, eben an die Sophisten. Gegen die sophistische These der Gleichsetzung des Nützlichen und des Guten und die beliebige Vertauschbarkeit beider Begriffe plädiert Sokrates: Alles Gute ist nützlich, aber nicht umgekehrt. Vgl. Men. 87e1f., 96e, Rep. 379b11 (vgl.379c1), Prot. 333d9f.

<sup>49</sup> W.Wieland (1999) S. 165ff.

erst durch die Mitwirkung der Idee des Guten nützlich sein soll.<sup>50</sup> Gerade in dem Zustand, in dem wir kein hinreichendes Wissen über das Gute haben, darf man nicht definitiv sagen, warum das Gute das Gerechte nützlich macht. Man kann auch nicht an dieser Stelle die Funktion der Idee des Guten im Hinblick auf die Frage in den früheren Büchern der „Politeia“ betrachten. Die Frage nämlich, ob es gut ist, gerecht zu sein, soll man, wenn man einem logischen Defizit entgegen will, noch nicht hier mit der These, das Gute mache das Gerechte nützlich, positiv beantworten. Denn gerade das ist ja erklärungsbedürftig. Solange das Gute in dem fraglichen Relationszusammenhang gesehen wird, bleibt das Gute selber fraglich. Daher ist es notwendig, das Gute selbst zu thematisieren. Dabei soll das Gute als solches als erstrebenswert und damit der Bezug alles anderen auf das Gute als richtig erwiesen werden. Es ist also angemessen, diese These noch nicht als ein Argument für das weitere Gespräch, sondern als eine bloße Annahme zu begreifen, die von einer weiteren Instanz, nämlich von der Eigenart des Guten, geklärt werden soll. Daß ohne den Rückgriff auf die Eigenart des Guten auch der Nutzensgedanke gegenstandslos ist, zeigt Sokrates, wenn er sagt, daß, wer nicht hinreichend weiß, was das Gute ist, er auch bei den anderen Dingen verfehlt, ob etwas davon nützlich ist (505e1-4).

Abgesehen von vielen Bemerkungen über das Gute ist die Frage unumgänglich, was das Gute ist. Es wird zunächst als Ziel (τέλος) des Megiston Mathema genannt (504d2-3). An dieser Stelle ist es zwar noch nicht ersichtlich, was damit gemeint sein soll, gilt jedoch festzustellen, daß das Gute als ein letzter und damit auch nicht mehr hintergebar Anhaltspunkt des Wissens zu verstehen ist. Dies läßt sich gut mit dem ‚voraussetzungslosen Anfang‘ im Liniengleich (510b ff.) vereinbaren.

Um bei der Suche nach dem Guten den richtigen Weg einschlagen zu können, muß es von vornherein klargestellt werden, als was das Gute zu suchen ist. Bei der Auseinandersetzung mit den bestehenden Meinungen über das Gute bestimmt Sokrates zunächst *via negotiationis* diesen Weg.

Viele Leute halten die Lust (Hedone) und die nicht näher identifizierten, selbst ernannten Mehrwissende (κομψότεροι) die Einsicht (Phronesis)

---

<sup>50</sup> Dazu A. Schubert: Platon: „Der Staat“: ein einführender Kommentar, Paderborn 1995, S. 107.

für das Gute.<sup>51</sup> Die den Zeitgenossen Platons geläufigen beiden Ansichten werden im folgenden weniger wegen ihres Inhalts als vielmehr wegen ihres formalen Defizits verworfen. Platon läßt Sokrates seine Kontrahenten sozusagen mit ihren eigenen Waffen schlagen. Wer nämlich das Gute als die Einsicht angibt, sei wegen seiner Unfähigkeit, zu zeigen, welche Art von der Einsicht er damit meint, gezwungen zuzugeben, es sei die Einsicht in das Gute, als ob wir wüßten, was er unter dem Wort „gut“ versteht. Das Gute war es doch, wonach gesucht wird. Es steht außer Frage, daß hier ein Zirkelschluß vorliegt.<sup>52</sup> Daß die Lust das Gute sei, erweist sich auch als unhaltbar, wenn man zugeben muß, daß es auch eine schlechte Lust gibt. Es ist nämlich ein Widerspruch, zu behaupten, daß Gutes und Schlechtes dasselbe ist. Die logische Unhaltbarkeit der beiden Thesen ist ohne weiteres klar und bedarf ihrerseits keiner näheren Untersuchung. Aber zum Zweck des Vermeidens dergleichen Verfahrensweise bei einer Interpretation seien zwei Dinge bemerkt.

Da das Gute als Suchobjekt gilt, muß der Weg des Suchens zum Guten führen, nicht aber wie vorhin von irgendeiner Erkenntnis des Guten her bestimmt werden. Die Phronesis-These setzt immer das voraus, wonach erst gesucht werden soll.<sup>53</sup> Es ist nun deutlich, daß Sokrates immer mit der semantischen Bedeutung des Guten operiert. Dies wird bestätigt durch den eindeutigen Gegensatz von gut und schlecht bei der Widerlegung der hedonistischen These. D.h. das Gute bzw. die Idee des Guten muß wörtlich verstanden werden. Das Gute darf nicht durch einen fremden Begriff ersetzt werden.

Das ist der Grund dafür, daß das Gute vor der Gleichnisserie seine Grundbestimmung erhält und nur aufgrund dieser die Gleichnisse ausgelegt werden müssen. Man darf also die Botschaft dieser scheinbar

---

<sup>51</sup> Die philosophiegeschichtlich nicht uninteressante Frage nach der Identifikation der κομψότεροι wird dahingestellt. Dazu vgl. F.M. Cornford: *The Republic of Plato*, London 1941, „The more refined view, that it is ‚knowledge‘ (insight, wisdom) may be attributed to the Socrates pictured in Plato’s early dialogues.“ (S.211-2) Nach H. Krämer (1997) sind sie die Kyniker. (S.183).

<sup>52</sup> Die Widerlegung der Phronesis-These ist ähnlich auch in den frühen Dialogen, „Charmides“ und „Euthydemos“, durchgeführt. Dazu vgl. J. Adamietz: Zur Erklärung des Hauptteils von Platons Charmides (164a-175d), in: *Hermes* 97, 1969, 37-57.

<sup>53</sup> Vgl. R.Schrastetr: Die Erkenntnis des Guten. Platons Sonnen-, Linie-, Höhlengleichnis, in: R.Hofmann, J.Jantzen, H.Ottmann (Hgg.), *ΑΝΟΔΟΣ*. FS H.Kuhn, Weinheim 1989, 237-258, S.241.

harmlosen Kritik, die immer wieder in anderen Dialogen auftaucht, in unserem Kontext nicht übersehen.

## 6. Die Eigenart des Guten

Nach dem anerkennenden, aber auch kritischen Referat über die gängigen Ansichten über das Gute stellt Sokrates nun seine eigene Meinung dar (505d5-9)<sup>54</sup>, die im Grunde einzige, wenn auch komprimierte, Bestimmung des Guten enthält. Obwohl die folgende Aussage keine logische Folgerung aus dem Vorherigen ist, führt Sokrates seinen Gedanken mit einem erhellenden φανερόν aus und holt ohne jede Schwierigkeit Adeimantos' Einverständnis.

„Wie ferner, ist nicht auch das klar, daß von Gerechtem und Schönem viele nur, was so scheint, wenn es das auch nicht ist, tun und haben wollen und dafür angesehen sein? Gutes aber genügt niemandem nur scheinbares zu haben, sondern viele suchen das Wahre, und den Schein verachtet hierbei schon jeder (505d5-9).“<sup>55</sup>

Woher nimmt Sokrates diesen Unterschied? Warum sind die unterschiedlichen Einstellungen vieler Menschen zu Gerechtem und Schönem einerseits und Gutem andererseits ohne weiteres klar? Kann man sich mit dem nur scheinbar Gerechten, in Wirklichkeit aber Ungerechten zufrieden geben? Wenn ja, warum kann man sich auch dann nicht mit dem scheinbar Guten, in Wirklichkeit aber Schlechten begnügen, solange man es für gut hält? Für die Meinenden ist die Differenz zwischen Wirklichkeit (Sein) und Schein, damit auch Wissen und Meinung, insofern ge-

---

<sup>54</sup> Daß sich dieser Passus inhaltlich von dem vorigen unterscheidet und einen völlig neuen, hier genuin platonischen Gedanken über das Gute enthält, wird zunächst dadurch klar, daß Sokrates diesen Passus mit einer Formel τί δέ; einleitet, die „gebraucht wird, wenn der Redende zu einem neuen Gedanken übergeht und durch das vorausgeschickte τί δέ;= wie ferner? den Hörer oder den Leser auf denselben aufmerksam machen will.“ (Kühner-Gerth II 275).

<sup>55</sup> Τί δέ; τόδε οὐ φανερόν, ὡς δίκαια μὲν καὶ καλὰ πολλοὶ ἂν ἔλοινοτο τὰ δοκοῦντα, κἂν <ει> μὴ εἶη, ὅμωσ ταῦτα πράττειν καὶ κεκτηῖσθαι καὶ δοκεῖν, ἀγαθὰ δὲ οὐδενὶ ἔτι ἀρκεῖ τὰ δοκοῦντα κτᾶσθαι, ἀλλὰ τὰ ὄντα ζητοῦσιν, τὴν δὲ δόξαν ἐνταῦθα ἦδη πᾶσ ἀτιμάζει;

genstandslos, als sie nicht imstande sind, selber diese Differenz zu veranschlagen. Was sie für wahr halten, ist eben wahr. Sie sind auch gar nicht veranlasst, den Wahrheitsgehalt ihrer Meinung in Zweifel zu ziehen. Daher ist es ausweglos, wenn man die Aussage Sokrates' aufgrund des faktischen Unterschiedes zwischen Meinung und Wissen bzw. Schein und Sein liest. Eine solche Lesart findet man bei W. Wieland. „Es gibt keine Gründe, die einen veranlassen könnten, sich mit dem zufriedenzugeben, was gut zu sein nur den Anschein hat, was man aber nicht selbst für gut hält. Man erstrebt immer das wirklich Gute. ... Man kann etwas, was schön und gerecht zu sein nur den Anschein hat, allein unter der Voraussetzung erstreben, daß man es für gut und nützlich hält, eben dies zu tun. ... Es ist dagegen nicht möglich, in letzter Instanz etwas zu wollen, was man selbst nicht für gut und für nützlich hält.“<sup>56</sup> Damit hat Wieland den Sinn dieser Aussage gerade auf dem Kopf gestellt. Seine Deutung, die wir ansonsten der Sache nach im wesentlichen für richtig halten, kann zwar der allgemeinen Erklärung für die Grundintention des Handelnden dienen, paßt aber nicht zu dieser Stelle. Wenn es um das Gute geht, so sagt Sokrates, verachtet jeder das, was er selbst für gut hält, und sucht das Wahre. Er will nicht etwas, das seiner Meinung nach gut ist. Hier ist man seiner Meinung als Meinung bewußt. Und in der Mißachtung eigener Meinung nimmt man eine unabhängig von ihr bestehende Instanz an und sucht sie. Warum dies so sein soll, davon sagt Sokrates nichts. Es muß doch einen guten Grund dafür geben.

Sokrates ist immer noch im Anschluß an seine Kritik an die Position der πολλοί. Weil sie die Lust als das Gute angeben und das Gerechte und Schöne im Bezug auf die Lust betrachten (505a), ist das Urteil für das Gerechte und Schöne stets von ihrer Meinung abhängig. Sie können sich deshalb mit dem, was sie selbst für gerecht und schön halten, zufriedengeben. Das ist die weitere logische Konsequenz aus ihrer Position.

Es liegt der Vermutung nahe, daß nicht die Ansichten der vielen Leute (πολλοί), die bei Platon weitgehend verachtet wurden, für das Gute konstitutiv sind, sondern die Eigenart des Guten keine Alternative zwischen Sein und Schein zuläßt, so daß das Gute anders als das Gerechte und Schöne einen absoluten Geltungsanspruch für jeden (πᾶσ) erheben kann.

---

<sup>56</sup> W. Wieland (1999)172-3.

Man beachte den Subjektwechsel (πολλοί-πᾶσ) an dieser Stelle.

Wenn es aber um das Gute geht, ist es auf sich selbst angewiesen. Man kann das Gute nicht auf eine noch höhere Instanz beziehen, weil das Gute selber diese höchste Instanz verkörpert. Der Grund dafür, warum diese Stelle nicht auf Grund des Unterschiedes zwischen Sein und Schein gelesen werden darf, liegt wohl darin, daß das Gute hier den eigentlichen Grund für eine solche Unterscheidung liefert. Eine solche höchste Instanz steht uns nicht mehr zur Disposition. Da begibt man sich eigener Meinung. Dabei spielt weder rechtpositivistische noch konventionalistische These irgendeine Rolle. Was Sokrates hiermit vermeiden will, ist, daß jeder Mensch beliebig nach eigenem Urteil das bestimmt, was einem jeden das Gute ist.

Für die Erklärung dessen, wieso jeder (πᾶσ) plötzlich die Suche nach dem Wahren (τὰ ὄντα), das nur mit dem Vermögen der Episteme zu fassen ist, anstellen kann, spricht gerade der verlegene Zustand der Seele, wenn sie das Gute hinreichend erfassen will. Nach Platon, wie man es in der Wissenschaftstheorie im VII. Buch (523b ff.) nachlesen kann, ist die Anregung der Seele durch die sinnlichen Wahrnehmungen der erste Anlauf des Nachdenkens (ἐπίσκεψις). Mit dem Finger-Beispiel erklärt er, wie die Sache ist: Wenn man die Finger sieht, erscheint jeder von ihnen als solcher in gleicher Weise. Der Gesichtssinn zeigt ihn unterschiedlos als Finger. Hier wird die Seele nicht gezwungen, den Verstand zu fragen, was denn ein Finger ist. Eine solche Wahrnehmung erregt unseren Verstand nicht. Aber wenn es um die Bestimmung ihrer Eigenschaften geht, z.B. Größe, Dicke oder Härte, kann ein Finger je nachdem, in welcher Hinsicht mit welchen Fingern er verglichen wird, zugleich groß und klein oder dick und schmal sein. Hier wird unsere Seele in Verlegenheit versetzt (ἀπορεῖν 524a7) und gezwungen, mit Hilfe des Verstandes gewisse Widersprüche zu beseitigen, um Klarheit zu gewinnen. Dadurch entsteht die Wissenschaft und auch die Metaphysik. Hier macht es Platon deutlich, daß das Metaphysische nicht aus eigenem Interesse her, sondern lediglich aus der Not entsteht, die Mängel eigenen Wissens zu beheben. Daß wir, wenn es gerade um das Gute geht, in diesen verlegenen Zustand geraten und ein Wissen erwerben wollen, zeigt der folgende Passus durch die Eigenart des Guten, die nun ermöglicht, trotz der Viel-

falt der Vorstellung über das Gute<sup>57</sup> eine einheitliche Struktur zu herstellen, die durch den Ausschluß der Scheinalternativen ausgezeichnet ist.

„Was also jede Seele anstrebt und um deswillen alles tut, ahnend, es gebe so etwas, aber doch nur schwankend und nicht recht treffen könnend, was es wohl ist, noch zu einer festen Überzeugung gelangend wie auch bei andern Dingen, daher sie aber auch anderes mit verfehlt, was irgend nützlich wäre: sollen über diese so wichtige Sache auch jene Besten im Staat so im dunkeln sein, in deren Hände wir alles geben wollen? (505d11-506a2)“<sup>58</sup>

Das Gute ist mit dem objektiven Geltungsanspruch der letzte Zweck jeden Handelns, zu dem alles andere unterzuordnen ist. Sokrates bemüht sich hier um die Aufklärung der Zielgerichtetheit jeder Handlung als des Worumwillens.<sup>59</sup>

Die hier aufgezeigte Struktur des Worumwillens der Handlung ist nichts anderes als die Zweck-Mittel-Relation, die für das Verständnis des Handlungsbegriffs konstitutiv und auch noch in den frühen Dialogen zur Erwägung gekommen ist. So z.B. sagt Sokrates in einem Gespräch mit Polos im „Gorgias“; es sei eine allgemeine Struktur des Handelns (περὶ πάντων), daß, wenn jemand etwas um eines anderen willen tut, er nicht das will, was er tut, sondern das, um deswillen er es tut (467d)<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> μεγάλοι καὶ πολλοὶ ἀμφισβητήσεις περὶ αὐτοῦ. 505d2-3.

<sup>58</sup> „Ὁ δὲ διώκει μὲν ἅπαντα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστὶν οὐδὲ πίστευε χρῆσασθαι μονίμῳ οἷα καὶ περὶ τὰλλα, διὰ τοῦτο δὲ ἀποτυγχάνει καὶ τῶν ἄλλων εἴ τι ὄφελος ἦν, περὶ δὲ τὸ τοιοῦτον καὶ τοσοῦτον οὕτω φῶμεν δεῖν ἐσκοτῶσθαι καὶ ἐκείνους τοὺς βελτίστους ἐν τῇ πόλει, οἷς πάντα ἐγχειροῦμεν;

<sup>59</sup> P. Stemmer (1992 S.153ff.) versucht, durch die Analyse des platonischen Sprachgebrauchs von ἀγαθόν zu zeigen, daß „die Frage nach dem Gutsein nur nach dem eudaimonistischen Gutsein fragt.“ (S.159) Ohne Zweifel kann man mit Stemmer feststellen, daß das Gute in der „Politeia“ der letzte Zweck bzw. das letzte Worumwillen jeden Handelns ist. Die begriffliche Unklarheit über den Unterschied zwischen dem Handlungszweck und dem Handlungsergebnis führt Stemmer zur befremdlichen Aussage: „Der Begriff des Glücks ist der eigentliche Maßstab, an dem gemessen werden kann, ob etwas gut ist oder nicht.“ (S.160)

<sup>60</sup> Vgl. auch Gorg.499e8, wo es ganz wörtlich heißt, das Gute sei τέλος ἀπασῶν πράξεων. Lysis 218d ff., Laches 155cd, Charm.156b f.

Wenn man ein Medikament zu sich nimmt, tut man das nicht, um sie zu nehmen, sondern um gesund zu werden. Aus dieser klaren Abgrenzung des Zwecks von dem Mittel ergebe sich das Gute als das, um deswillen die Handelnden das tun, was sie tun (468b). Der Zweck und das Gute als Worumwillen jeden Handelns fallen in der Tat zusammen. Diese Relation macht es plausibel, warum das Gute als Ziel jeder Handlung stets die eigene Struktur der Praxis mit sich bringt.

Dies ist der Grund dafür, daß Sokrates, wenn er „gut“ sagt, im gesagten Sinne auch wirklich „gut“ meint, aber nichts anderes. Daher ist jeder Versuch, das Gute durch einen weiteren fremden Begriff zu ersetzen und darauf sein Verständnis über das Gute zu stützen, wird scheitern. Es bleibt nichts anderes übrig, als die weit umstrittene Idee des Guten Platons von dieser Praxisstruktur her zu verstehen.<sup>61</sup>

Was man anstrebt, ist keine Vorgegebenheit, sondern muß durch die Willenserregung erst gesetzt werden. Daher ist das Gute nicht wie ein Faktum zu verstehen, das als ein Gegenstand der theoretischen Betrachtung stets hintergebar ist.

Eine Handlung wird vollzogen, indem der gesetzte Zweck durch den Einsatz des dem Zweck dienenden Mittels verfolgt wird. Daß der einmal erreichte Zweck in der nächsten Handlung zum Erreichen eines noch höheren Zwecks als Mittel eingesetzt wird, ist evident. Daraus ergibt sich eine Hierarchie mehrerer Zwecke, an derer Spitze das Gute als oberstes Ziel steht. Aber das Gute ist selber nicht irgendein Ziel neben anderem, sondern fungiert als ein Maßstab dafür, ob ein inhaltlich gewähltes Ziel der Intention des Handelnden, das Gute zu wollen, entspricht. In diesem Sinne ist das Gute nicht ein Sonderziel, sondern die Zweckpräferenz, die ein Ziel zum Ziel macht, und steht als solches nicht zur Disposition.

Das Gute ist weder moralisch noch eudamonistisch zu verstehen. Denn der Inhalt des Guten und dessen Verwirklichung gehören nicht zum Streben selber, sondern zum konkreten Vollzug des Handelns. Wie und ob das als Worumwillen jeden Handelns gefasste Gute sich inhaltlich

---

<sup>61</sup> Dazu die Studien von R.Bubner: Theorie und Praxis bei Platon, in: ders., Antike Themen und ihre moderne Verwandlung, Frankfurt 1992, 22-36. Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?, Vier Kapitel aus dem Naturrecht, Frankfurt 1996, bes. 18-48. Polis und Staat, Grundlinien der Politischen Philosophie, Frankfurt 2002, bes. 51-70.

bestimmen läßt, ist abwegig. Die Zwecksetzung wird im konkreten Handeln jedem Handelnden selber überlassen. Sie ist jedem das Seinige.

Trotz der Feststellung des Guten als der allgemeinen Ausrichtung der Handelnden ist es erst problematisch, was man in seinem situationsbedingten Handeln als ein konkretes Ziel wählen soll. Man kann sich über den wahren Charakter des Guten täuschen, obwohl ein Handelnder weder wissentlich noch willentlich sein Ziel verfehlt (413a). Kann man schon bei der Zielsetzung versichern, ob sein eigens gesetztes Ziel gemäß eigener Intention, das Gute zu wollen, der Wertqualifikation entspricht? Mit dieser Unsicherheit ist die Ratlosigkeit eng verbunden, wie man handeln soll. Und dies ist nichts anderes als die leitende Frage der „Politeia“, wie man leben soll. Die Irrtumsmöglichkeit<sup>62</sup> der Handelnden bei der Zielsetzung macht ein Wissen um das Gute in der eigentlichen Struktur der Praxis erforderlich und so wird das Gute zur Idee des Guten erhoben.

Die besondere Einstellung zu dem Guten konfrontiert die Menschen plötzlich vor dem Bedürfnis, einen Unterschied zwischen dem Wahren und Scheinbaren zu veranschlagen, den sie mit ihrer bloßen Ahnung (ἀπομανθεύεσθαι 505e1) nicht realisieren können. Die Begnügbarkeit mit den relativen Wertvorstellungen kann den bestehenden Mangel am eigenen Wissen nicht verdrängen. Deshalb braucht man eine besondere Figur, der wir alles übergeben und die mit ihrem extraordinären Wissen um das Gute jedem in der Polis eine Orientierung bieten kann: Den Philosophenkönig. Wenn jeder sich an der Idee des Guten orientieren kann, braucht man keinen Philosophenkönig (vgl. 590d). Da aber nicht jeder zur Erkenntnis des Guten fähig ist, ist es allein die Aufgabe des Philosophenkönigs, durch die Erkenntnis des Guten dem praktischen Interesse jeden Handelnden gerecht zu werden. Die im IV. Buch aufgestellte Formel der Gerechtigkeit, jeder tue das Seinige, ist ja nicht anderes als die οἰκειοπραγία (434c8), die das ursprüngliche Interesse jeden Handelnden im Vordergrund stellt.

Das Problem des Guten ist schließlich ein politisches Problem. Nur wenn ein Wächter das Gerechte und das Schöne auf das Gute bezieht, diese dementsprechend erfasst hat und über die Polis Aufsicht führt, wird

---

<sup>62</sup> ἀπομαντευομένη, ἀποροῦσα, οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς. 505e1ff.

sich die Polis in einer vollkommenen Ordnung befinden (506ab).

Die politische Deutung der Idee des Guten ist gerade durch diese Aussage bestätigt. Platon macht die politische Ordnung von dem Wissen um das Gute abhängig. Dieses Wissen ist ein Handlungswissen. Wenn das Handlungswissen, das auf der Grundintention der Menschen, das Gute zu wollen, aufgebaut ist, die menschlichen Angelegenheiten ordnen soll, dann gibt es keine Schwierigkeit, eine politische Ordnung zu stiften und zu bewahren, was die Aufgabe der Politik ist.<sup>63</sup> Diese Ordnung ist ein anderer Name für die Gerechtigkeit, die wiederum einen bestimmten Zustand der Polis ausdrückt, in dem jeder das Seinige tut. In diesem Sinne sind das-Seinige-tun und das-Gute-tun ein Synonym. Die politische Ordnung im Sinne Platons ist dann nicht mehr die gezwungene, sondern die geliebte Ordnung. Die Ordnung der Polis wird gewährleistet nicht durch politische Intervention in die Realpolitik, sondern nur durch die Tätigkeit des Philosophenkönigs, der die grundlegenden Zusammenhänge des Gerechten mit dem Guten begriffen hat. Die Idee des Guten, die das höchste Wissen des Philosophen ausmacht, begründet das Polisideal und damit die Gerechtigkeit; aber nicht so, als ob sie die politische Kategorie formal ermöglichen würde, sondern so, daß sie die inhaltliche Bestimmung der Gerechtigkeit sachlich begründet. Ein Philosophenkönig, der mit seinem außerordentlichen Wissen um das Gute die Welt in Ordnung halten soll, trägt kein Bild eines Reformators, der bloß auf die Veränderung der objektiven Weltzustände aus ist. Er symbolisiert bloß die ordnende Kraft, die für das menschliche Zusammenleben notwendig ist. Wo die allgemeine Ratlosigkeit der Seele herrscht und die Grenze des vorhandenen Wissens sichtbar wird, da ist das Eingreifen der Philosophie angebracht.

Wenn die Idee des Guten innerhalb der Ideenlehre im Sonnengleichnis mit dem hohen metaphysischen Anspruch verkleidet ist, wird da nicht eine noch höhere und weitere Ideenwelt geschaffen, sondern es ist lediglich eine Sinnfrage nach dem Ideenwissen, die sich auf das Worumwillen des Wissens richtet. Die Idee des Guten als Ziel (τέλος) des Megiston Mathema (504d2-3) ist auch in diesem Sinne nicht irgendein höchster Gegenstand des Wissens, sondern „ein die theoretische Intention auf

---

<sup>63</sup> Vgl. Rep. 433a ff., 443d ff.

Wahrheit noch übersteigender *Fluchtpunkt allen Wissens*.<sup>64</sup>

## 7. Die Zurückhaltung Sokrates'

Nun gerade an der Stelle, wo Sokrates seine eigene Ansicht über das Gute mitteilen soll, reagiert er prompt zurückhaltend (506b2-507a6). Er bekennt seine Unwissenheit und will statt einer dialektischen Wesensbestimmung des Guten nur noch eine bildhafte Darstellung bieten. Dieses in den Dialogen Platons nicht selten vorkommende literarische Motiv „Zurückhaltung“ spielt ohnehin eine große Rolle fürs Verständnis seiner Dialoge und muß im Rahmen der gegebenen Dialogsituation verstanden werden. Aber es wird, da der Sinn seiner Zurückhaltung keine am Text belegbare Deutung enthält, je nach Ansichten der Interpreten zu sehr eigen-sinnig interpretiert.

Daß Platon in seinem Dialog nicht alles, was er denkt, gesagt hat, ist völlig richtig. Man muß sich mit den lückenhaften Ausführungen seiner Philosophie begnügen und versuchen daraus zu lernen, was wohl einen Dialogschreiber zu dieser Haltung veranlasst haben soll. Falsch wäre aber jeder Versuch, durch einen kontextfreien Hinweis auf irgendeinen anderen Dialog oder auf ein späteres historisches Zeugnis aus zweiter oder gar dritter Hand diese Lücke zu füllen. Statt einen generellen Grund für die Zurückhaltung geltend zu machen<sup>65</sup>, scheint es angemessen zu sein, einen der Dialogssituation gemäßen sachlichen Grund zu suchen. Das Verständnis dieses dramatischen Motivs bestimmt auch die Einstellung des Lesers zu den Gleichnisaussagen.

Im folgenden sollen durch die genaue Textanalyse (506b2-507a6) einige Mißverständnisse weggeräumt werden, damit wir daraus eine nach-

---

<sup>64</sup> R. Bubner (1992)33.

<sup>65</sup> Z.B. die Schriftkritik Platons im „Phaidros“ (274bff.) sowie im „7. Brief“ (341aff.). Dazu vgl. H.J. Krämer (1959)S.389ff. „Das Motiv der Verschweigung hat im platonischen Dialog weder eine punktuelle szenische oder protreptische Funktion noch entspricht ihm ein wirklicher Aufschub auf ein späteres Werk im Sinne einer gegenseitigen Verknüpfung der Dialoge. Die Äußerung der Zurückhaltung stehen vielmehr in festem Zusammenhang und betreffen in *παρῶν τρόπος τῆς σκέψεως* nicht etwa die Methode eines einzelnen Dialoges, sondern das *Wesen des platonischen Schriftwerks überhaupt*.“ (S.392) Vgl. ders. (1997) S.179f.

vollziehbare Deutung der Zurückhaltung gewinnen können. Dieser außerordentlich problematische Passus hat außerdem auch die Funktion, die Darstellung der Idee des Guten zu einer Gleichnisform überzuleiten. Dieser Passus gliedert sich in zwei Teile, das Gespräch mit Adeimantos (506b2-d1) und mit Glaukon (506d2-507a6), und enthält offensichtlich zwei voneinander unterschiedliche Charaktere.

Adeimantos zufolge beschäftigt sich Sokrates lange Zeit mit dem Thema. Er muß also eine bestimmte Meinung darüber haben, die Adeimantos hier als solche hören will. Aber Sokrates' Moral verbietet, über die Sache, von der man nichts weiß, so zu reden, als ob man was von ihr wüßte. Denn Meinungen ohne Wissen seien sämtlich vom Übel. Wer ohne die fundierte Kenntnis über die Sache nur mit seiner Meinung das Wahre trifft, der gleiche dem Blinden, der ohne Gewißheit seinen Weg richtig geht. „Willst du also Schmähhliches sehen, Blindes und Krummes, obwohl du von andern Klares und Schönes hören kannst (506c11-d1)?“

Es ist die wiederholende Forderung nach der Meinung Sokrates', auf die dieser wiederholend mit derselben Geste reagiert. Da Sokrates im Gegensatz zu den anderen Meinungen, den klaren und schönen, die er soeben widerlegt hat, seine eigene Meinung als blind und schief bezeichnet, kann man die Abwertung seiner eigenen Meinung ohne weiteres als ironisch gemeint verstehen.<sup>66</sup> Es ist eine grundverschiedene Haltung zwischen Meinungen, die sich einerseits als Wissen angeben und andererseits als Meinung anerkennen. Hat aber diese Ironie auch weitere Wirkung auf sein Nichtwissen? Die Frage ist, ob hinter dem Eingeständnis seines Nichtwissens etwas verbirgt ist oder nicht, und weiter welche Konsequenz daraus zu ziehen ist, wenn diese Frage bejaht bzw. verneint werden muß. Wer davon ausgeht, daß hinter dem Nichtwissen Sokrates' etwas, das zur Klärung der Sache selbst hingewachsen ist, verbirgt, wie es Th.A. Szlezák tut,<sup>67</sup> muß die Haltung Sokrates' hier für vorgetäuscht

---

<sup>66</sup> Dazu Th.A. Szlezák (1985) S.310.

<sup>67</sup> Ebd. „Die naive Erwartung, daß hinter solchem Nichtwissen nichts stehen könne außer der Fähigkeit zur Prüfung und Widerlegung falscher Ansichten, ist inzwischen durch den Schritt von der Aporetik zur theoretischen Bewältigung der Gerechtigkeit widerlegt.“

halten, wie dies Thasymachos im I. Buch der „Politeia“ tut.<sup>68</sup> Diese Verstellung ist einem Dialektiker wie Sokrates schwer zumutbar. Das ist auch nicht mit dem Sokrates, der mit seinen Freunden auf dem Weg der Suche nach der Wahrheit ist, kaum zu vereinbaren.<sup>69</sup> Mit der Ironie seines Nichtwissens versucht Sokrates oft, das vermeintliche Wissen seines Gesprächspartners zu entlarven, und fordert ihn auf, auf eine gemeinsame Suche (συζητεῖν) nach der Wahrheit zu gehen.<sup>70</sup> Dies ist aber hier bestimmt nicht der Fall.

Hier sollte man die Aussage Sokrates' zunächst wörtlich nehmen, ihm jeden Anspruch auf das Wissen um das Gute absprechen und nach einem sachlichen Grund für seine Zurückhaltung fragen, wie dies R. Ferber zu Recht getan hat. Ferber aber gelangt durch einen bloßen Hinweis auf den faktischen Unterschied von Meinung und Wissen zu dem Ergebnis, daß „das Moment einer ironischen Unwissenheit“, das den Sokrates der früheren Dialoge auszeichnet, „zugunsten einer in der Sache fundierten Unwissenheit<sup>71</sup>“ zurücktritt. Der Grund dafür, daß Sokrates sich einer metaphorischen Methode bedient, liegt Ferber zufolge also in der Unmöglichkeit, eine „dialektische Wesensbestimmung des Guten“<sup>72</sup> geben zu können. Ferbersche Interpretation übersieht aber die Kompetenz eines Dialektikers, aufgrund des sachlichen Verständnisses eine Metapher zum Gebrauch zu machen. Aus der Schwierigkeit, Platons Metapher richtig zu deuten, ist nicht seine Unwissenheit zu schließen.

Es ist höchst merkwürdig, wenn Adeimantos fragt, ob Sokrates sich einer der bereits als haltlos erwiesenen Ansichten anschließt oder unter dem Guten etwas ganz anderes versteht (506b2-4).<sup>73</sup> Es liegt der Vermutung nahe, daß Adeimantos mit dieser unsinnigen Frage von Sokrates genau dieselbe Art der Antwort über das Gute verlangt, nämlich die definitorische Bestimmung des Guten, wie dies die Menge und die Kompositoi getan haben (505b-d). Darauf hat Sokrates wirklich keine Antwort.

---

<sup>68</sup> ἡ εἰωθυῖα εἰρωεῖα Σωκράτους. 337a4-5.

<sup>69</sup> Rep.450d f.

<sup>70</sup> Man denke z.B. an die Anfangsszene vom „Kratylos“.

<sup>71</sup> R. Ferber (1989)53.

<sup>72</sup> Ebd.

<sup>73</sup> ἀλλὰ σὺ δὴ, ὦ Σώκρατες, πότερον ἐπιστήμην τὸ ἀγαθὸν φῆσ εἶναι ἢ ἡδονήν, ἢ ἄλλο τι παρὰ ταῦτα;

Bekannt er sein Nichtwissen, dann ist es ernst gemeint.<sup>74</sup> Denn das Gute geht nicht in seiner Wesensbestimmung auf. Seine Zurückhaltung ist demnach weder die ironische noch das Versagen des Dialektikers, sondern sie verdeutlicht, daß diese Frage bloß falsch gestellt ist. Seine Zurückhaltung ist mithin sachlich bedingt.

Durch das Eingreifen Glaukons nimmt das Gespräch eine neue Wendung. „Daß du nicht, bei Zeus!, mein Sokrates, jetzt aufkneifst, als ob du am Ende wärest! (506d2-3).“ Denn während Adeimantos abermals darauf insistiert, die Meinung Sokrates' über das Gute als solche zu hören, tritt Glaukon einen Schritt zurück und verlangt nur noch dieselbe Verfahrensweise für das Gute, in der die Gerechtigkeit und die Besonnenheit und das andere behandelt werden. Durch die Anwendung dieser Methode kam man damals zwar nicht gerade zum schönsten (κάλλιστα 504b1) Untersuchungsergebnis, aber immerhin konnte man im Rahmen der Gesprächssituation mit dem Ergebnis zufrieden sein, das in gewissem Grad der zu behandelnden Sache entspricht. Wie Glaukon bewußt damals auf den längeren Weg verzichtet (435d) und sich auf die nächstbeste Methode eingelassen hat, so tut er auch hier. Diese Verfahrensweise würde auch Sokrates durchaus genügen. Man einigt sich also mit dem nichtdialektischen Verfahren für das Gute. Das Betreten des längeren Wegs ist jedem Gesprächsteilnehmer erspart. Zur vorgeschlagenen Methode sieht sich Sokrates aber gegen Erwartung außerstande (506d7). „Aber ich werde es nicht können.“ Bringt dieser Satz wirklich seine Unfähigkeit oder Unbereitschaft zum Ausdruck? Ist die Forderung oder Bitte Glaukons, das Gute in der gleichen Weise für die Gerechtigkeit zu behandeln, von Sokrates verweigert, wie es Th.A. Szlezák<sup>75</sup> meint? Wenn man sein Bekenntnis zur Unfähigkeit mit der darauf folgenden Bemerkung in einem Zug liest, ist seine Unfähigkeit nicht anders als ironisch gemeint zu verstehen. „Aber ich werde es nicht können! Ich mache mich noch lächerlich, wenn ich zwar will, aber ungeschickt bin.“

G. Reale übersieht die Ironie dieser Aussage, wenn er die Befürchtung Sokrates', lächerlich gemacht zu werden, unerlaubt mit der Situation vergleicht, in der Platon nach dem Bericht Aristoxenos' bei der Behandlung

<sup>74</sup> Zu dieser Deutungsmöglichkeit des Nichtwissens vgl. W. Wieland (1999)S.62f.

<sup>75</sup> Th.A. Szlezák (2003) S.118.

des Guten von der Menge verlacht wird, und behauptet; „So entscheidet sich Platon auch in dieser Schrift genau dafür,... das zu verschweigen, was notwendig bei jenen zu verschweigen ist, bei denen die Darstellung auf das unbedingt Erforderliche zu beschränken und alles zurückzuhalten ist, was zurückzuhalten ist.“<sup>76</sup> Damit plädiert Reale für die esoterische Deutung dieser Stelle. Nein, die Situation in der „Politeia“ ist anders. Man befindet sich unter Freunden und versucht, die Wahrheit zu finden. Unter diesem Umstand ist die Befürchtung, lächerlich gemacht zu werden, so sagt Sokrates wörtlich, ist ja bloß kindisch (παιδικόν 451a1). Diese ironische Bemerkung ist ein Ausdruck für seine Bereitschaft, in die Forderung Glaukons einzugehen. Sokrates will sich einer analogen Methode bedienen. Nur daraus läßt sich die Überleitung der Behandlung des Guten in die Gleichnisform erklären. Mit dieser methodischen Einschränkung will Sokrates das Gute behandeln, aber diesmal soll die Frage nach dem Wesen des Guten ausgeklammert werden. „Denn es scheint mir für unseren jetzigen Anlauf (κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμήν) viel zu weit, auch nur bis zu dem zu kommen, was ich jetzt darüber denke.“ (505e1-3) An dieser Stelle macht Sokrates deutlich, daß er eine Meinung über das Wesen des Guten hat, die er hier und jetzt nicht mitteilen möchte. Er hat also mehr zu bieten, als daß er hier über das Gute sagt. Daraus aber eine Sonderlehre über das Gute zu schließen, ist die reine Mutmaßung und findet keinen Anhalt im Text.

Noch eine mächtige esoterische Auslegung findet man bei Th.A. Szlezák. Wie er unsere Stelle in mehreren Hinsichten anders liest, als der Text sagt, soll näher betrachtet werden. Szlezák deutet Glaukons Bitte, das Gute so zu behandeln, wie die anderen Tugende behandelt wurden, nicht methodisch, sondern inhaltlich im Ausmaß des Wahrheitsgehalts und sagt: „und das heißt, nach 504b5/d6, nur in Umrissen und ohne erforderliche ‚Genauigkeit.‘... ohne die nötige und mögliche Letztbegründung.“<sup>77</sup> Daß er auch die Ironie Sokrates’ übersieht und die Zusage als die Absage versteht, haben wir bereits oben gezeigt.

Einen einzigen Anhaltspunkt für das Verständnis der Zurückhaltung

---

<sup>76</sup> G. Reale: Zu einer neuen Interpretation Platons: eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren“. Übers. v. Ludger Hölscher. Eingeleitet von Hans Krämer. Hrsg. v. Josef Seifert. Paderborn 1993. S.261.

<sup>77</sup> Th.A. Szlezák (1985) S.310.

bietet die παροῦσα ὀρμή (der gegenwärtige Anlauf), wegen der Sokrates sich verhindert sieht, den anderen das Wesen des Guten sowie seine jetzige Meinung über das Gute mitzuteilen. Was ist die παροῦσα ὀρμή und worauf bezieht sie sich? Die esoterische Deutung des „gegenwärtigen Anlaufs“ läuft auf „die Grenzen des intellektuellen Fassungsvermögens“<sup>78</sup> des Partners hin. Sokrates halte es, was zurückzuhalten ist, nur deshalb zurück, weil sein Partner intellektuell nicht gut genug sei. Das bisherige Gespräch zeigt aber den geringsten Anhaltspunkt, die intellektuelle Fähigkeit Glaukons in Frage zu stellen. Manchmal wird eine Stelle im VII. Buch für die Unterstützung einer solchen Deutung herangezogen. Dort bittet Glaukon Sokrates um die nähere Darstellung über die Dialektik, worauf Sokrates antwortet: „Du wirst nur, lieber Glaukon, nicht mehr imstande sein zu folgen! Denn an meiner Bereitwilligkeit soll es nicht liegen, und du sollst nicht mehr nur ein Bild dessen, wovon wir reden, sehen, sondern die Sache selbst, so gut sie sich mir wenigstens zeigt; ob nun richtig oder nicht, das darf ich nicht behaupten, aber daß es etwas solches gibt, muß behauptet werden (533a1-5).“ Diese Aussage ist tatsächlich nicht anders als esoterisch zu deuten. Der Grund aber, warum diese Stelle umstandlos nicht mit der vermeintlichen esoterischen Haltung im VI. Buch zu vergleichen ist, liegt wohl darin, daß die esoterische Haltung hier nicht auf die Person, sondern auf die Sache selbst ausgerichtet ist, die nicht schriftlich aufgefasst und mitgeteilt werden darf. Daß nämlich nur das mündlich geführte Gespräch zur Wahrheit führen kann, ist der Grundgedanke der Schriftkritik Platons. Es ist also kein Zufall, daß die sachorientierte Zurückhaltung gerade hier, wo von der Fähigkeit des Miteinanderredens (ἢ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις 533a8) die Rede ist, unmißverständlich gut zum Ausdruck kommt.

Man kann sowieso mit einer esoterischen Deutung im VI. Buch nichts anfangen, die die Lesereinstellung zum Dialog wesentlich einschränkt. Man wird der Zurückhaltung Sokrates' nicht gerecht, wenn man bloß seine Worte auslegt, aber nicht den Grund dafür angeben kann, warum er dahinter seine wahre Meinung über die Sache versteckt.

Wenn unsere Deutung der ironischen Bemerkung Sokrates' an dieser

---

<sup>78</sup> Th.A. Szlezák (1985) S.314.

Stelle richtig ist, bezieht sich der gegenwärtige Anlauf auf die *Methode*. Es war das Anliegen Sokrates', daß er unter dem Verzicht auf den längeren Weg im IV. Buch nach den Seelentugenden nach Analogie von den Staattugenden sucht. Dies hat ihm gelungen, weil er eine gewisse Entsprechung der beiden Dinge gefunden hat. Die Methode läßt zwar an der Genauigkeit zu wünschen übrig. Aber mit dem Ergebnis konnte man sich zufrieden geben. Die bevorstehende Verfahrensweise für das Gute wird auch eine analogische. „Was mir aber als ein Sprößling, und zwar als ein sehr ähnlicher, des Guten erscheint, will ich euch sagen (506e3-4).“ Aufgrund der Ähnlichkeit des Sohnes mit seinem Vater soll ein Vergleich gemacht werden. Während die Gerechtigkeit damals aufgrund der strukturellen Ähnlichkeit der Polis mit der Seele dem Analogieverfahren unterzogen war, wird das Gute nun, wie es zeigen wird, in seiner funktionellen Ähnlichkeit mit der Sonne anvisiert, weil diesmal irgendeine Wesensbestimmung, aus der das Wesen des Guten erschlossen werden soll, fehlt. Daß das Wesen des Guten ausgeklammert werden soll, wird aus diesem formalen Grund auch verständlich. Der methodisch bedingte gegenwärtige Anlauf ist auch sachlich zu erklären. Wie die reine Seelenlehre, die nur auf dem längeren Weg erfaßt werden kann, als solche dort nicht im Mittelpunkt der Untersuchung steht, so ist auch hier das Wesen des Guten, das nur auf dem längeren Weg gesehen werden kann, nicht das Hauptthema der Untersuchung. In dem bisherigen Gespräch war das Gute nicht als solches thematisiert, sondern immer in einem weiteren Zusammenhang mit den anderen Dingen. So war von der Funktion der Idee des Guten, die anderen Dinge nützlich zu machen, und von der Eigenart des Guten in der Praxisstruktur die Rede. Wenn das Gute dabei als ein Bezugspunkt der anderen Dinge erwiesen wird, dann hat der Dialog erreicht, was er erreichen soll, nämlich die Begründung der neuen Rechtsordnung.

Die Zurückhaltung Sokrates' beruht auf die Einsicht in die sachlich begründete Unmöglichkeit, das Gute unmittelbar durch das Vermögen der Episteme zuzugreifen. Denn wenn Sokrates das Wissen um das Gute bedingungslos beanspruchen würde und noch dazu behauptet, daß das Gute erst das Wissen ermögliche (508e), verfiere er selber in die eigene Kritik an die Kompsoteroi (505c). Zur Erkenntnis des Wesens des Guten, wie wir mehrmals angedeutet haben, gelangt man nur durch die besonde-

re Form einer Erfahrung. Nur eine Sache, die in der Theorie hinreichend erörtert wird, kann als solche mitgeteilt und gelernt werden. Das Wesen des Guten, das nur der angehende Philosophenkönig erst nach der 20 jährigen Beschäftigung mit der Dialektik in Theorie und Praxis hinreichend sehen kann, kann nicht mit Hilfe eines sprachlichen Mittels mitgeteilt werden. In diesem Sinne nähert sich das Gute einem Unsagbaren.<sup>79</sup>

Die Zurückhaltung Sokrates' ist also nicht esoterisch, sondern in mehreren Hinsichten sachlich bedingt.

---

<sup>79</sup> Vgl. H.-G. Gadamer: Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles. Heidelberg 1978. S.21.

### III. Die Gleichnisse und die Dialektik

#### 1. Das Gleichnis

Einmal hat Sokrates von sich behauptet, indem er die ironische Bemerkung Adeimantos', Sokrates pflege ja nicht durch Bilder (δι' εἰκόνων 487e6) zu reden, gelassen akzeptierte, wie sehr er der Bilder begehre (ὡς γλίσχρωσ εἰκάζω 488a2). Tatsächlich kommen die bildlichen Ausdrücke sehr häufig in diesem philosophischen Werk zur Anwendung.<sup>80</sup> Seine Neigung zur Versinnbildlichung wird heute niemand bloß als ein literarisches Schmuckstück abtun. Der in der ersten Linie pädagogisch motivierte Gebrauch der Metaphorik ist ein wichtiges Teil der sokratischen philosophischen Methode.

Wer in seiner Rede Bilder und Gleichnisse zum Gebrauch macht, ist es ihm schon bewußt, wofür die Bilder Bilder sind, nämlich die Sache selbst, die durch die Bilder und Gleichnisse leichter veranschaulicht werden soll. Der Gebrauch der Bilder ist demnach kein Selbstzweck und vespricht insofern nur den Erfolg, als nicht nur der Inhalt der Bilder, sondern auch das Bewußtsein dessen, der die Bilder gebraucht, unmittelbar den Lesern vermittelt wird. Sonst müssen die Gleichnisse aufgelöst werden (ἐξεταζομένην τὴν εἰκόνα 489a4-5). Auflösen des Gleichnisses heißt die Übertragung des Beispiels auf die Sache selbst. Dabei ist ein Perspektivenwechsel immer erforderlich. Es kommt darauf an, wie die verschiedenen Perspektiven, in denen eine Sache gleichmäßig zur Geltung kommen soll, in einem Grad geltend gemacht werden können. Alles, was bei der Übertragung nicht passt, muß man beiseitelassen. Denn übertragbar ist dabei nur die Struktur, aber nicht der Inhalt. Wenn der Inhalt des Gleichnisses selber auf die Sache übertragen werden sollte, müßte man die Verwechslung der Sache selbst mit dem Gleichnis hinnehmen, wobei dann das Gleichnis nicht mehr Gleichnis ist. Der Gebrauch der Bilder ist jedoch nicht allein die Stilfrage des Autors. Es gibt bestimmte Dinge oder Sachverhalte, die sich nur durch die Bilder

---

<sup>80</sup> Eine vollständige Liste mit der Stellensangaben bietet K.Vretska in seiner „Politeia“-Übersetzung (S.641-643).

darstellen lassen.<sup>81</sup> In diesem Fall tut man es gut daran, seine Aufmerksamkeit zunächst auf die vielen Einzelzüge, aus denen das einheitliche Bild der Sache entsteht, zu richten. Sie können zwar die einzelnen Elemente jedes Gleichnisses sein. Wenn man aber bei der Deutung des Gleichnisses von diesen Elementen ausgeht, wird man häufig auf die Grenze stoßen. Denn in manchen Fällen sind diese Elemente selber Bilder.

Wer das Gleichnis zum Zweck des besseren Verständnisses der Sache gebraucht, verfügt bereits über das ausgearbeitete Bild von der Sache, das nun vermittelt werden soll. Die Beschreibung des Bildes ist demnach nicht mehr dialogisch, sondern notwendig monologisch. Die Hörer bzw. die Leser sollen nur seinen Anweisungen folgen. Das ist der Grund dafür, daß wir es in den Gleichnissen mit vielen Imperativen zu tun haben. In den Gleichnissen kommt das Wissen, mit dem das Gleichnis verfasst ist, nicht als solches zum Ausdruck. Ein solches Wissen bleibt immer verborgen. Die Annahme eines Mehrwissens hinter den Gleichnissen ist also berechtigt. Aber es ist immer die Vorsicht geraten, aus jeder Annahme eine Sonderlehre über die Sache zu schließen. Denn in diesem Moment wird notwendigerweise die Dialogsituation ignoriert, zu der die Gleichnisse gehören.

Das Gute selbst steht zwar im Mittelpunkt der Gleichnisreden. Sie bieten aber nicht gleich die Lösung der Probleme an, sondern werfen die Probleme auf, die überhaupt erst erkannt werden sollen. Die Gleichnisse sind anhand einer bloßen Paraphrase unverstehbar. Wir benutzen daher die Gleichnisse nicht als einen direkten Zugang zur Idee des Guten, sondern als ein Mittel, mit dessen Hilfe die vorphilosophische und philosophische Sphäre der gesamten Lebenswelt zur Erscheinung tritt. Sie zielen auf eine intuitive Deutlichkeit, aber nicht auf einen wissenschaftlichen Beweis.

Sokrates hat sich vorgenommen, unter dem Ausschluß der Frage nach dem Wesen des Guten nur den Sproß (ἔκγονος) des Guten, der diesem sehr ähnlich ist, zu behandeln. Diesen Sproß nennt er später die Sonne, die sich das Gute als Abbild seiner selbst gezeugt hat. Es besteht also eine Vater-Sohn-Beziehung zwischen ihnen. Abgesehen von der Frage,

---

<sup>81</sup> ἐρώτημα δεόμενον ἀποκρίσεως δι' εἰκόνα λεγομένης. Rep.487e4-5.

worin die Ähnlichkeit zwischen dem Guten und der Sonne bestehen und warum das Gute der Vater der Sonne sein soll, ist es schon merkwürdig, daß Sokrates trotz seines Vorhabens, nur noch über den Sproß zu reden, doch auch über das Gute redet. Dieser Umstand impliziert, daß die Vater-Sohn-Relation nicht wörtlich in einem Urbild-Abbild-Verhältnis zu verstehen ist. Selbst vor dem Beginn der Gleichnisrede haben wir es also mit der Metaphorik des ἔκγονοσ und τόκοσ als des ἔργου des Guten zu tun. Das ἔργου ist das Werk, die Leistung und die Funktion einer Sache. Nur in diesen Hinsichten des ἔργου, dem Werk und der Funktion, wird der Doppelbezug des ἔκγονοσ auf die Sonne und auf die Funktion des Guten verständlich. Die Ähnlichkeit zwischen ihnen, die im folgenden Gleichnis dargestellt worden ist, besteht also in ihrer Funktion.

Es wurde oft zu Recht bemerkt, daß die Gleichnisse wegen ihrer Dreiheit aufeinander in Beziehung gesetzt und miteinander ergänzt werden sollen. Es ist die richtige Einstellung zu den Gleichnissen, sie im ganzen als ein einheitliches Bild anzusehen sind.

Wenn die Idee des Guten im Sonnengleichnis mit vollen metaphysischen Ansprüchen auftritt, ist nicht das Metaphysische der Idee des Guten das Hauptziel des Gleichnisses, sondern der Hintergrund, warum das Metaphysische im Vordergrund stehen soll. Nicht die Metaphysik selbst, sondern die Flucht in die Metaphysik schafft das Problem, das mit dem Inhalt des Guten gelöst werden soll. Die notwendig mit der Inhaltsfrage zusammenhängende Methodenüberlegung wird im Liniengleichnis dargeboten; ein Weg von den Sinnendingen über die Ideen zum Guten. Dieser Weg aber endet nicht dort, sondern führt weiter, wohlgemerkt nicht rückwärts, sondern weiter von dem Guten über die Ideen zu den Sinnendingen im Höhlengleichnis.

## 2. Das Sonnengleichnis

Dieses Gleichnis ist die erste der Gleichnisreihe, in der die überragende Stellung der Idee des Guten gegenüber den anderen Ideen in der Analogie zur Sonne gleich zum Ausdruck kommt. Daher nennt man es das Sonnengleichnis. Die Beweiskräfte des Gleichnisses lassen zu wünschen übrig. Die Aussagen der Gleichnisse entsprechen nicht einmal dem Ni-

veau, das die Tugendlehre in der Analogie von Polis und Seele erreicht hat. Denn die Tugendlehre im IV. Buch enthält trotz ihrer inhaltlichen Vorläufigkeit immerhin eine bestimmte Wesensbestimmung der Tugenden. Mit den doppelten Einschränkungen - dem Ausklammern der Frage, was das Gute ist, und dem Verzicht auf den längeren Weg - beginnt nun Sokrates die Gleichnisrede. Wir müssen uns noch einmal diese Tatsache vergegenwärtigen, weil die Aussagen des Gleichnisses ohne die dialektische Wesensbestimmung des Guten, was sie auch immer sein mag, die Absicht des Autors genügend darstellen, in der praktischen Unverrückbarkeit des Guten den Bezugspunkt jeden theoretischen Wissens zu erblicken. Es sei daher von vornherein klargestellt, daß der Idee des Guten ihre Sonderstellung innerhalb des „Ideenbereiches“ nicht wegen ihrem Ideensein, sondern wegen der Eigenart des Guten zugeschrieben ist.

Manches spricht dafür, daß Sokrates sich dessen bewußt ist, daß die Aussagen des Gleichnisses gerade in dem entscheidenden Punkt nicht ganz verständlich sind. Man denke an die Stellen, in denen Glaukon seine Verständnisschwierigkeiten angemeldet hat, diese aber von Sokrates einfach ignoriert wurden (509a6-10, c1-2). Wenn man bedenkt, daß für einen Dialektiker wie Sokrates die gegenseitige Verständigung in einem Gespräch eine überaus wichtige Rolle spielt, ist seine Haltung nur schwer verstehbar.

Während die textimmanente Interpretation den im Sonnengleichnis dargestellten Funktionen der Idee des Guten gerecht zu werden versucht, macht es sich die historische Interpretation zur Aufgabe, das Wesen dieser Idee zu enträtseln. Die daraus folgenden unterschiedlichen Einstellungen der Interpreten zu unserem Text machen es schwierig, einen gemeinsamen Topos der Diskussion zu finden. Wir halten es aber überhaupt nicht für sinnvoll, den Inhalt der Gleichnisaussagen, die völlig von dem Wesen des Guten abgesehen haben, von „seinem verdeckt gehaltenen *Wesen*“<sup>82</sup> her zu begreifen, wie es sich H.J. Krämer ausdrücklich als

---

<sup>82</sup> H.J. Krämer, Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας Zu Platon, Politeia 509b, in: AGPh 51, 1969, 1-30. S.4. Krämer glaubt, die Idee des Guten des Sonnengleichnisses sei nur von ihrem historischen Hintergrund her adäquat verständlich zu machen. Da Platon absichtlich von dem Wesen des Guten schweigt und nur noch seine Funktionen erläutert, müßten diese „aus seinem verdeckt gehaltenen *Wesen* hervorgehen und können darum wohl nur von ihm her angemessen begriffen werden.“ (ebd.) Zunächst sieht er im historischen Hintergrund „die eleatische ‚Schule‘ in ihrer ganzen Vielfalt“ (S.7), wobei

Ziel seiner Platonforschung gestellt hat. Man muß Platons Worte viel ernster nehmen und sich fragen, was er unter Ausschluß des Wesens des Guten mit dem Gleichnis über die Idee des Guten sagen wollte. Mit seiner Einstellung zum Gleichnis steht Krämer nicht allein. Denn es ist nicht selten in der Forschung der Fall, „bei der Auslegung der Gleichnisse von der Erkenntnis des Guten auszugehen, die doch durch sie erst erworben werden soll.“<sup>83</sup> Die Aufgabe der Interpretation besteht nun darin, im Anschluß an die Aussagen des Eingangsgesprächs die Funktion der Idee des Guten verständlich zu machen und zu klären, wieso ausgerechnet ihr diese Funktion zugeschrieben werden kann.

Die Verständnisschwierigkeit besteht zunächst darin, daß Platon sich hier einer bis zur letzten Instanz unlösbaren Analogie bedient. Die Ausführungen über den Sehvorgang sind ja so selbstverständlich, daß weitere Erläuterungen überflüssig sind. Die Übertragung aber, die die Struktur des Sehvorgangs auf die des Denkvorgangs bezieht, soll als gelungen gelten, wenn hier überhaupt von der Analogie der Sonne zur Idee des Guten die Rede sein soll, sonst wäre das Ganze gegenstandslos. Dies soll aber nicht heißen, daß der Strukturvergleich, der sich bloß auf einem Ähnlichkeitsverhältnis gründet (506e3-4), einen hinreichenden Hinweis auf die Erschließung der Sache selbst gewährt. Eine strenge Lesart des Gleichnisses kann einige Probleme der Analogie darstellen, dient aber nicht zur Lösung der eigentlichen Probleme.

Während das analoge Verfahren formale Schwierigkeiten des Verständnisses des Gleichnisses verursacht, machen die Begriffe, die hier ohne weiteres eingeführt sind und durch die sich die Ideen sonst auszeichnen, die Leser stutzig.<sup>84</sup> Setzt Platon ein sachliches Verständnis dieser Begriffe voraus? Mutet er es seinen Lesern zu? Angelegentlich haben diese Begriffe selbst das Interesse der Interpreten auf sich gezogen. Man könnte meinen, daß diese Begriffe bereits im V. Buch eingeführt und dort hinreichend verstanden worden seien. Eine Verfahrensweise aber, die von dem sachlichen Verständnis dieser Begriffe ausgeht und von da aus das Gute zu begreifen versucht, scheint der Absicht Platons zu

---

die Entwicklung des Gegensatzes von ὄν und μὴ ὄν zu εἶν und πολλά weitgehend für die platonische Philosophie bestimmend sei (S.10). Vgl. (1997) S.188.

<sup>83</sup> R. Schraetter (1989)S.239.

<sup>84</sup> ἀλήθεια, νοῦς, αἰτία, οὐσία usw.

widersprechen, gerade durch das Gute den metaphysischen Sinn und Geltungsanspruch dieser Begriffe zu sichern.

Sokrates beginnt nun seine Rede über den Sproß des Guten (ἐκγονοσ τοῦ ἀγαθοῦ). Gegen Erwartung kommt er aber nicht direkt auf das Thema zu sprechen, sondern erweckt die Erinnerung Glaukons an einem altbekannten Sachverhalt und holt ohne Schwierigkeit seine Zustimmung. Das Gleichnis beginnt erst in der Anerkennung der im V. Buch behandelten Ideenlehre, die hinsichtlich der Bestimmung des wahren Philosophen eingeführt ist. Sie ist hier als solche anerkannt und vorausgesetzt und bildet die ganze Grundlage der Trilogie des Gleichnisses. Der Grund für die Einführung der Ideenlehre liegt offensichtlich in einem zunächst mutmaßlich angesetzten Verhältnis des Guten zum Gerechten und Schönen. Bevor das Gespräch durch die wiederholte Frage nach dem Wesen des Guten von Adeimantos unterbrochen wurde, war es von der Aufgabe des Wächters die Rede, daß er wissen muß, inwiefern das Gerechte und Schöne auch gut sein soll (506a4-5). Das Verhältnis des Gerechten zum Guten, das wir in „einer notwendigen Bedingung“ angesehen haben, macht die Thematisierung und die Idealisierung des Guten unumgänglich.

Für die intersubjektive Verständigung hat man einiges zu unterstellen. Wir sprechen von vielen Einzeldingen, die z.B. schön oder gut sind, und unterscheiden sie auch in unserer Rede. Ebenso sprechen wir von dem Schönen und Guten an sich, und so setzen wir bei allem anderen, wo wir Einzeldinge annehmen, eine einzige Idee für jedes an (507b2-7).

Was wir in unserer Rede so und so nennen, ist noch lange nicht die Sache selbst. Jedoch besteht eine Übereinstimmung über die Differenz in der Sache, daß dies und das schön oder gut ist. Es tut nicht zur Sache, ob man ein bestimmtes Ding für schön oder nicht schön hält. Nicht die Zuordnung eines Prädikates zum bestimmten Ding, sondern nur der Gebrauch der Prädikate in unserer Rede ist von Bedeutung. Bestände eine sachlich fundierte Übereinstimmung, bräuchten wir gar nicht weiter zu fragen. Aber gerade da, wo die aufgezeigte Übereinstimmung gegen konkurrierende Ansichten nicht standhalten kann, sucht man nach einem sicheren Grund für die Übereinstimmung über die Differenz in der Sache, was Platon Ideen nennt. Die Ideenannahme und damit auch der Gebrauch der Ideen in unserer Rede setzen grundsätzlich die semanti-

sche Bedeutung jeder Idee und die Orientierung an ihr voraus.<sup>85</sup> Diese Annahme der Ideen ist der einzige Ausgangspunkt der dialektischen Untersuchung. Alles andere, durch das sonst die platonische Metaphysik ausgezeichnet ist, ist bloß eine weitere logische Folge aus der Ideenannahme. Aus einer Welt hat Platon bekanntlich die Zweiwelten konstruiert. Während das Dasein und die Wahrnehmbarkeit der unteren Welt nicht erst bewiesen zu werden brauchen, weil sie das Faktum sind, muß die Metaphysik der oberen Ideenwelt begründet werden, wenn sie den gemeinsamen Topos des dialektischen Miteinanderredens gewähren soll.

Hiermit führt Sokrates seine Gesprächspartner in die klassische Ideenlehre Platons, die hier als jedem längst gut vertraut angenommen wird, denn sie ist nicht nur vorhin in diesem Dialog (475e ff.), sondern schon auch andernorts oft ausgeführt worden. Was aber für eine Ideenlehre ist damit gemeint? Welcher Aspekt von der sonst facettenreichen Ideenlehre wird hier zur Erwägung gekommen? Es mag allzu simpel erscheinen, aber es ist *die Annahme der Existenz und der Erkennbarkeit der Ideen*.

Es ist schon längst beobachtete Tatsache, daß die Ideenlehre Platons, obwohl sie als der Hauptpunkt seines philosophischen Gedankens gilt, in Corpus Platonicum so wenig themenhaft, geschweige denn systematisch, behandelt wird, daß man letzten Endes kaum von einer „Lehre“ reden kann.<sup>86</sup> Was allen Aussagen über die Ideen in verschiedenen Dialogen gemeinsam und damit charakteristisch ist, ist ihr hypothetisches Verhältnis zu den empirischen Dingen, hypothetisch in dem Sinne, daß das vermeintliche Ideenwissen in Wirklichkeit nicht ein begründetes ist.

Daß Sokrates trotz der Ideenannahme im folgenden nicht nach einem hypothetischen Verfahren im Sinne z.B. des „Phaidon“<sup>87</sup> vorgeht, verdeutlicht, daß die Ideenhypothese an unserer Stelle einen anderen Sinn hat als im „Phaidon“ oder sonst andernorts. Es geht hier weder um die Hypothese selbst noch um die Folgerungen aus ihr. Denn es ist gar nicht beabsichtigt, zu untersuchen, ob die zunächst fragliche Annahme (die Existenz der Ideen) mit anderer Annahme (die Einheit der einzelnen Ideen) übereinstimmt oder nicht. Dies ist der Grund dafür, daß die Einheit der einzelnen Ideen, die neben der fundamentalen ontologischen und

---

<sup>85</sup> Vgl. Phdr. 263a.

<sup>86</sup> Dazu W. Wieland (1999), besonders das zweite Kapitel.

<sup>87</sup> Phdn. 100d ff.

gnoseologischen Ideenannahme als eine weitere Instanz der Ideen gezählt ist, in der weiteren Erörterung nicht mehr zur Erwägung kommt. Auf Grund der Differenz der Vielheit der Dinge und der Einheit der Ideen sind einige Interpreten der Auffassung, daß Platon hier die metaphysische Henologie vorwegnimmt. Tatsächlich gehört diese Differenz zu einem der wesentlichen Merkmale der Ideenlehre.<sup>88</sup> Da aber der Gesprächsverlauf kein weiteres Motiv für die Einheit-Vielheit-Differenz enthält, muß man mit einer bloß hypothetischen Feststellung der fundamentalen Differenz beider Bereiche rechnen. Die unmittelbar an diese ontologische Differenz anschließende kognitive Differenz, ὁρᾶσθαι-νοεῖσθαι, bleibt ja bis zum Ende des Gleichnisses ein leitendes Thema, das anhand der Funktion der Sonne und der Idee des Guten erläutert wird.

Hier werden die Ideen noch nicht als metaphysische Größe angesehen. Erst ihre Annahme gewährt die Möglichkeit, über das Wesen einer Sache, unter der Voraussetzung, es gebe so etwas, zu reden. Bedenkt man, daß die Ideenhypothese die Anfechtbarkeit des Geltungsanspruchs des vorhandenen Wissens aufzeigt und dadurch den richtungweisenden Anfang der dialektischen Untersuchung ausmacht, muß sie sich von vornherein auf einen sicheren Grund stützen, der als solcher evident und nicht hintergebar ist. Sonst wären die Ideen und deren Annahme bloß eine theoretische Autarkie. In diesem Sinne ist es kein Zufall, daß das Sonnen-gleichnis, das sich die Begründung der Ideenannahme durch die Idee des Guten zum Ziel gesetzt hat, von der Ideenannahme eingeleitet wird. Der Leitgedanke einer ontologischen und kognitiven Differenzierung selber steht auf dem Spiel.

Auf Grund der ontologischen Differenz zwischen dem Sichtbaren und dem Denkbaren wird es hier ausführlich behandelt, wie und unter welchen Bedingungen wir die Dinge überhaupt optisch und geistig wahrnehmen, wobei die Sonne und die Idee des Guten als Spenderin des natürlichen Lichtes bzw. der Erkenntnis und Wahrheit jeden Vorgang ermöglichen. Die Eigenschaften der Dinge, z.B. schön und damit auch das Schöne selbst, spielen im weiteren keine Rolle mehr. Verglichen werden allein die beiden Vorgänge.

---

<sup>88</sup> Z.B. Rep.476a, 479a, Phdn.78bff.

Worauf sich die folgenden Ausführungen im Sonnengleichnis stützen, ist das zunächst unausgesprochen vorausgesetzte analoge Verhältnis unter dem Sichtbaren und dem Denkbaren, mit dessen Hilfe die gnoseologische und ontologische Struktur beider Bereiche aufgelegt werden soll. Es ist so gut wie sicher, daß die genaue Textanalyse des Gleichnisses für das Verständnis der Funktionen des Guten wenig ergiebig ist. Daher wird im folgenden die Beschreibung des Gleichnisses auf das Wesentliche beschränkt.

Die Analyse des Sehvorgangs zeigt (507c1-508d3), daß das Sehen nicht allein durch das Vorhandensein des Gesichtssinnes und der sichtbaren Gegenstände erfolgen kann. Gerade da, wo die *Anwendung* des Gesichtssinnes in Frage kommt, ist ein dritter, vermittelnder Faktor unentbehrlich, um überhaupt sehen und gesehen werden zu können. Dieses Dritte nennt Sokrates Licht, dessen Urheber die Sonne ist, und bezeichnet als Joch, das, wie Luther<sup>89</sup> richtig sagt, nicht als Unterjochung, sondern als „Zusammenjochung“ den Gesichtssinn mit dem Sichtbaren verbindet. Die Sonne als Ursache dieses Lichts gewährt also die praktische Anwendungsmöglichkeit der Dynamis des Sehens und des Gesehenwerdens. Wenn die Augen die Dinge im Tageslicht sehen, sehen sie deutlich, im Dämmerchein der Nacht aber dann nur stumpf. Je nach den äußeren Bedingungen wird *ein und derselbe Gegenstand* in dem Deutlichkeitsgrad verschiedentlich wahrgenommen. Die Sonne ist nicht die Sehkraft, wohl aber ihre Ursache und wird zugleich von ihr gesehen. Das Sehen der Sonne geschieht also *unmittelbar*. Diese Sonne ist jener Sproß des Guten, den das Gute nach der Ähnlichkeit mit sich gezeugt hat. Die metaphorische Vater-Sohn-Beziehung läßt nicht nur auf die funktionelle Ähnlichkeit der beiden schließen, sondern auch auf den Umstand, daß *das Gute auf diese Weise auch auf die Sinnenwelt einwirkt*.

Es wird nun beschrieben, wie ein Denkvorgang zustande kommt. Dabei scheint Sokrates zum strukturellen Vergleich mit dem Sehvorgang einiges vorauszusetzen. Denn hier wird es nicht erklärt, sondern bloß behauptet, daß die Sache so sein soll, wie er sagt.

Nach der Sonnenanalogie ist das νοούμενα die Ideen, die die Seele zu

---

<sup>89</sup> Luther W.: Wahrheit, Licht, Sehen und Erkennen im Sonnengleichnis von Platons Politeia, in: Studium Generale 18, 1965, 479-496, S.486.

erkennen hat. Die Ideen, genauer die zu Erkennenden, sind zunächst die Gegenstände der Seele ohne jede metaphysische Ansprüche des Wissens. Sie sind bloß gesetzt (τίθεντες 507b7) und deshalb erst zu erkennen. Hier liegt der Grund dafür, daß die Ideen im Sonnengleichnis außer der Idee des Guten ausschließlich als die zu Erkennenden (νοούμενα und γιγνωσκόμενα) genannt werden.<sup>90</sup> Sie sind als metaphysische Leere vorzustellen, die erst durch die Wirkung der Idee des Guten erfüllt werden sollen.

Abgesehen von den einzelnen Darstellungen sind die Funktionen und der Status der Idee des Guten im wesentlichen einfach: Sie verleiht den Ideen die Wahrheit, die Existenz und das Wesen und dem Subjekt des Erkennens die Dynamis (d.h. Erkenntnis). Sie ist viel schöner, d.h. höher zu schätzen als die Wahrheit und die Erkenntnis. Sie ist kein Wesen und überragt die Ideen jenseits des Wesens an Würde und Macht.

Nach wie vor ist es zu begreifen, wieso die Idee des Guten und die anderen Ideen in dem hier geschilderten Verhältnis stehen sollen, zumal die Idee des Guten am Anfang des Gleichnisses als eine von den Ideen gezählt wird. Jedoch betont Platon innerhalb der Gleichnisse mehrmals, daß die Idee des Guten anders als die anderen Ideen zu behandeln ist.<sup>91</sup> Die ontologische und epistemologische Problematik der Idee des Guten ist offensichtlich, aber die eigentliche Bedeutung dieser Idee darf nicht außer Betracht bleiben.

Hinwendung der Seele auf die Gegenstände, die mit Wahrheit (ἀλήθεια) und Sein (ὄν) versehen sind, ist nach Sokrates die Voraussetzung für die Erkenntnis und den Besitz des Nous. Wenn die Seele dagegen ihren Blick auf das mit dem Dunkel Vermischte, d.h. das Entstehende und Vergehende, richtet, meint sie nur, ändert ihre Meinungen hin und her und scheint keinen Nous zu haben (508d4-10). Nach der Sonnenanalogie steht die Seele hier im Gegensatz zu Augen und hat nur die Ideen, nicht die Sinnendinge zu ihrem Gegenstand. Die Doxa wird der Seele zugeordnet, wenn sie die Ideen in Bezug auf die Sinnendinge betrachtet. Wie es längst richtig beobachtet wird, impliziert der scheinbare Gegen-

---

<sup>90</sup> Die von Th. Ebert (1974, S.167) gemachte Unterscheidung zwischen νοούμενα und γιγνωσκόμενα im Sinne von in statu privationis und in statu perfectionis scheint mir zu weit gezogen zu sein.

<sup>91</sup> Vgl. 506d f., 509c, 517b.

satz von Haben und Nichthaben des Nous je nach der geistigen Haltung der Seele nicht den tatsächlichen Bestand des Nous, sondern weist auf den richtigen bzw. falschen Gebrauch des Nous hin, weil der Nous ein immerwährender Bestandteil der Seele ist (518b ff.). Hier kommt nicht der metaphysische Status der Ideen, sondern nur die Art und Weise, in der die Seele mit den Ideen umgeht, zum Ausdruck. Je nach der Blickrichtung der Seele beim Umgang mit den Ideen, nach oben oder nach unten, wird ihr jeweils eine andere Fähigkeit zugeschrieben. Daß Sokrates bereits hier die dianoetische Haltung der Mathematiker und die noetische des Dialektikers im Liniengleichnis vorwegnimmt, ist offensichtlich. Wichtiger jedoch ist die praktische Konsequenz, die die verschiedenen Umgangsweisen der Seele mit den Ideen in sich tragen. Jede Seele verfügt ohnehin über den Nous, der nur richtig gebraucht werden muß, um brauchbar und nützlich zu werden. Es gibt die schlechten, aber gescheiterten Leute, deren Blick auch auf das Gute gerichtet ist. Dieses auf das Gute Gerichtetsein der Seele reicht allein nicht aus. Denn ihre Seele dient nur der Schlechtigkeit, indem sie das Gute falsch bestimmt. Die falsche Bestimmung des Guten führt konsequent zur falschen Bestimmung der Ideen. Je schärfer sie daher blickt, um so größeres Unheil verursacht sie (518e f.).

Zu fragen ist, wie die Seele überhaupt von sich behaupten kann, ob sie die Ideen im Lichte von Wahrheit und Sein betrachtet oder nicht. Das zu urteilen, ob die Seele die Ideen wirklich erkennt oder bloß meint, ist nicht mehr die Sache des Wissens, sondern seine Grenze. Mit dem Wissen kann man sehr gut die Grenze der Meinung markieren und sich von ihr abgrenzen lassen, aber, um die Gefahr des metaphysischen Dogmatismus zu entgehen, muß das Wissen seinerseits sich anhand von einer weiteren Instanz begrenzen und prüfen lassen, die Sokrates die Idee des Guten nennt. An dieser Stelle ist es ansatzweise deutlich, daß Sokrates mit der Idee des Guten auf die Grenze des Ideenwissens hinweist, indem er die Grundmerkmale der Ideen durch die Funktion des Guten relativiert.

Die Idee des Guten verleiht den Ideen die Wahrheit (508e1-3). In welchem Sinne Platon hier von der Wahrheit redet, ist aus der Aussage im vorigen Passus deutlich. Dort stehen ἀλήθεια und ὄν im Gegensatz zum Vergehenden und Entstehenden. ἀλήθεια und ὄν beziehen sich also auf

den unveränderlichen und stabilen ontologischen Status der Ideen, wodurch die Erkennbarkeit der Ideen gewährleistet werden kann.

Die Wahrheit, deren Geltungsanspruch bislang auf Grund der Ideenannahme in ontologischer und epistemologischer Hinsicht bloß reziprok zu erheben war, wird unter dem Aspekt des Guten mitthematisiert. Die Frage ist nicht, welche Wahrheitstheorie Platon hier vertritt, sondern inwiefern das Gute als Kriterium der Wahrheit fungieren soll, die um der Erkenntnis willen gesucht wird (499a).<sup>92</sup> Dem Gleichnis gemäß ist die Wahrheit etwas, durch dessen Anwesenheit erst die Ideen denkbar sind. Daß die Idee des Guten erst den Ideen die Wahrheit gewährt, daraus ergibt sich, daß die Ideen ohne die Idee des Guten gar nicht denkbar sind. Die Denkbarkeit der Ideen ist also von der Idee des Guten abhängig und damit wird das Ideenwissen durch die Funktion der Idee des Guten stark relativiert.

Die Idee des Guten, die wir vorhin als die notwendige Bedingung für die Nützlichkeit und Brauchbarkeit konstatiert haben, wird zu einer notwendigen Bedingung für das Wissen. Die Idee des Guten als die notwendige Bedingung für das Wissen kann sich aber nicht wiederum auf das Wissen berufen. Sonst führt sie ad absurdum. Man denke an die Kritik Sokrates' an die Phronesis-These (505bc). Sie muß eine Instanz darstellen, „die allgemeine Verbindlichkeit jenseits der Ansprüche des Wissens für sich reklamieren kann.“<sup>93</sup>

Die Idee des Guten gibt überdies dem erkennenden Subjekt das Vermögen der Erkenntnis der Ideen (508e2-3). Platon nennt Erkenntnis eine Dynamis, die sich ganz streng nach ihrem Objekt und Wirkung unterscheidet (477d). Problematisch bleibt dabei nach wie vor, wie der Idee des Guten, selbst erkennbar,<sup>94</sup> diese Funktion zugeschrieben werden

---

<sup>92</sup> Vgl. Philebos 58d. Das Wahre ist etwas, um deswillen die Dynamis der Seele alles tut.

<sup>93</sup> P.Ptassek, B.Sandkaulen, J.Wagner und G.Zenkert: Macht und Meinung, Göttingen 1992, S.22.

<sup>94</sup> Wir übergehen den problematischen Satz  $\omega\sigma$   $\gamma\iota\gamma\nu\omega\sigma\kappa\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\sigma$   $\mu\acute{\epsilon}\nu$   $\delta\iota\alpha\nu\omicron\upsilon$  508e4, weil es in der Sache irrelevant ist, ob sich das Erkennen in diesem Satz auf die Wahrheit oder auf die Idee des Guten beziehen soll. Nach dem Text von Burnet, der den manchen überlieferten Handschriften folgt, bezieht sich  $\gamma\iota\gamma\nu\omega\sigma\kappa\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\sigma$  auf  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\sigma$  in 508e4. Adam (1963 zur Stelle u. S.83f.) emendiert jedoch  $\gamma\iota\gamma\nu\omega\sigma\kappa\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\sigma$  in  $\gamma\iota\gamma\nu\omega\sigma\kappa\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu$ , das sich auf die Idee des Guten in 508e2-3 beziehen soll. Unabhängig von diesem Satz kann man die Denkbarkeit der Idee des Gu-

kann. Ist sie wie eine Letztbegründung des Denkens zu verstehen? Wenn die Idee des Guten als oberstes Prinzip des Denkens gesehen wird, ist die Frage um so dringlicher, wie das letzte Prinzip, in welchem Sinne auch immer, zu begründen ist. Solange diese Frage ungeklärt bleibt, sind die Funktion und der Status der Idee des Guten selber fraglich, was damit heißt, daß die Begründung der Ideenannahme nur noch unter der Voraussetzung einer weiteren unerwiesenen Annahme möglich ist. Hier halten wir nur fest, daß beim Erkennen nicht nur das Objekt, sondern auch das Subjekt des Erkennens auf die Idee des Guten angewiesen ist.

Man kann aus der Sichtbarkeit der Sonne die Denkbarkeit der Idee des Guten schließen. Wie es bei der Sonne der Fall ist, braucht man beim Denken der Idee des Guten keinen dritten Faktor, der die Seele und die Idee des Guten vermittelt, weil sie selber die Ursache der Wahrheit und Erkenntnis ist (508e3-4). Das Denken der Idee des Guten geschieht auch unmittelbar.

Warum die Idee des Guten diese Funktion ausüben kann, wird in den knappen Ausführungen nicht erwähnt und kann analog zur Sonne nur angenommen werden. Man wird auch vergebens eine Antwort darauf suchen.

Hier handelt es sich um die Grenze sowie die Möglichkeit des Ideenwissens, indem Sokrates die Bedingung der Möglichkeit des Erkennens, also die Idee des Guten, und die Ideen in einem gedanklichen Zusammenhang einbezieht. Bedenkt man, wie labil eine Ideenlehre in ihrer erkenntnistheoretischen und ontologischen Hinsicht sein kann, weil sie in beiden Hinsichten gegenseitig kompensiert, braucht sie einen letzten Orientierungspunkt, der seinerseits unhintergebar sowie unmittelbar evident sein muß. Es geht nicht um eine nähere Qualifikation dieser Idee, sondern um die Aufdeckung der Idee des Guten als Ziel des Wissens, damit ein bestimmter Zusammenhang des Guten mit den anderen Ideen hergestellt werden kann.

Platon meint, daß selbst die Wahrheit und die Erkenntnis als vermittelnde Faktoren zwischen der Seele und den Ideen nicht ein Ziel, sondern bloß ein Medium des Wissens sein müssen. Sie sind als Derivate der Idee des Guten zwar gutartig (*ἀγαθοειδῆ* 509a3), aber als solche

nicht gut. Der beständige Status (ἐξίς 509a5) der Idee des Guten ist noch höher als die Wahrheit und die Erkenntnis zu schätzen. Weil Platon die Hexis des Guten weder hier noch in folgenden Gleichnissen näher erläutert, muß man für die Erklärung dafür die Eigenart des Guten als Ziel jeden Handelns im Eingangsgespräch heranziehen. Daraus ergibt sich, daß das Ziel des Handelns und das des Wissens gerade im Guten konvergieren, weil das Ziel des Wissens, worauf sich das Wissen bezieht, nicht wiederum das Wissen sein kann.

Die von manchen Interpreten vertretene These, die Idee des Guten sei Idee der Ideen, muß aufgrund der Proportionalität des Gleichnisses als haltlos erwiesen werden. Wie die Sonne nicht Ding der Dinge ist, so ist die Idee des Guten auch nicht Idee der Ideen. Sonst müßte man statt der Zweiweltenlehre eine Dreiweltenlehre annehmen.

Aufgrund der eigenen Aussage Sokrates', daß nur das Seiende erkennbar ist (478a ff.) und auch die Idee des Guten erkennbar ist, darf der ontologische Status dieser Idee nicht abgesprochen werden, der jedoch von dem der anderen Ideen grundverschieden sein muß. Es besteht also trotz des im Moment nicht einsehbaren Unterschiedes ein ontologisches Verhältnis zwischen der Idee des Guten und der Ideen.

Die Ideen erhalten auch Existenz (τὸ εἶναι) und Wesen (τὴν οὐσίαν) von dem Guten, das nicht selbst Wesen ist, sondern über das Wesen (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) an Würde und Kraft hinausragt.<sup>95</sup> Als fehlendes Subjekt des letzten Satzes ist offensichtlich τοῦ ἀγαθοῦ zu ergänzen. Dieser Satz beinhaltet den Topos und den Überwurf des Guten. Da hier von der Abgrenzung des Guten von den anderen Ideen die Rede ist, sind auch als Objekt des Satzes die Ideen, τὰ γινωσκόμενα, zu ergänzen.

Ousia ist im Unterschied zum bloßen Dasein, τὸ εἶναι, eine jeweils so und so konzipierte inhaltliche Bestimmtheit jeder einzelnen Idee. Daß jede Idee sich in ihrer Besonderheit voneinander abhebt, verdankt sie allein ihrer Ousia. Während τὸ εἶναι oder τὸ ὄν einen jeder Idee gemeinsamen formalen Grund für die Abgrenzung der Ideen von den Sinnen-  
dingen abgibt, ist die Ousia als eine jeder einzelnen Idee spezifische Markierung ein inhaltlicher Grund für die Abgrenzung der Ideen vonein-

---

<sup>95</sup> ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίασ ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. 509b7-10.

ander. Daß das Gute nicht Ousia und jenseits der Ousia ist, besagt einzig die Unmöglichkeit, das Gute inhaltlich zu bestimmen, wohlgermerkt die inhaltliche Unbestimmbarkeit, aber nicht die Inhaltlosigkeit. Das Gute geht nicht in seiner Wesensbestimmung auf. Dies ist der Grund dafür, daß Sokrates wohlbewußt über das Gute von ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, aber niemals von ἐπέκεινα τοῦ εἶναι oder ἐπέκεινα τῆς ἐπιστήμης spricht.

Der Epekeina-Gedanke wird sehr oft als ein Beleg für die Metaphysik Platons gedeutet, als ob das Gute einen Gesichtspunkt von der Übertranszendenz oder der Metaontologie abgebe. Allein die Aussage, daß das Gute keine Ousia sei, nimmt uns jede Möglichkeit weg, das Gute ontologisch zuzugreifen. Es ist eine Idee ohne Wesen und deshalb nicht definierbar. Es liegt jenseits dessen, was zum Bereich des theoretischen Erfassens gehört. Gerade die Formel ἐπέκεινα τῆς οὐσίας verbietet, das Verhältnis der Ideen zu den Sinnendingen mit dem der Idee des Guten zu den Ideen strukturell gleichzusetzen und die Idee des Guten als einen Gipfelpunkt einer hierarchisch aufgebauten Ideenwelt aufzufassen. Die Aussage des Gleichnisses ist ja eindeutig, daß die Idee des Guten nicht innerhalb der Ideenwelt „ist“. Von einem „Pyramidengipfel“<sup>96</sup> kann gar nicht die Rede sein.

Das Gute übertrifft die anderen Ideen an Würde (Presbeia). Da keine Idee in der temporalen Bestimmung aufgeht,<sup>97</sup> kann hier nicht von einer temporalen Priorität der Idee des Guten, sondern von einer bestimmten Rangordnung die Rede sein, wie die Idee des Guten μείζων als die anderen Ideen ist (504d6).<sup>98</sup> Auf der anderen Seite ist die temporale Priorität des Guten gerade im Kausalnexus zum Ausdruck gebracht, da die Ursache notwendig der Wirkung in der Zeitfolge vorausgeht.<sup>99</sup> Was man von den vorgelegten Deutungsmöglichkeiten vorzuziehen geneigt sein mag, tut es insofern nichts zur Sache, als der Vorrang des Guten gegenüber den Ideen zum Ausdruck gebracht wird. Die Idee des Guten ist also von

---

<sup>96</sup> H.J.Krämer (1959) S.130.

<sup>97</sup> Rep. 479ab, 485b.

<sup>98</sup> Vgl. Th.A.Szlezák, Platon lesen, Stuttgart 1993, S.73 Anm.1 “προσβεία meint nichts anderes als τιμῆ.”

<sup>99</sup> Vgl. L.C.H.Chen, Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's methods in the Phaedo, the Symposium and the central books of the Republic, Stuttgart 1992, S. 92 Anm. 20.

höherem Rang als die Ideen qua Ousia. In welchem Sinne ist es aber zu verstehen? Wenn man aufgrund der ontologischen Rangordnung innerhalb der Ideenwelt (τιμιώτερον - ἀτιμότερον μέρος 485b6) den höheren Rang der Idee des Guten annimmt und dies wiederum aufgrund des Guten als des Prinzips von allem deutet, dann kommt man nicht aus dem Kreis heraus. Denn was dabei zu beweisen gilt, davon ist man ausgegangen. Ihre ontologische Priorität muß anders begründet werden, sonst bleibt das Gute bloß eine Hypothese. Wie die Seinsweise der Sonne von der der sichtbaren Gegenstände unterschiedlich ist, muß auch die Idee des Guten anders als die Ideen „sein“.

Das Gute übertrifft die Ideen auch an Dynamis. Was ist die Dynamis der Ideen? Wenn Sokrates von der Dynamis spricht, hat er bislang von ihr in Bezug auf die subjektive Fähigkeit des Erkennens gesprochen. Aber die Dynamis an unserer Stelle hat einen anderen Sinn. Nach der Sonnenanalogie gibt die Sonne dem Sichtbaren die Fähigkeit, gesehen zu werden (τήν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν 509b2-3). Demnach soll die Dynamis der Ideen ihre Fähigkeit, erkannt zu werden, sein. Das kann nur heißen, daß die Idee des Guten, wie die Sonne anders als die übrigen Sinnendinge unmittelbar gesehen wird, auch insofern unmittelbar erkannt wird, als der Seele der Nous innewohnt. An dieser unmittelbaren Erkennbarkeit übertrifft die Idee des Guten die anderen Ideen, deren Erkenntnis immer vermittelt ist.<sup>100</sup>

Daß das Gute die Ideen in beiden Hinsichten übertrifft, darf nicht im absoluten Sinne verstanden werden. Die auch allen anderen Ideen zuzuschreibenden Presbeia und Dynamis werden nur im Vergleich mit dem Guten relativiert. Die Relativierung des ontologischen sowie epistemologischen Status der Ideen in Bezug auf das Gute ist die eigentliche Botschaft des Sonnengleichnisses.

Wenn man das Sonnengleichnis von dem weiteren Kontext isoliert nur von dem hier Gesagten her betrachtet, spricht nichts dagegen, daß die Idee des Guten ausschließlich einen Gesichtspunkt der ontologisch-epistemologischen Letztbegründung der Ideenmetaphysik abgibt. In diesem Fall ist jedoch die Frage nach dem Grund des Guten in beiden Hin-

---

<sup>100</sup> Dynamis hat daher mit „der ontologischen Zeugungskraft“ (Th.A.Szlezák, 2003, 126, vgl. S. 68) nichts zu tun.

sichten unumgänglich. Kann die Metaphysik metaphysisch begründet werden? Die Idee des Guten entzieht sich jeder metaphysischen Zugriffsmöglichkeit. Ihre Jenseitigkeit besagt, daß sie trotz ihrem Ideen-sein nicht wie eine der Ideen zu behandeln ist. Ihre funktionellen Zusammenhänge mit den anderen Ideen und unserem Denkvermögen reichen nicht einmal aus, das zurückgehaltene Wesen des Guten annähernd einsichtig zu machen. Wir werden der Absicht Platons nur dann gerecht, wenn wir das Gleichnis nicht vom Wesen des Guten her, sondern in dem Bezugsverhältnis zwischen der Idee des Guten und den anderen Ideen lesen. Denkt man rein theoretisch, gibt es auch keinen Grund nicht anzunehmen, daß dem Guten als Ziel des Wissens jene Funktionen zugeschrieben werden. Erklärbar sind sie nur nicht im Rahmen des Wissens. Denn das Wissen bedarf seinerseits eines Anhaltspunkts, an dem das Wissen jenseits des Wissens anschließen kann.

Die Idee des Guten existiert und ist erkennbar. Das ist das Ergebnis des Gleichnisses. Es ist aber abzuraten, daraus eine Gegenständlichkeit dieser Idee zu schließen. Sonst müßte man eine Drei- statt der Zweiweltenvorstellung im Sonnengleichnis und ein Fünf- statt des Vierschichtenmodells im Liniengleichnis annehmen.

Daß die Erkenntnis der Idee des Guten grundsätzlich von der der anderen Ideen verschieden sein muß, ist aus zwei Gründen offensichtlich. Die übrigen Ideen sind erstens nur in Bezug auf die Idee des Guten erkennbar. Diese Idee ist wiederum nicht durch einen Selbstbezug erkennbar. Es muß also eine ganz andere Art von Erkenntnis sein. Anders als die übrigen Ideen ist zweitens die Idee des Guten keine Ousia. Was nicht eine Ousia ist, kann nicht wie eine Ousia, d.h. die anderen Ideen, erkennbar sein. Die Idee des Guten hat also andere „metaphysische“ Merkmale als die anderen Ideen. Ihr wird epistemologisch und ontologisch jeweils eine Funktion zugeschrieben, die zwar metaphysisch angelegt, aber metaphysisch gar nicht erklärbar ist. Es liegt der Vermutung nahe, daß die Idee des Guten von vornherein nicht als eine metaphysische Größe konzipiert ist.

Nun steht es fest, daß die Idee des Guten bei Platon erklärterweise auch eine metaphysische Bedeutung in Anspruch nimmt. Wie kann man das Praktische und das Metaphysische aufeinander beziehen? Das Praktische des Guten war es, daß das Gute als Ziel jeden Handelns alles an-

dere auf sich bezieht. In diesem Sinne war es die praktische Funktion des Guten, alles andere nützlich zu machen. Dagegen ist es das Metaphysische des Guten, daß das Gute als Ziel jedes Wissens alles andere auf sich bezieht. In diesem Sinne ist es die metaphysische Funktion des Guten, alles andere erkennbar und existierbar zu machen. Die eigentliche Frage ist also nichts anderes als die, wie man Handeln und Wissen vereinbaren kann.

Aus unserer Textanalyse ist es nun deutlich geworden, daß Platon mit der Idee des Guten das vermeintliche Ideenwissen stark relativiert und zugleich die Möglichkeit, von den Ideen zu reden, sichergestellt hat. Die Frage lautet nicht mehr, ob es gut ist, gerecht zu sein, sondern, wie es überhaupt möglich ist, über die Gerechtigkeit und die anderen zu reden. Dies ist nur deshalb möglich, weil dabei sich das Ideenwissen nicht auf sich selbst, sondern auf einen über die Grenze der Theorie hinausgehenden stabilen Anhaltspunkt bezieht. Die Idee des Guten kann die Funktion, die im Gleichnis beschrieben worden ist, nur deshalb ausüben, weil sie als das Worumwillen jegliches Handelns nach dem Sinn und Zweck der Ideenannahme fragt.<sup>101</sup>

Aufgrund unserer Textanalyse wollen wir die schwierige Frage behandeln, warum der Idee des Guten in beiden Hinsichten, epistemologisch-ontologisch, diese Funktionen zugewiesen werden können. Wenn man eine hinreichende Antwort auf diese Frage geben kann, wird sich die Frage erübrigen, wie die Metaphysik der Idee des Guten begründbar ist, wenn sie die Bedingung des Erkennens und des Seins der Ideen sein soll. Da die Strukturanalogie der beiden Vorgänge für die Deutung der Sache gewisse Schwierigkeit in sich trägt, bedarf die Aussage über die Idee des Guten eigener Interpretation, die selber aber nicht jener Analogie entspringt.

Die Frage stellt sich, was das Gute mit der Ideenannahme und deren Begründung zu tun hat. Man muß davon ausgehen, daß hier nicht allein die Ideenwelt, sondern mit ihrer Annahme auch die Sinnenwelt im gleichen Maß zur Betrachtung kommen. Die auffällig ausführliche Be-

---

<sup>101</sup> Diese Lesart wird stark betont von R. Bubner (1992). Vgl. auch P. Aubenque: Die Metaphysik als Übergang, in: H. Schnädelbach/G. Keil (Hgg.), Philosophie der Gegenwart–Gegenwart der Philosophie, Hamburg 1993, 161-169. bes.165ff.

schreibung der Funktion der Sonne im sichtbaren Bereich hat ihr eigenes Recht. Die ὁρατόν-νοητόν-Differenz in der Sprache des Linienvergleichnisses oder einfach die Zweiweltenvorstellung muß eigens begründet werden, ohne dabei diese Differenz und ihre Folgen voraussetzen und davon auszugehen. Die Frage ist es, wozu wir überhaupt die Ideen annehmen. Es ist nämlich die Frage nach dem Worumwillen der Ideenannahme.

Wir haben in der Finger-Passage (523b ff.) den Grund für die Entstehung der Wissenschaft und der Metaphysik in einem verlegenen Zustand der Seele konstatiert. Genau wie dort so auch in dem das Gleichnis vorbereitenden Eingangsgespräch ist es derselbe Zustand, in dem man in Anerkennung der Unzulänglichkeit eigener Ansicht (doxa) über das Gute etwas von ihrer Meinung unabhängig bestehendes Wahres (onta) annimmt und danach sucht. Die Ideenannahme ist also auf die Doxa zurückzuführen. Die Doxa schlägt eine Brücke zwischen beiden Welten, indem sie im Bewußtsein der Grenze eigener Meinung das Wahre sucht. Sie nimmt, wenn auch in der bloßen Ahnung, einen Bezug auf die Ideenwelt, indem sie das Wahre meint (τὰ ὄντα δοξάζειν). Der metaphysische Anlauf der platonischen Philosophie liegt demnach in der Doxa.

Es ist besonders wichtig einzusehen, daß Platon in dem praktischen Interesse der Menschen den Grund für die Ideenannahme sieht. Die Erfahrung, in der das praktische Interesse und die Grenze des vorhandenen Wissens tangieren, macht nun eine besondere Form des Wissens erforderlich. Obwohl es in unserer Natur liegt, beim Handeln das Gute anzustreben, sind wir wegen unserem mangelnden Wissen um das Gute stets der Irrtumsmöglichkeit ausgesetzt, bei der Zielsetzung eine axiologisch nicht genügende Wahl zu treffen. Die inhaltlichen Ziele in jeder konkreten Handlung sind nur dann richtig gesetzt, wenn sie unserer Grundintention, das Gute zu wollen, entsprechen, so daß ihnen ein Prädikat „gut“ zugeschrieben werden kann. Die Idee des Guten als die Zweckpräferenz gibt nun den Teilzielen die Auszeichnung, ein Gutes zu sein, und dem Handelnden die Fähigkeit, mit der Orientierung an das Gute sein Ziel so zu setzen, daß er seine Intention auf das Gute verfolgend handeln kann.

Wenn Sokrates sagt, daß das Gerechte nur dann nützlich und brauch-

bar wird, falls es die Idee des Guten zu Hilfe nimmt, wird derselbe Gedanke zum Ausdruck gebracht: Die Idee des Guten ist die notwendige Bedingung für die Nützlichkeit und Brauchbarkeit der anderen Dinge. Diese sind nur nützlich und brauchbar für uns, wenn sie so bestimmt und erkannt werden, daß wir sie in dem Glauben intentional verfolgen, daß sie für uns gut seien. Die Wesensbestimmung und unser Verständnis der Gerechtigkeit sind also von dem Guten abhängig. Die Idee des Guten erfüllt diese Bedingung nur deshalb, weil sie als Ziel jeder Handlung der Bezugspunkt aller anderen Dinge ist. Sie ist einerseits notwendig, weil erst durch sie die anderen Dinge ihren normativen Charakter bekommen, und andererseits hinreichend, weil das Gute nicht mehr überbietbar ist. Sonst wäre die Frage nach dem Guten wiederum durch eine andere noch höhere Instanz bedingt, was jedoch Platon ablehnt. Diese allgemeine Orientierung an das Gute und allgemeine Ausrichtung auf das Gute bei der Handlung ermöglichen, das Gute als einen allgemeinen Bezugspunkt anzusehen. Daraus ergibt sich, daß z.B. das Gerechte nur unter der Berücksichtigung des Guten intentional verfolgt werden kann.

Auf die Ideenmetaphysik übertragen ergibt sich, daß die Gegenstände des Wissens, die noch nicht die metaphysische Größe darstellen, weil inhaltlich unbestimmt, erst durch die Wirkung des Guten ihren Sinn erhalten. Dieser allgemeine Bezug der anderen Dinge auf das Gute macht es auch notwendig, daß sich die inhaltliche Bestimmung von diesen immer auf das Gute beziehen muß. Wie auch immer die Gerechtigkeit in ihrem Wesen bestimmt werden mag, muß ihre Bestimmung immer unter der Berücksichtigung des Guten erfolgen, damit die Gerechtigkeit als solche intendiert wird. Welche Konsequenz aus der hedonistischen Auffassung des Guten zu ziehen ist, haben wir schon berührt. In dieser Hinsicht ist das Wesen des Guten von enormer Bedeutung.

Daß dieser werthafte Aspekt des Guten in dieser sehr politischen Schrift verhältnismäßig stark betont wird, ist ja wohl verständlich. Die Ideen, die ohne wertende Zusatzbestimmung in ihrem Verhältnis zueinander ungeordnet bleiben, werden nur erst dann, wenn sie in Bezug auf das Gute gesehen werden, in eine umfassende Seinsordnung gebracht. Wie wir es gesehen haben, werden die Ideen aufgrund ihrer Ousia inhaltlich bestimmt und voneinander unterschieden. Während die einzelnen Ideen im Vollzug des einzelnen Handelns inhaltlich intendiert werden,

gewährt das Gute als Zweckpräferenz jedem Handeln seine Inhaltsbestimmung. Daher ist die Idee des Guten nicht irgendein Inhalt neben anderem, sondern nur durch ihre Funktion ausgezeichnet. Wenn Sokrates sagt, daß das Gute keine Ousia und jenseits der Ousia ist, kommt gerade diese Eigenart des Guten gut zum Ausdruck. Das Sonnengleichnis ist also ein Versuch, sich auf die Ideenmetaphysik zu besinnen, ohne irgendeine Metaphysik vorauszusetzen. Die metaphysische Deutung der Idee des Guten kann nicht gelingen, ohne die Metaphysik dieser Idee zu schädigen. Die Idee des Guten ist die praktische Aneignung des Ideenwissens.

Daß die Idee des Guten in erster Linie nur die politische Deutung zuläßt, wird dadurch deutlich, daß das Gleichnis, sieht man einmal von dem dialogtechnischen Abschnitt der Zurückhaltung ab, direkt an die unmittelbar im Anschluß an die Beschreibung der Eigenart des Guten gegebene politische Bedeutung des Guten angeschlossen wird (506ab). Ohne das Wissen um das Gute, das ganz konkret die anderen Tugenden auf sich bezieht, bleibt die Tugendlehre bloß eine theoretische Autarkie. Wer weiß, wieso das Gerechte und Schöne eigentlich gut ist, dem kann man die Polis anvertrauen, weil er mit seinem Wissen um das Gute, das ganz konkret ein Handlungswissen ist, dem praktischen Interesse der Menschen in der Polis gerecht wird. Ein angestrebter Zustand der Polis, der nur in Form eines kollektiven Handelns zu verwirklichen ist, ist nichts anderes als ein gerechter Zustand, in dem jeder das Seinige tut. Die politische Ordnung wird auch in dem Guten als Ziel jeden Handelns fest verankert.

Der letzte Abschnitt des Sonnengleichnisses enthält ein dialogisches Tauziehen zwischen Sokrates und Glaukon und leitet das Gespräch zum nächsten Gleichnis über. Glaukon sagt schwer beeindruckt (ironisch gemeint) von der Übertiertheit der Idee des Guten; δαιμονία ὑπερβολή (509c1-2), ein göttliches Übertier! Diese Ironie hat Sokrates nicht überhört und macht Glaukon dafür verantwortlich. „Du hast doch mich gezwungen, darüber meine Meinung zu sagen (509c3-4).“ Trotz seiner Verständnisschwierigkeiten wünscht sich Glaukon noch mehr über den Vergleich mit der Sonne zu hören. Glaukons Wunsch nach den vollstän-

digen Ausführungen des Vergleichs mit der Sonne wird sich nicht erfüllen. Selbst bei der analogischen Methode habe Sokrates vieles ausgelassen und werde auch manches übergehen. Was jedoch gegenwärtig möglich ist (ἐν τῷ παρόντι δυνατόν 509c9-10), werde er nicht willentlich auslassen (509c).

Dieser Passus ist wiederum für einige Interpreten ein entscheidender Beleg für die esoterische Deutung der Gleichnisse, die allenfalls nur möglich ist, wenn man unter ἐν τῷ παρόντι eine Dialogssituation mit dem bestimmten Gesprächspartner versteht, dessen mangelnde intellektuelle Fähigkeit den Gesprächsführer Sokrates zur Begrenzung der sachlichen Untersuchung veranlassen haben sollte.<sup>102</sup>

Als Sokrates den längeren Weg für die Untersuchung über die Gerechtigkeit in der Seele postulierte, aber auf ihn verzichtete und sich weiterhin der analogischen Methode bedienen wollte, war es Glaukon, der sich mit einer solchen methodischen Einschränkung zufrieden gibt, die sich in der Wendung εἶν γε τῷ παρόντι (435d6) ausdrücken läßt. Genau dieselbe methodische Einschränkung bringt Sokrates nun mit derselben Wendung ἐν τῷ παρόντι zum Ausdruck (509c9-10). Was jetzt, d.h. in diesem methodischen Rahmen möglich ist, will Sokrates nichts auslassen. Mit der einst festgestellten methodischen Einschränkung κατὰ τὴν παροῦσαν ὀρμὴν (506e2) konnte man die Untersuchung über den ἔκγονος des Guten anstellen. Daß aber gerade mit dieser Methode die Sache nicht hinreichend erörtert werden kann, darin liegt der Sinn der abermaligen methodischen Einschränkung an unserer Stelle. Dieser Passus macht es deutlich, wie bewußt ein Dialektiker wie Sokrates mit seiner Methode umgeht.

Hier haben wir es auch mit der methodisch bedingten inhaltlichen Vorläufigkeit der Aussage über das Gute zu tun. Der Vergleich mit der Sonne soll weiter geführt werden, aber auch die folgenden Ausführungen werden nicht über die Grenze des Sonnengleichnisses hinausgehen. Die wohlwollende Bereitschaft Sokrates', auch in dem beschränkten Rahmen des Dialogs alles zu tun, was zu tun ist, darf man nicht kurz als eine esoterische Geheimnistuerei abtun. Mit dieser eindeutigen Abwehr signalisiert Sokrates auch den Lesern, daß man das Gleichnis im Blick auf das

---

<sup>102</sup> Th.A. Szlezák (1985) S.304ff.

Wesen des Guten nicht sehr pressen darf. Wie man oft bemerkt hat, wird in diesem Gleichnis die Sonderstellung der Idee des Guten klar zum Ausdruck gebracht. Aber wenn man bedenkt, daß es Sokrates nicht um die nähere Qualifikation der Idee des Guten ankommt, wäre es nicht abwegig anzunehmen, daß die Pointe des Sonnengleichnisses nicht in der ontologischen Sonderstellung der Idee des Guten, sondern in dem untergeordneten Verhältnis der Ideen zur Idee des Guten liegt.

Es ist nicht einfach, die Idee des Guten zu lokalisieren. Als eine Idee gehört sie bestimmt zur oberen Ideenwelt, obwohl sie einen anderen ontologischen Status als die Ideen hat. Kann man sich die Idee des Guten gemäß ihrer Funktion und ihrem Status wie eine Superidee vorstellen? Wo ist der Ort jenseits der Ousia? Wenn man an der Zweiweltenvorstellung festhält, müßte das Jenseits der Ousia die Sinnenwelt sein. Der ontologische Status der Idee des Guten als Idee ohne Ousia besagt aber, daß sie weder wie ein Ding noch wie eine Idee zu verstehen ist. Was ist denn das? Oder sind solche Fragen wirklich richtig gestellt? Ist die Frage nach dem Ort und Wassein der Idee des Guten überhaupt berechtigt? Das Gleichnis bietet keinen Anhaltspunkt für die Beantwortung solcher Fragen. Das nächste Gleichnis bietet einen Hinweis dafür.

### 3. Das Liniengleichnis

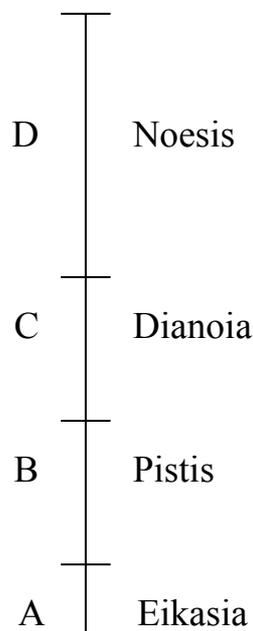
Mit dieser offenen Problematik führt Sokrates ein weiteres Gleichnis ein, das wegen seinem Darstellungsmittel „Liniengleichnis“ genannt wird. Denn Sokrates erinnert an die Unterscheidung der beiden Bereiche im Sonnengleichnis und fordert eine Vorstellung, die den gesamten Bereich wie eine Linie darstellt. Auf Grund der Tatsache, daß das Liniengleichnis den im Sonnengleichnis ausgelassenen Vergleich mit der Sonne weiter führen soll, stellt sich die Frage, worin denn ein denkbarer Zusammenhang der beiden Gleichnisse besteht. Im Liniengleichnis werden nämlich weder die Sonne noch das Gute explizit genannt.

Während im Sonnengleichnis zwei Mächte, nämlich die Sonne und die Idee des Guten, die jeweils über das Sichtbare und das Denkbare herrschen, am Vordergrund der Untersuchung stehen, kommen im Liniengleichnis die beiden Bereiche selber (ταῦτα διττὰ εἶδη 509d4) zur

Erwägung, zwar in erkenntnistheoretischer Hinsicht. Die Ideenannahme liegt auch hier zugrunde. Die ontologische Differenz beider Bereiche wird also beibehalten. Die Linie soll nach einer bestimmten Vorschrift geteilt werden. Diese lautet:

1. Die Teilung der Linie in zwei ungleiche Teile (ἀνίσσα τμήματα).<sup>103</sup>
2. Die Unterteilung der geteilten Linien jeweils im gleichen Verhältnis (ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον).

Als Resultat dieser relativ einfachen Geometriearbeit haben wir nun eine in vier Teile geteilte Linie, von denen die zwei mittleren Teile von der Länge her gleich ausfallen müssen.<sup>104</sup>



Die Vorstellung, die die beiden ursprünglichen Bereiche wie eine Linie darstellt, impliziert, daß sie als eine Einheit zu fassen sind. Wer stellt die Linie auf, Mathematiker oder Dialektiker? Es ist die Frage, ob das Li-

<sup>103</sup> Zur philologischen und philosophischen Diskussion vgl. Th. Ebert (1974) S.174 Anm. 113, R.Ferber (1989) S.285 Anm.2.

<sup>104</sup> Die Längengleichheit von B und C wird von den Interpreten unterschiedlich aufgenommen. Entweder hält man sie für bedeutungslos oder man will darin einen philosophischen Sinn erkennen. Zu diesem Problem vgl. N. Delhey, Eine Interpolation im Liniengleichnis? Zu Platon, Rep. 510a9f., in: Rheinisches Museum 140, 1997, 231-241, S.236ff. Man darf den fundamentalen Unterschied zwischen B und C nach ihrem Wahrheitsgrad nicht übersehen.

niendiagramm mathematisch oder dialektisch konzipiert und aufzufassen ist. Die primäre Teilung der Linie in zwei „ungleiche“ Teile besagt, daß, wie das Längenverhältnis der Linie auch immer aussehen mag, hier schon ein sinngebendes Werturteil zugrundeliegt, d.h. die Konstruktion der Linie ist nicht mathematisch, sondern durchaus dialektisch. Die Unterteilung der geteilten Linie in demselben Verhältnis ist zwar rein mathematisch, jedoch behalten die je zwei unteren und oberen Abschnitte dieselbe dialektische Konstruktion der primären Teilung der Linie bei. Daraus ergibt sich, daß dem zweiten und dem dritten Segment trotz ihrer Längengleichheit jeweils ein anderer philosophischer Sinn zuzuweisen ist.

Die Frage, ob Platon hier durch die weitere Unterteilung der beiden Bereiche ein vollendeter Aufbau des Seins und Erkennens erzielt haben soll, könnte zwar als solche behandelt werden, würde aber den aufmerksamen Leser bloß von dem ursprünglichen Thema ablenken, zumal jene Einteilung der Linie kein Selbstzweck ist. Wenn man bedenkt, daß Platon für den Unterschied zwischen beiden mittleren Teilen keinen ontologisch fundierten Anhaltspunkt liefert, stößt diese Frage an eine gewisse Grenze, die auch nicht mit Hilfe anderer Dialogstellen zu überwinden ist.<sup>105</sup> Die ontologische und erkenntnistheoretische Einteilung der ganzen Welt in vier Stufen findet man bekanntlich nur in der „Politeia“. Es läßt sich vermuten, daß die Einteilung der Linie in dieser Art zum Zweck der weiteren Behandlung der leitenden Themen des Dialogs künstlich konstruiert und daher mit großem Vorbehalt anzusehen ist. Man darf auf keinen Fall aus den künstlichen Linienschemata eine ontologische Konsequenz ziehen. Allem Anschein nach handelt es sich hier um einen Erkenntnisweg, der das methodische Defizit in drei unteren Stufen durchschaut und letztlich den „längeren Weg“ des Wächters veranschaulicht. Die ethisch-politischen Probleme, um die es in der „Politeia“ geht, stehen auch hier im Mittelpunkt. Mit dem Argument, daß Platon in der dritten Stufe C ausschließlich die Gegenstände und die Methode der Arithmetik und Geometrie vor Augen hat, kann man dagegen nicht einwenden, weil die Mathematik in dieser gleichnishafte Darstellung bloß als ein Beispiel angeführt ist, das nicht als solches gelten darf und zudem auf

---

<sup>105</sup> Vgl. P. Stemmer (1992) S.200. Gegen die These des ontologischen Stufenbaus ist die *Funktion* von Bildern stark betont (bes. S.196f. und 212).

das, für das ein Beispiel steht, übertragen werden muß.

Auch die Frage, ob die Linie vertikal, horizontal oder auch nach dem Sinnbild des Höhlengleichnisses diagonal ausgerichtet ist, läßt sich mit dem Text nicht eindeutig beantworten und ist an sich irrelevant.<sup>106</sup>

Wie man es ohne weiteres zugeben kann, handelt es sich bei dem Gleichnis um die Idee des Guten, also um den letzten Abschnitt D. Aber die relative Ausführlichkeit der Beschreibung über den Abschnitt C macht die Absicht Platons deutlich, durch die Auseinandersetzung mit anderen Methoden seine eigene zur wahren philosophischen Methode zu erheben. In Anbetracht der Forschungslage muß man hier besonders darauf achten, wofür das Gleichnis steht.

Die Längenverhältnisse der Linie als Darstellungsmittel haben ausgedient und im folgenden keine Bedeutung mehr, denn von nun an werden die vier Linienabschnitte nur nach ihrem Deutlichkeits- und Wahrheitsgrad untersucht, ein Umstand, der jedenfalls die dialektische Teilung der Linie bestätigt. Gleich folgt die Zuordnung der Gegenstände den beiden unteren Abschnitten nach ihrer relativen Deutlichkeit und Undeutlichkeit. Dem ersten Abschnitt (A) werden die Abbilder (εἰκόνες) zugeordnet, die in ihrer näheren Bestimmung als die Abbilder der körperlichen Dinge zu verstehen sind: Schatten und Spiegelbilder in jeder Art. Dem zweiten Abschnitt (B) werden als Urbilder der Gegenstände von A alle körperlichen Dinge zugeordnet: die Lebewesen um uns, die ganze Pflanzenwelt und die vielfältigen Geräte menschlicher Erzeugung (509d8-510a7). Damit endet die Beschreibung über den sichtbaren Bereich (ὄρατόν). Man hat sehr viel darüber spekuliert, welche Funktion die Zuordnung der Gegenstände in diesem Bereich haben soll.<sup>107</sup> Für die Beantwortung dieser Frage ist der Text näher anzusehen. Zunächst fällt das Wort εἰκόνες auf, das meist das Abgebildete bedeutet. Denn, wenn man nämlich εἰκόνες wörtlich versteht, gibt es keinen Grund für die Zuordnung der Artefakte (τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος 510a6), die abgebildet sind, dem Bereich der Urbilder statt dem Abschnitt A. Als Abbilder müßten sie eigentlich zum Abschnitt A gehören. Es liegt der Vermutung nahe,

<sup>106</sup> Dazu jedoch νόησιν ... ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ 511d8.

<sup>107</sup> Dazu A.S. Ferguson, Plato's Simile of Light. I. The Simile of the Sun and the Line, in: Class. Quarterly 15, 1921, 131-152.

daß die „Gegenstände“ hier nicht von ihrem ontologischen Status her unterschieden worden sind. Man könnte dagegen argumentieren, daß die zweidimensionalen Gegenstände von den dreidimensionalen schon ontologisch verschieden sein müssen und diese deutlicher als jene sind. Wenn man aber unseren Text genauer liest, werden nicht die Gegenstände, sondern die zwei Unterabschnitte nach dem Deutlichkeitsgrad (σαφηνεία καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα 509d9) unterschieden. Die Deutlichkeit bezieht sich nicht auf die Gegenstände, sondern auf unser Sehvermögen. Der Sehvorgang im Sonnengleichnis zeigt es deutlich (508c4ff.). Dort werden unseren Augen die verschiedenen Sehvermögen zugewiesen. Unsere Augen sehen die Dinge je nach den äußeren Bedingungen, nämlich im Lichte der Sonne oder im Dämmerlicht der Nacht, deutlich (σαφῶς 508d1) oder nicht deutlich. Hier ist es möglich, daß wir *ein und denselben Gegenstand* je nach dem Lichtverhältnis deutlich oder nicht deutlich sehen. Demnach sollen wir die Unterscheidung der Gegenstände im Liniengleichnis nicht im Verhältnis von Urbild und Abbild im traditionellen Sinne<sup>108</sup>, sondern je nach unserem Sehvermögen verstehen, das denselben Gegenstand unterschiedlich wahrnimmt. Ein ontologisches Schichtenmodell ist hier also nicht vorhanden.

Es ist keine Frage, daß es kein Sehvermögen gibt, das speziell nur auf die Schatten gerichtet ist. Die künstliche Unterteilung des sichtbaren Bereichs und die Zuordnung der Gegenstände zu den beiden Unterteilen verdeutlichen, daß die Gegenstände nicht mehr als ὁρατόν, sondern als δοξαστόν (510a9) die Gegenstände des (im weiteren Sinne) Wissens veranschaulichen. Sie sind nicht mehr die Gegenstände der optischen Wahrnehmung, sondern der geistigen. Daher wird ihnen jeweils eine bestimmte Erkenntnisform zugeordnet, ein Zustand der Seele (παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ 511d7): dem unteren Unterabschnitt die Eikasia und dem oberen Unterabschnitt die Pistis. Es ist anzunehmen, daß die Eikasia und die Pistis eine Funktion haben, den kognitiven Unterschied im denkbaren Bereich (Noeton) zu illustrieren, obwohl sie nicht so „purely illustrative“<sup>109</sup> sein könnten.

Was ergibt sich aus dem Teilgleichnis des δοξαστόν für das, dessen Gleichnis das Gleichnis ist? Es soll das geistige Verhalten der Menschen

<sup>108</sup> Dazu vgl. Th.Ebert (1974) S. 175ff.

<sup>109</sup> A.S.Ferguson (1921) S.146.

veranschaulichen, ein und dieselbe Sache auf verschiedene Weisen zu erkennen. Schließlich präsentieren die Gegenstände von A und B verschiedene Erscheinungsformen ein und desselben Dinges.

Die Eikasia ist eine bildhafte Vorstellung über die Sache. Dazu passen genau die Beispiele ihrer Gegenstände; Schatten und Spiegelbilder. Sie ist erkenntnistheoretisch immer von der Pistis abhängig, weil sie die Ansichten der Pistis übernehmen muß. Sie sieht die Dinge durch die Sichtweise anderer Leute. Sie ist das geistige Verhalten eines Polemachos, dessen Ansicht er z.B. über das Gerechte von einer bestimmten Autorität, seinem Vater oder dem Dichter Simonides, übernimmt, ohne sie einer kritischen Prüfung unterzogen zu haben. Im übertragenen Sinne des Wortes εἰκόνες kann man die Eikasia auch mit dem geistigen Verhalten vergleichen, im Logos, in dem die Sache „abgebildet“ ist, die Sache selbst erkennen zu wollen.<sup>110</sup>

Die Pistis ist das geistige Verhalten dessen, der z.B. nur an die vielen schönen Dinge, aber nicht an das Schöne selbst glaubt. Wer sich im Bereich der Pistis befindet, kann wohl die Schatten von den schattenwerfenden Gegenständen unterscheiden. Er kann überdies durch die sinnlichen Kontakte mit den Realien eigene Meinung darüber bilden. Von hoher Warte des Philosophen aus gesehen befindet er sich jedoch in einem träumenden Zustand, weil er die Abbilder der Dinge (d.h. der Ideen) nicht für Abbilder, sondern für die Dinge selbst hält (476c).

Vor der Unterteilung des νοητόν wird zunächst eine scheinbar harmlose Frage Sokrates' von Glaukon bestätigt; hinsichtlich der Wahrheit und Unwahrheit verhält sich das Abbild zum Urbild wie das δοξαστόν zum γνωστόν.<sup>111</sup> Der schwer übersehbare Stellenwert dieses Satzes dient überwiegend der Beschreibung der Unterteilung des Noeton. Es ist zunächst die Frage, die die dialektische Einteilung der Linie bestätigt. Die primäre Einteilung der Linie in zwei Teile ist also nicht von ungefähr, sondern nach dem Maßstab von wahr und unwahr gemacht. Die Unterteilung des Doxaston in A und B nach dem graduellen Unterschied, der sich an der Deutlichkeit und Undeutlichkeit mißt, wird hiermit durch

<sup>110</sup> Vgl. Rep.588c. Vergleich des λόγος mit dem Wachs.

<sup>111</sup> Ἡ καὶ ἐθέλοισ ἀν αὐτὸ φάναι διηρηῆσθαι ἀληθεία τε καὶ μή, ὡς τὸ δοξαστόν πρὸς τὸ γνωστόν, οὕτω τὸ ὁμοιωθῆν πρὸς τὸ ᾧ ὁμοιώθη; 510a8-10.

den wahr-unwahr-Gegensatz korrigiert. Wie die Schatten und Spiegelbilder im Vergleich mit ihren körperlichen Urbildern ohne diese nicht existieren und wahrgenommen werden können, so sind die Existenz und die Wahrnehmbarkeit des Doxastons im Vergleich mit Noeton bloß unwahr.

Anders als im sichtbaren Bereich wird im denkbaren Bereich die Art und Weise dargestellt, wie die Seele mit den Gegenständen umgeht, die nicht näher identifiziert wurden. Es darf als ein wertvoller Ertrag der Forschung gelten, festgestellt zu haben, daß die weitere Unterteilung des denkbaren Bereichs nicht von dem ontologischen Status der Gegenstände, sondern von der Untersuchungsmethode der Seele abhängt.<sup>112</sup> Deshalb wird jeder Versuch dem Gleichnis nicht gerecht, hier einen hierarchischen Aufbau der Ideenwelt anzunehmen. Nun schildert Sokrates die Verfahrensweisen der Seele in den oberen Abschnitten.

Im ersten denkbaren Bereich (C) benutzt die Seele die Sinnendinge von B als Abbilder und wird gezwungen, aufgrund von Hypothesen zu untersuchen, mit deren Hilfe die Seele, der die Dianoia (Verstand) zugeschrieben ist, nicht zum Anfang (Arche), sondern lediglich zu ihrem Beweisziel gelangt. Dagegen im zweiten denkbaren Bereich (D) gelangt die Seele, der die Noesis (Vernunft) zugeschrieben ist, von der Hypothese ausgehend zum nichthypothetischen Anfang (ἀρχὴν ἀνυπόθετον), dabei benutzt sie keine Sinnendinge, sondern nur die Ideen (510b4-9).

Da wird die Tätigkeit der Mathematiker als ein Beispiel angeführt, als Glaukon seine Verständnisschwierigkeiten für die allgemeine Beschreibung Sokrates' über die Verfahrensweise der Seele im denkbaren Bereich geäußert hat. Zunächst wird der Umgang mit den Hypothesen (510c1-d4) und dann der Gebrauch der Sinnendinge als Abbilder (510d5-511a2) erläutert. Anschließend wird die Verfahrensweise der Seele im Abschnitt C, diesmal ohne Beispiel der mathematischen Methode, wie vorhin wieder ganz allgemein beschrieben (511a3-8).

Beispiele stehen für das, was sie nicht sind. Wenn die Mathematik ein passendes Beispiel für das ist, was in der Untersuchung methodisch auch so vorgeht, kann man den Geltungsbereich dieses Beispiels auf das praktische Leben übertragen und fragen, worin unser Bemühen um die Frage

---

<sup>112</sup> Dazu W. Wieland (1999) S.207f.

nach dem Leben mangelt.

Die Mathematiker bedienen sich bei ihrer Untersuchung gewisser Voraussetzungen (Hypothesen): das Gerade und Ungerade, die Figuren, drei Arten von Winkel und Ähnliches, und gelangen deduktiv zu den Beweisen. Ihre Arbeitsmethode, aufgrund von Hypothesen zu forschen, ist zwar als notwendig (510b5) angesehen, jedoch ihre Einstellung zu ihnen ist in die Kritik geraten. Denn sie machen ihre Hypothese so, als ob sie sie wüßten. Daher halten sie es nicht für notwendig, sich und den anderen darüber Rechenschaft zu geben.

Dieser mathematischen Verfahrensweise ist eigentlich nichts vorzuwerfen. Die Mathematiker gehen nun mal so vor. Es ist nicht gut vorstellbar, daß sich ein Mathematiker über die Zahlen, Figuren und Winkel nicht im klaren sein sollte. Ohne sie vorauszusetzen und ohne über sie Bescheid zu wissen, kann er seine Arbeit nicht fortsetzen. Worauf will Sokrates hinaus? Es ist leider nicht selten in der Sekundärliteratur der Fall, daß das Beispiel der Mathematik als solches genommen wird, wodurch viele unsinnige Fragen gestellt werden. Die unterschiedlichen Umgangsweisen der Seele mit den Hypothesen werden zu Recht als Kernpunkt des Liniengleichnisses angesehen. Die dabei kontrovers durchgeführte Diskussion,<sup>113</sup> was Platon unter der Hypothese der Mathematiker versteht, ob Gegenstände oder Sätze, ist an sich von geringer Bedeutung. Denn diese Diskussion dient schließlich zur Festlegung des ontologischen Status der mathematischen Hypothesen, der der Absicht Platons nach völlig irrelevant ist, zumal der Wahrheitsgehalt der Hypothesen in dem Gleichnis gar nicht zur Frage kommt. Wenn Platon hier einen Streit mit den Mathematikern um den Grundstatus ihrer Gegenstände führen wollte, wäre das Gespräch anders gelaufen.

Wie die Eikasia die Abbilder nicht als Abbilder erkennen kann, ist die Dianoia auch nicht fähig, die Hypothese als Hypothese zu erkennen. Die Hypothesen sind nicht die Gegenstände der Untersuchung der Mathematiker. Das ist die eindeutige Aussage an unserer Stelle. Gerade das ist aber nach Platon das Problem bei den Mathematikern. Dadurch zeigt Platon nur die prinzipielle Unmöglichkeit oder Unfähigkeit der Mathemati-

---

<sup>113</sup> Zu dieser Frage sei hingewiesen auf K. Gaiser, Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften, in: *Antike und Abendland* 32, 1986, 89-124. S.94 Anm.11 und P. Stemmer (1992) S. 200 ff.

ker, sich selbst zu korrigieren, falls sie jemals zum falschen Ergebnis gelangen sollten, was jedoch für sie unvorstellbar ist, weil sie immer von ihren angeblich sicheren Hypothesen ausgehend folgerichtig ihre Untersuchung anstellen. Nach Platon besteht der Mangel der Mathematiker darin, daß sie den Wahrheitsgehalt ihrer Arbeit mit den Arbeitsbedingungen gleichsetzen.

Das Verstellen der Mathematiker, als ob sie über Wissen von ihren Hypothesen verfügten (ὡς εἰδότες 510c6), entspricht genau dem Selbstverständnis der κομψότεροι in dem Eingangsgespräch, für die das Wissen nur sich selbst zum Gegenstand hat (505bc). Wenn die Mathematiker tun, als ob sie wüßten, was ihre Hypothese im Ausmaß der Wahrheit ist, und darauf ihr Wissen aufbauen, ist ihr Wissen dann ein Wissen aufgrund von einem anderen Wissen. Ihr Wissen muß sich immer auf ein anderes Wissen berufen. Formal folgt daraus, daß das Wissen sich lediglich auf sich bezieht. Es ist ein Wissen, das von sich ausgeht und zu sich gelangt. Ihr Wissen ist deshalb unfähig, über sich hinauszugehen, und folglich in sich geschlossen (vgl. 533c). Bei dem, was Sokrates an unserer Stelle bezüglich der Rechenschaftsgabe (λόγον διδόναι) bei den Mathematikern festhält, geht es nicht darum, ob sie dazu fähig sind oder nicht, sondern darum, daß sie λόγον διδόναι überhaupt nicht für nötig halten (ἀξιοῦσι 510c7). Es ist eine Haltung, die von der Selbstbezüglichkeit ihres Wissens her gesehen ganz konsequent ist. Platons Kritik richtet sich an die theoretische Autarkie.

Das Defizit der mathematischen Methode besteht zunächst in der methodischen Täuschung, die Hypothese als ein Faktum anzusehen, obwohl sie bloß eine Annahme ist, und in der Mittelperfektion, in der man das Ergebnis der mathematischen Untersuchungen immer als konsequent (ὁμολογουμένως 510d2) betrachtet. In dem platonischen Bildungsprogramm werden die mathematischen Wissenschaften zwar als die notwendigen Lernfächer etabliert, sie sind aber bloß das formale Training für die weitere Bildung der Dialektik. Platon nennt sie daher ein Proömium (531d7). Das prinzipielle Defizit dieser Fächer darf man nicht übersehen. Ein „tieferes Verständnis der uns umgebenden Wirklichkeit“<sup>114</sup> kann man aus ihnen nicht gewinnen. Es ist einfach unplatonisch

---

<sup>114</sup> K. Gaiser (1986) S.91.

zu sagen, man solle die Welt der Doxa, in der wir leben, mathematisch auffassen.

Das andere Merkmal der mathematischen Verfahrensweise ist der Gebrauch der Sinnendinge als Abbilder bei der Untersuchung. Es werden zwar über sie die Aussagen gemacht, aber sie sind nicht die Gegenstände der Mathematiker, sondern die eidetischen Gegenstände, denen sie gleichen; das Viereck selbst und die Diagonale selbst. Dabei formen die Mathematiker die Gebilde, von denen es wieder Schatten und Abbilder im Wasser gibt, und gebrauchen sie als Abbilder und suchen die Urbilder an sich zu erkennen, die man nur durch Dianoia erkennt.

Es gibt auch nichts Besonderes bei der Beschreibung dieser Methode. Die Mathematiker damals wie auch heute gehen nun mal so vor. Das Gleichnishafte dabei, das aufzulösen gilt, ist aber der Umstand, daß es von den Gebilden, die die Mathematiker formen, wieder Schatten und Abbilder im Wasser gibt. D.h. die Abbilder im Abschnitt A spiegeln die Urbilder im Abschnitt B nur so wieder, wie die Mathematiker diese geformt haben. Es besteht kein Zweifel darüber, daß Sokrates damit anhand des Beispiels der Mathematiker auf die Leute anspielt, die mit ihren starken Einflußkräften die Wirklichkeit manipulieren.

Ein weiteres Mißverständnis des Gleichnisses führt zur langwierigen, von der Sache her gesehen unnötigen Diskussion, ob der Bereich C als eine allein der Mathematik zugeschriebene eigenständige Zwischenwelt anzusehen ist.<sup>115</sup> Für die ontologische Zwischenstellung der Mathematika plädiert neulich Th.A. Szlezák.<sup>116</sup> Wenn ich richtig sehe, scheint Szlezák bei Platon einen terminologischen Unterschied zwischen den sprachlichen Ausdrücken wie „das A selbst“ und „die Idee von A“ anzunehmen und zu glauben, daß die mathematischen Gegenstände, die immer mit der Wendung „das A selbst“ genannt werden, „andere ontologische Merkmale als die Ideen“ (S. 64) haben. Einen solchen Unterschied vermag ich aber nicht zu sehen. Selbst dort, wo die Ideenlehre in der „Politeia“ zum ersten Mal eingeführt wird, wird z.B. die Idee des Schö-

---

<sup>115</sup> Einen Überblick über die Diskussion dieser Frage in der Forschung bietet K. Gaiser (1986) S.94 Anm.10. Wenn man der Intention des Liniengleichnisses folgt, muß die Sonderstellung der Mathematika nur auf die Umgangsformen der Seele bezogen werden. Dazu W.Wieland (1999) S.201-208, J. Mittelstraß (1997) S.244.

<sup>116</sup> Th.A.Szlezák (2003) S.61ff.

nen mit dem Ausdruck „das Schöne selbst“ bezeichnet (476e2). Auch bei der Ideenannahme, die die Grundlage der Gleichnisse bildet, werden die Ideen auf dieselbe Weise genannt: αὐτὸ καλόν, αὐτὸ ἀγαθόν 507a5. Die Gegenstände der Mathematiker, das Viereck selbst und die Diagonale selbst, kann man, so Platon, nicht anders als mittels der Dianoia erfassen (511a1). „Kann es eine Idee geben, die nicht durch die reine νόησις erfaßt wird?“, so fragt sich Szlezák (S. 63). Diese Frage ist natürlich zu verneinen. Haben die mathematischen Gegenstände, die nur durch διάνοια erfaßt werden, folglich einen anderen Status als die Ideen? Wir dürfen nicht vergessen, daß wir es hier mit einem Gleichnis zu tun haben, in dem einige sachliche und terminologische Unstimmigkeiten erlaubt sind. In Wirklichkeit aber, so lesen wir in der nüchternen Wissenschaftstheorie 522c ff., werden die mathematischen Gegenstände durch Noesis erfaßt. So wird z.B. die Natur der Zahlen durch die reine Noesis erfaßt (ἀλλ' ἕως ἄν ἐπὶ θεῶν τῆσ τῶν ἀριθμῶν φύσεωσ ἀφίκωνται τῇ νοήσει αὐτῇ 525c2-3). Das Wort Dianoia ist eine Nothilfe in dieser gleichnishaften Darstellung. Platon bestätigt die willkürliche, weil διὰ τὸ ἕθος, Bezeichnung der Dianoia (533d).

Das in der letzten Zeit immer wieder zu Recht erhobene Gebot, man solle nicht mit Augen von Aristoteles Platon lesen, wird von Szlezák einfach ignoriert. Die auf Ari. Met. I 6 (987b14-18) beruhenden Merkmale der mathematischen Gegenstände, ewig, unbeweglich, aber im Vergleich mit den Ideen pluralisch, werden umstandslos auf Platon projiziert und als Beleg für die Zwischenstellung der Mathematika benutzt. Das auch Szlezák geläufige μεταξύ (511d4) betrifft eindeutig die Erkenntnisformen (μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ), aber nicht das vermeintliche Zwischen der Gegenstände. Von einem Grundstatus der Vielheit der mathematischen Gegenstände ist bei Platon nirgends die Rede, was jedoch Szlezák „aus der *Politeia* belegen“ (S. 65) haben wollte. Der Abschnitt C ist ein Zwischenbereich zwischen den „realen“ Welten von B und D, also kein eigener Bereich, wie die Schattenwelt A kein eigener Bereich ist.

Obwohl ihre Seele auf die Ideen gerichtet ist, sind die Dianoetiker wegen ihrer prinzipiellen Unfähigkeit, über die Hypothese hinauszugehen (τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν 511a5-6), nicht imstande, sich nur noch den Ideen zu nähern. In diesem Sinne degradiert Platon die

Dianoetiker zu Träumer, die vom Seienden nur träumen, im Wachen aber es gar nicht sehen können (533b8-c1). Ihr vermeintliches Wissen ruft bloß ihre Scheinkompetenz hervor. Wer wird warum tatsächlich in dieser gleichnishaften Darstellung kritisiert? Man kann auf verschiedene Weisen die Anspielung auf die anhand des Beispiels der Mathematiker erläuterte dianoetische Verfahrensweise interpretieren.

Es fällt zunächst die Identifizierung der Dianoetik mit der *Techne* (511c6, 533d4) auf, die sich zwar mit der Seele befaßt und auf die Seele richtet, aber letzten Endes als Schmeichelei auf die Sophistik anspielt.<sup>117</sup> Die Anspielung auf die Redetechniker ist immanent, die zwar in der „*Politeia*“ nicht explizit thematisiert<sup>118</sup>, aber uns von den frühen Dialogen her gut bekannt sind. Das infolge der politisch-sozialen Veränderung der Gesellschaft erheblich steigende Interesse an Bildung und Aufklärung verlangt einen Expert. Die Sophisten geben sich als diejenige aus, die ihre Schüler in privaten und öffentlichen Angelegenheiten zur *Arete* führen können, zu der die Fähigkeit des Redens und des Handelns gehört. Und den Weg zur *Arete* soll *Techne* steuern, die im Griechischen ein anwendungsorientiertes Wissen bedeutet. Das ist insofern von Bedeutung, als die *Techne* als Garant für die Umsetzung des Wissens in die Praxis fungiert. Die Sophisten glauben, daß sie die Rede (*Logos*) so herstellen können, wie die Handwerker ihre Werkzeuge herstellen. Dabei wird der *Logos* zum Selbstzweck, wogegen die Sache, auf die sich der *Logos* beziehen soll, zugunsten der rhetorischen Leistungsfähigkeit in den Hintergrund rückt.

Das methodische Defizit der Sophisten ist zunächst darin zu sehen, daß sie die Sache selbst und das Medium, das die Sache übermitteln soll, nicht trennen. Die Verwechslung des Mittels mit der Sache führt dazu, das Mittel zu verabsolutieren. Das Verstellen der Sophisten als Wissender, die die Verfügbarkeit des *Logos* mit dem absoluten Wissensanspruch behaupten, ihre Einstellung zum *Logos* und der technische Umgang mit dem *Logos* passen genau zu dem Dianoetiker. In dieser methodischen Hinsicht sind die Sophisten nicht Philosophen und als bloße Techniker entlarvt, denen man keine Lebensfrage anvertrauen kann. Platon macht 533d eine eindeutige Abgrenzung der *Episteme* von der *Techne*, die hel-

---

<sup>117</sup> Vgl. Gorg.464b-465e.

<sup>118</sup> Jedoch Rep. 492a ff.

ler als Doxa, aber dunkler als Episteme ist.

Die Dianoia ist auch die Einstellung derjenigen, die bereits bei der Annahme der eidetischen Gegenstände die Sache selbst sehen wollen. In diesem Sinne vergleicht W. Wieland den Dianoetiker zu Recht mit „Platoniker“, der „durch eine Einstellung charakterisiert [ist], der eine Zwei-weltenvorstellung entspricht und die es ihm nahelegt, den Hypothesencharakter seiner Voraussetzungen zu verkennen und in ihnen gegenständliche Elemente einer höheren Wirklichkeitsstufe zu sehen.“<sup>119</sup> Man kann auch mit der Dianoetik auf die Dialoge Platons selber hinweisen. Es ist gerade das dianoetische Verhalten der Gesprächsteilnehmer bei der Suche nach der Gerechtigkeit in der Seele, wenn sie dabei von der ungeprüften Annahme der Dreiteiligkeit der Seele ausgehen, indem sie die drei Stände im Staat als Abbild benutzen. Ist Sokrates selber ein Dianoetiker? Diese Frage kann man mit guten Gründen verneinen, weil er sich ständig von dem dianoetisch geübten Verfahren distanziert.

Nun bleibt der letzte und eigentliche Abschnitt übrig, in dem die Verfahrensweise der Dialektik durch die Abhebung von der dianoetischen Methode als genuin philosophische Methode ausgezeichnet wird. Auch dem vierten Abschnitt (D) werden keine Gegenstände eigens zugeordnet. Es kommt nur die Vorgehensweise in diesem Bereich zur Sprache. Auffällig ist dabei der Subjektwechsel. Nicht mehr die Seele, sondern der Logos selbst (511b4) erfaßt diesen Bereich mit der Kraft der Dialektik. Es geht nicht mehr um einen spezifischen Seelenzustand, sondern um den jedem gemeinsamen Logos. In seiner Tätigkeit benutzt er auch die Hypothesen, wie die Seele im dritten Abschnitt dies getan hat. Seine Einstellung zu den Hypothesen ist aber ganz anders. Denn beim Gebrauch der Hypothesen ist er sich ihres hypothetischen Charakters bewußt. Sie sind nicht als Arche, sondern als solche, nämlich als Stufen und Stützpunkte, angesehen. Von ihnen ausgehend gelangt er zum nicht-hypothetischen Anfang von allem, berührt ihn und kommt wieder zu dem zurück, das die Untersuchung als ihr Ziel angesetzt hat. Dabei nimmt er keine sichtbaren Gegenstände zu Hilfe, sondern nur die Ideen. Was der Dialektiker in der methodischen Hinsicht mit dem Dianoetiker

---

<sup>119</sup> W. Wieland (1999) S.214.

gemeinsam hat, ist das Bedienen der Hypothese bei der Untersuchung. Wodurch er aber sich von diesem unterscheidet, sind seine Einstellung zu und sein Umgang mit den Hypothesen und das Nicht-Gebrauchen der Sinnendinge (511b3-c2 vgl. 510b6-9).

Die knappe, sehr allgemein ausfallende Beschreibung dieser Methode läßt einige Fragen offen, z.B. die Frage, wie der Logos von den Hypothesen zum nichthypothetischen Anfang gelangen kann, oder die Frage, wie der Logos über die Hypothesen selbst Rechenschaft geben kann. Da wir später noch die Gelegenheit haben, auf die Dialektik einzugehen, wird hier nur das Wesentliche für das Gleichnis behandelt.

Es ist zwar in der Forschungsliteratur üblich, zur Deutung der dialektischen Methode an unserer Stelle das Hypothesisverfahren im „Phaidon“ 100b ff. heranzuziehen. Aber wenn man sich die Tatsache vergegenwärtigt, daß das Liniengleichnis nicht das Hypothesisverfahren als solches, sondern die verschiedenen Einstellungen des Dialektikers sowie des Dianoetikers zu den Hypothesen in Anschlag bringt, wird man sagen können, daß die Hypothesismethode im Sinne des „Phaidon“ zugunsten des genannten Motivs in den Hintergrund gerät. Es ist auch der Grund dafür, daß diese Methode in der Dialektik-Passage im VII. Buch 531e ff. nicht mehr zur Erwägung kommt.

Was nämlich neu und eigentümlich bei der dialektischen Methode im Liniengleichnis ist, ist, daß der Logos durch diese Methode zum nicht-hypothetischen Anfang gelangt, während man durch die Hypothesismethode im „Phaidon“, auch wenn man dadurch zu „etwas Hinreichendem“ gelangen kann, den hypothetischen Charakter des „Hinreichenden“ nicht aufheben kann.<sup>120</sup> Damit stellen wir mit P. Stemmer fest, daß der nichthypothetische Anfang im Liniengleichnis nicht  $\tau\iota\ \acute{\iota}\kappa\alpha\nu\acute{\omicron}\nu$  im „Phaidon“ sein kann, das bloß „eine für ihre Funktion innerhalb einer hypothetischen Untersuchung hinreichende Hypothese“ ist.<sup>121</sup>

Wenn die Mathematiker wegen ihrer Unfähigkeit, über ihre Hypothesen Rechenschaft zu geben ( $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\nu\ \delta\iota\delta\acute{\omicron}\nu\alpha\iota$ ), kritisiert werden, müssen die Dialektiker im Gegensatz zu ihnen die Fähigkeit der Rechenschaftsgabe besitzen, die zwar im Liniengleichnis nicht explizit erwähnt, aber

---

<sup>120</sup> Dazu vgl. P. Stemmer (1992) S.210 mit Anm.75.

<sup>121</sup> S. 265. Zum platonischen hypothetischen Verfahren überhaupt seine klare Darstellung S. 250ff.

531e ff. eindeutig den Dialektikern zugeschrieben worden ist.

Wenn der Dialektiker beim Aufstieg auch die Hypothesen zum Gebrauch macht, sind sie, was sie zunächst auch immer sein mögen, bloß ein Hilfsmittel zur Wahrheitssuche. Was sind dann die Hypothesen, die der Logos im vollen Bewußtsein ihres hypothetischen Charakters nicht zur Grundlage eines deduktiven Verfahrens, sondern zur wahren Voraussetzung macht? Sie müssen das sein, was der Logos in einem Gespräch voraussetzt; die Aussagen in unserem Alltag. Wir nennen dies und das schön oder gut. Demnach sprechen wir auch von dem Schönen selbst und dem Guten selbst (507b). Die Wirklichkeit wird nicht als solche, sondern als das, was wir im Logos unterscheiden, begriffen. Der Logos selbst gilt als Hypothese im dialektischen Gespräch. Der Dialektiker weiß, daß der Logos nicht bereits die Sache abbildet, sondern bloß ein Mittel für die Suche nach der Sache selbst ist. Der Logos muß also auf die wahre Beschaffenheit der Sache hin unter der Annahme einer solchen geprüft werden, weil die Übereinstimmung in unserer Rede längst nicht die Übereinstimmung in dem Sachverständnis bedeutet. Die Hypothesen des Dialektikers sind also die Annahme der Existenz und Erkennbarkeit der Ideen in unserer Rede.

λόγον διδόναι heißt dann für den Dialektiker, daß er von vornherein des hypothetischen Charakters der Ideenannahme gewahr wird und diese Annahme wirklich als Annahme nimmt. In diesem Sinne redet Sokrates auch später von dem Aufheben der Hypothese (533c8)<sup>122</sup>. Demnach ist der Dialektiker sich dessen bewußt, daß sein Ideenwissen, das auf der unbewiesenen Ideenannahme aufgebaut ist, letzten Endes auch hypothetisch sein muß. Wenn hier von λόγον διδόναι die Rede ist, braucht man also das λόγον διδόναι nicht unbedingt nur auf die Hypothesen beziehen, sondern man muß den Geltungsbereich des λόγον διδόναι bis zum Wissen erweitern, das auf der unbefragten Annahme aufgebaut ist und daher nur unter dieser Annahme seinen Wahrheitsanspruch erheben kann. Sokrates versteht unter λόγον διδόναι eine Art von Grenzüberschreitung, wenn er sagt, daß die Dianoetiker unfähig seien, über die Hypothesen hinauszugehen (511a5-6).

Auf die Dialektik übertragen heißt es, daß ein Dialektiker dazu fähig

---

<sup>122</sup> τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα.

sein muß, über die Ideenannahme sowie über das Ideenwissen hinauszugehen, das nur unter der Ideenannahme als konsequent anzusehen ist. Dabei geht es nicht um innerhalb (ἐντός) und außerhalb (ἐκτός)<sup>123</sup>, sondern um darüberhinaus (ἀνωτέρω) und jenseits (ἐπέκεινα). Wenn man als Ideenphilosoph nur innerhalb der Ideenwelt bleibt, unterscheidet man sich prinzipiell nicht von dem Dianoetiker, der nur innerhalb seines vermeintlichen Wissens bleibend selbstgenügsam ist. Erst wenn man über die Grenze der Ideenwelt hinausgeht, nur dann ist man jenseits der Ousia, wo die Idee des Guten „ist“. Dort fragt der Dialektiker nach dem Sinn und Zweck, nämlich dem Worumwillen des Ideenwissens. In dieser methodischen Hinsicht drückt der Epekeina-Gedanke im Sonnengleichnis das Bewußtsein des Dialektikers aus, auf die Grenze des theoretischen Ideenwissens hinzuweisen und angemessen mit den Ideen umzugehen. Hierin liegt auch der Grund dafür, warum die Idee des Guten nicht als eine Idee neben den anderen zu verstehen ist. Sonst müßte man zwei Ideenwelten annehmen. Sie ist weder Idee der Ideen, wie man es häufig annimmt, noch irgendeine ontologische Grundlage der Ideenmetaphysik. Wer der Grenze und des Sinnes des Ideenwissens gewahr wird, der wird zum Dialektiker. In dem dialektischen Aufstiegsprozess heißt λόγον διδόναι dann die Grenzüberschreitung des Ideenwissens.

Die genaue Angabe über den Aufstieg zum nichthypothetischen Anfang fehlt hier völlig. Eine konkrete Vorstellung über den Aufstieg kann man aus dem Liniengleichnis nicht gewinnen. Gesagt wird nur die Fähigkeit des Miteinanderredens, Hypothese als Hypothese zu nehmen (vgl. 533c8) und zu dem zu gelangen, was sowohl das Nichthypothetische als auch der Anfang (vgl. ebd.) von allem ist. Was dem Liniengleichnis eigentlich zukommt, ist einzig und allein, daß die „oberste Idee“ das Nichthypothetische ist.

Es wird in den meisten Deutungen weitgehend anerkannt, daß Platon mit der ἀρχή ἀνυπόθετος im Liniengleichnis die Idee des Guten meint. Tatsächlich gibt es viele Indizien, die diese Gleichsetzung zu berechtigen scheinen. Die Idee des Guten wird bereits 504d2-3 als Ziel (τέλος) der Dialektik genannt. Das Gute selbst ist τέλος τοῦ νοητοῦ (532b1-2). Die

---

<sup>123</sup> Vgl. Rep. 478c-d.

Belege ließen sich leicht vermehren.<sup>124</sup> Wenn man sich noch dazu die Tatsache vergegenwärtigt, daß die ganze Gleichnisserie die Idee des Guten zu ihrem Gegenstand hat, kann man gegen die Identität der ἀρχή ἀνυπόθετος mit der Idee des Guten nichts einwenden. All dies sind jedoch bloß Indizien. Daß die Idee des Guten als τέλος der Dialektik sowie des denkbaren Bereichs eine ἀρχή sein muß und damit unhintergebar ist, ist noch begreiflich. Daß sie aber eine ἀνυπόθετος sein soll, ist erklärungsbedürftig.

Der Grund dafür, warum die Idee des Guten nicht Hypothese sein kann, liegt offensichtlich in der Eigenart des Guten. Bekanntlich macht Platon keine nähere Angabe dafür, was eine Hypothese ist. Der Sache nach jedoch kann man sagen, daß die Hypothese eine „unbewiesene Voraussetzung“<sup>125</sup> ist, „eine Voraussetzung, die selbst einer weiteren Prüfung und Begründung zu unterwerfen ist.“<sup>126</sup> Das Gute aber entzieht sich diesem Charakter der Hypothese, weil das Gute als Ziel jeder Handlung einen jedem einleuchtenden sicheren Sachverhalt liefert. Zu dieser Eigenart des Guten gelangt man doch nicht durch ein Durchprobieren des hypothetischen Verfahrens. Sie steht von Anfang an fest. Man kann daher das Gute als einen sicheren Anfang (ἀρχή ἀνυπόθετος) der weiteren Ideenuntersuchung nehmen. Wenn die Hypothese als etwas von jemandem Gesetztes gilt und folglich zu seiner Disposition steht, muß das Nichthypothetische dagegen ein Indisponibles sein, das man erst gar nicht zu setzen braucht. Eine solche Eigenart haben wir bereits in der Idee des Guten als Ziel jeden Handelns gesehen. Es besteht nun kein Zweifel darüber, daß Sokrates mit dem nichthypothetischen Anfang genau dieses Ziel jeden Handelns und damit auch die Idee des Guten meint.

Die aus dem ursprünglichen praktischen Interesse hervorgegangene Ideenannahme und deren theoretische Entfaltung haben nur dann Sinn, wenn man bedenkt, wozu man überhaupt die Ideen angenommen hat. Nur wenn die Theorie dem unverrückbaren Ziel jeden Handelns, nämlich dem Guten, als dienlich erwiesen wird und bei dem Guten ihre

---

<sup>124</sup> Dazu vgl. H.J.Krämer (1972) S.398 Anm.10

<sup>125</sup> K.Gaiser: Platons Menon und die Akademie, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 46, 1964, 241-292, abgedruckt in J.Wippern, 1972, 329-393 (zit. nach Wippern). 360.

<sup>126</sup> K. Gaiser (1972) S.362.

Grundlage findet, bekommt sie ihren Sinn zugewiesen. Das Wissen findet nur im Rückgriff auf die Idee des Guten seinen letzten Halt. Es bedarf daher nicht nur eines dialektischen Aufstiegs, sondern auch eines Abstiegs.

Zum Abstieg von der ἀρχή ἀνυπόθετος zu den Ideen (καταβαίνη 511b8) wird nur die knappe Bemerkung gemacht. Aus dieser hoch spekulierten Bemerkung wollen wir nur das festhalten, was den textlichen Anhalt findet.

Der Abstieg läuft stufenweise. Nachdem der Logos, der hier im Gegensatz zu αἰσθητῶν 511c1 (vgl. 532a6-7) steht und ausschließlich mit den reinen Ideen zu tun hat, den Anfang berührt hat, hält er sich an die, die an der Arche hängen, und steigt so zum Ende ab (ἐχόμενος τῶν ἐκείνης (sc.αὐτῆς 511b7=τὴν ἀρχήν 511b7) τῶν ἐχομένων). Das mediale ἔχασθαί τινος drückt zweifellos ein Verhältnis aus, in dem die Ideen und die Idee des Guten miteinander verbunden sind. Es ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, wie sie sich zueinander verhalten, aber, da die anderen Ideen an der Idee des Guten hängen, kann man sagen, daß zwischen ihnen ein bestimmtes Verhältnis besteht, das wie im Eingangsgespräch auch hier als ein notwendiges Bezugsverhältnis zwischen ihnen zu verstehen ist. Die Ideen sind von der Idee des Guten bedingt, während diese als die Arche unbedingt ist. Die Idee des Guten bildet damit einen stabilen Bezugspunkt aller Ideen.

Diese Aussage führt überdies zur berechtigten Annahme, daß sich erst durch die Einwirkung der Idee des Guten auf die Ideenwelt unter dieser eine Hierarchie bildet, die nur im Hinblick auf die axiologische Hinsicht der Idee des Guten denkbar ist. Hierin sehen wir wiederum die These bestätigt, daß das Gute wörtlich zu verstehen ist.

Diesen dialektischen Auf- und Abstiegsprozess hat man dahingehend mißverstanden, wie die mathematischen Gegenstände von der nicht-hypothetischen Arche her zu verstehen sind.<sup>127</sup> Wenn dies tatsächlich die Absicht Platons wäre, müßte man von der Begründung eines mathematischen Begriffs durch die Dialektik reden. Dann wäre der platonische Philosoph nichts anderes als ein besserer Mathematiker. Dieses Miß-

---

<sup>127</sup> Vgl. R.Ferber (1989) S.98, H.Krämer (1997) S.195.

verständnis folgt aus einem grundlegenden Mißverständnis, unter λόγον διδόναι ein Definitionsverfahren zu verstehen.<sup>128</sup> Wenn hier von einer Rechenschaftsgabe die Rede ist, geht es nicht darum, wie man überhaupt die mathematischen Begriffe durch die Dialektik definieren und verstehen kann, sondern allein um das bewußte Verhalten beim Umgang mit seinem Wissen. Darin liegt die methodische Überlegenheit der Dialektik gegenüber der dianoetisch-mathematischen Methode.

Man darf das Liniengleichnis in erster Linie nicht als ein Zeugnis für die Metaphysik und Wissenschaftstheorie Platons ansehen, der inmitten der Frage nach den wichtigen menschlichen Angelegenheiten unbeirrt auf der Bahn bleibt. Das Liniengleichnis veranschaulicht lediglich mit den vier Linienabschnitten verschiedene Zugangsformen zur Sache. Ein Dialektiker, der die wahre Beschaffenheit der Dinge gesehen hat, ist bereits in der Lage, zu diagnostizieren, worin die anderen Weltansichten mangeln. Er ist jedoch bestimmt nicht derjenige, der von jedem unterschiedslos eine philosophische Einsicht in die Sache selbst verlangt. Es ist doch bezeichnend, daß Platon den Logos, der jedem gemeinsam ist, in einem dialektischen Prozess zum Mittel für die Suche nach dem Guten, das wiederum jedermanns Sache ist, gemacht hat. Es ist zwar nicht gesagt, daß jeder zur Erkenntnis der Idee des Guten fähig ist, aber die Möglichkeit, sich durch den richtigen Umgang mit dem Logos sukzessiv dem Guten zu nähern, ist nicht ausgeschlossen. Wenn unser Miteinanderreden einen pädagogischen Sinn hat, ist es nur, unsere Seele besser zu machen (600c3-4), so daß wir mit besserer Einsicht in das Gute vernünftig handeln können (517c).

Es herrscht auf jeder Stufe außer D ein Dogmatismus, der der Selbsttäuschung zu überführen ist. Die Eikasia, für die die Schatten und Spiegelbilder bereits die ganze Realität sind, befindet sich in einem träumenden Zustand. Daß die Menschen nur mit der Pistis ständig einer optischen und akustischen Irrtumsmöglichkeit ausgesetzt sind, ist aus unserer alltäglichen Erfahrung offensichtlich. Daß die Dianoetiker besonders wegen ihres methodischen Defizits niemals ein fundiertes Wissen erreichen können, haben wir hinreichend gesehen. Dadurch ist jeder an sei-

---

<sup>128</sup> R. Ferber (1989) S.89, 102.

nem Platz fest gebunden, der jedoch relativiert werden muß. Daß jeder in einem Zustand der Selbsttäuschung etwas als das Seinige in Anspruch nehmen würde, darin sieht Platon die Ordnung der Polis gefährdet, in der jeder nur das Seinige tun soll.

Woher kommt dieser Zustand der Selbsttäuschung und wie kann man sich davon befreien? Das nächste Gleichnis zeigt es.

#### 4. Das Höhlengleichnis

Die dritte und letzte der Gleichnisserie ist eine (im strengen Sinne) einzige bildhafte Darstellung über den Urzustand unserer Natur hinsichtlich Bildung und Unbildung in und außerhalb einer Höhle. Das Problem des Guten, das bezüglich der Bildung des Philosophenkönigs vor der Gleichnisserie eingeführt wird, erreicht mit diesem Gleichnis seinen höchsten Punkt. Es ist nicht mehr von dem theoretischen Status der Idee des Guten die Rede, sondern es wird ausschließlich von dem praktischen Leben gesprochen, in das das Wissen des Philosophen umgesetzt werden soll. Die inhaltliche und methodische Untersuchung über die Idee des Guten bekommt erst hier ihren Sinn nicht nur für den Philosophenkönig, sondern auch für die anderen Menschen im Staat. Denn dieses Gleichnis veranschaulicht den erkenntnistheoretischen Zustand der Menschen sowie den politischen Zustand der Polis. Man wird nicht zu weit gehen mit der Behauptung, daß das Sonnen- und das Liniengleichnis bloß eine Vorbereitung für das Höhlengleichnis sind. Sokrates gibt im Anschluß an das Höhlengleichnis auch eine eigene Auslegung des Gleichnisses im Hinblick auf die zwei vorangehenden Gleichnisse (517a8-521b10). Sieht man einmal von der groben Parallelität der Einzelzüge des Höhlengleichnisses mit den anderen Gleichnissen ab, konzentriert sich Sokrates bei der Auslegung des Gleichnisses überwiegend auf den Abstieg des Philosophen, d.h. die Legitimation der Philosophenherrschaft.

Ohne irgendeine Zäsur schließt sich das Höhlengleichnis an das Liniengleichnis an. Sokrates fordert einen Vergleich unserer Natur mit dem folgenden Zustand: Die Menschen in einer unterirdischen Höhle, die wir sind, sind gefesselt an Schenkeln und Nacken, so daß sie sich unmöglich

frei bewegen und nur noch nach vorne sehen können. Aber da sich die Menschen in diesem Zustand nicht von Geburt an, sondern von Kindheit an (ἐκ παίδων 514a5) befinden, ist dieser Zustand offensichtlich nicht ein angeborener, sondern ein manipulierter Zustand. Die Unmöglichkeit, ihren Kopf herumzudrehen, impliziert den recht anhaltenden stabilen Zustand. Hinter diesen Menschen leuchtet das Licht eines Feuers. Zwischen diesem Licht und den Gefesselten verläuft ein Weg, dem entlang eine niedrige Mauer steht. An dieser Mauer tragen die anderen Menschen, die nicht gefesselt sind, viele Gegenstände vorbei, die über die Mauer hinausragen. Alle diese Gegenstände sind die künstlich nachgebildeten Erzeugnisse von Lebewesen. Auf der Höhlenwand vor den Gefesselten bilden sich nun die Schatten von ihnen und den Gegenständen.

Die Träger der Gegenstände sind die Dianoetiker im Liniengleichnis und in dem politischen und pädagogischen Rahmen des Höhlengleichnisses natürlich die Leute, die auf den Gefesselten einen starken Einfluß ausüben, z.B. die führenden Politiker seiner Zeit, die die Schattenkämpfe gegeneinander führen und um die Macht zanken (520cd), oder die Sophisten, die sonderbaren Lehrer (493c), die nur die Schatten der Wirklichkeit vermitteln können.

Dieses unglaublich künstliche Bild (ἄτοπον 515a4) ist gemäß der Absicht des Autors als eine Diagnose des Philosophen für den kognitiven Zustand der Menschen zu lesen. Demnach befinden sie sich in einem Täuschungszustand, in dem sie von sich und den anderen nichts als die Schatten sehen. In diesem Zustand ist sogar ihr Selbstverständnis schattenhaft, weil sie selber nicht imstande sind, die Schatten von dem, von dem die Schatten Schatten sind, zu unterscheiden. „Nicht daß die Gefangenen Schatten sehen, sondern, daß sie nicht wissen, daß das, was sie sehen, Schatten sind, ist die eigentliche Pointe der metaphorischen Veranstaltungen des Sokrates.“<sup>129</sup> Die Schatten sind für die Gefesselten schon die ganze Wahrheit. Die Unbeweglichkeit der Gefesselten und ihr Fürwahrhalten der Schatten bilden die Grundlage für die darauf folgende Befreiung. Wenn sie von der Täuschung abhängig bleiben und diese ihren Alltag trägt, muß die Befreiung von diesem Zustand erst bei ihrem

---

<sup>129</sup> Th. Ebert (1974) S.195.

falschen Bewußtsein ansetzen und den Gefesselten ermöglichen, die Schatten als Schatten zu erkennen. Die Bildung soll dies tun.

Es ist eine plastische Darstellung der Lösung und Heilung aus Fesseln und Unverstand (λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆσ ἀφροσύνησ 515c4-5). Man wird zuerst gelöst und gezwungen, aufzustehen, den Kopf umzudrehen und zum Licht des Feuers zu blicken. (ὁπότε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνησ ἀνίστασθαί τε...515c 6 f.). Von der Helligkeit überwältigt würde man die schattenwerfenden Gegenstände nicht richtig wahrnehmen und in diesem Zustand die Schatten für wirklicher als die wirklichen Dinge halten. Diese Art von Aufstieg bleibt ergebnislos. Auch wenn man zur Schau des Lichtes selbst gezwungen würde, würde man nichts erkennen und nur noch Schmerz haben. Wenn dies eine Art von Bildung sein sollte, wird es keinen Erfolg haben. Vielmehr braucht der Aufsteigende die Zeit der Gewöhnung (συνηθεία). Gewöhnung ist Vertrautsein mit der Umgebung. Wenn man allmählich mit jeder Stufe des Aufstiegs vertraut wird, kann man am Ende die Sonne selbst anblicken.

Die Lösung von den Fesseln ist die notwendige Voraussetzung für den weiteren Aufstiegsprozess, die Suche nach dem Guten. Wie aber diese Lösung zustande kommt, wird nirgends erläutert. Muß man sich selbst befreien, oder kommt jemand, der bereits freie Befreier, zu uns und befreit uns mit Zwang? Der oben zitierte Text besagt, daß man zunächst, wie auch immer, gelöst und dann zum Aufstehen gezwungen wird. Bei der Lösung von den Fesseln ist vom Zwang nicht die Rede. Man muß also mit einer Selbstbefreiung rechnen. Für diese Annahme spricht gerade der verlegene Zustand der Seele. Der Lösung von den Fesseln muß die Selbstüberzeugung der Gefesselten zugrundeliegen, daß ihre schattenhafte Weltsicht plötzlich an eine Grenze stößt, die sie selbst nicht überwinden kann. Ihre Seele wird folglich in einen verlegenen Zustand versetzt. Daß sie in diesem Zustand nicht mehr das Abbild sehen will, sondern nach dem Urbild sucht, ist doch verständlich. Ein gleiches Verhalten der Menschen haben wir bereits im Eingangsgespräch gesehen.

Der darauf folgende Aufstieg zur Idee des Guten ist nur durch die Bildung (παιδεία) möglich. Die normative Pädagogik Sokrates' lehnt von vornherein ab, die Bildung wie eine Pflanzkunst anzusehen, die das Wis-

sen, das wir noch nicht haben, in unsere Seele einsetzt (ἐντιθέναι 518c1), wie wenn man blinden Augen die Sehkraft einsetzt. Diese Art von Bildung ist ja eine sophistische. Als Sokrates und andere Zuhörer im I. Buch von der Lehre Thrasymachos' nicht überzeugt wurden, fordert Sokrates von ihm: "Überzeuge uns hinreichend! (345b)" Darauf antwortet Thrasymachos: „Wie soll ich dich überzeugen? Denn wenn du durch das eben Gesagte nicht überzeugt bist, was soll ich dir noch tun? Soll ich dir meine Lehre in die Seele hineinsetzen? (ἢ εἰς τὴν ψυχὴν φέρω ἐνθῶ τὸν λόγον; 345b5-6)“ „Um Gottes willen, nein!“ antwortet Sokrates. Aus beiden Stellen ist es klar, daß Sokrates eindeutig gegen die bloß rezeptive Bildungskonzeption plädiert.

Die platonische Bildung zielt nicht auf eine Anhäufung oder eine Ansammlung des Wissens, sondern auf die Umwendung der ganzen Seele, d.h. die Umkehr von der alltäglichen Weltsicht zur wahren Erkenntnis. Wie sich die Gefesselten in der Höhle nur mit dem ganzen Körper vom Dunkel ins Licht wenden, muß sich auch die Seele mit ihrem ganzen Teil aus der Welt des Werdens umdrehen. Es genügt nicht, nur das oberste vernünftige Teil der Seele umzudrehen, auch wenn die Begierde und Lust unsere Seelenaugen wie Bleikugeln nach unten ziehen (519ab). Die Bildung soll unsere Seele nicht nur fördern, sondern auch bändigen.

Der pädagogische Optimismus Sokrates', daß jede Seele mit den bestimmten Erkenntniskräften ausgestattet ist, ermöglicht nun die leichteste und wirksamste Umwendung der Seele (περιαγωγή), damit die Seele ihr Denkvermögen richtig anwendet und dorthin blickt, wohin sie soll. Während die anderen Tugenden der Seele, gemeint sind die Gerechtigkeit, die Besonnenheit usw., durch Gewöhnung und Übung erst zu erwerben sind, ist die Tugend des Denkens (τοῦ φρονῆσαι) etwas Göttliches, das seine Kraft nie verliert und durch Umdrehung brauchbar und nützlich wird (518de).<sup>130</sup> Mit der Tugend des Denkens meint Platon bestimmt die uns eigentümliche Grundintention auf das Gute, die niemand wirklich verleugnen kann, weil sie in der menschlichen Natur liegt. Da das Denken ohnehin auf das Gute ausgerichtet ist, aber dabei in die falsche Richtung blicken könnte, besteht die Aufgabe der Bildung nur darin,

---

<sup>130</sup> Aus dieser Aussage liest Szlezák „die Präzisierung der Seelenlehre“ heraus. Th.A.Szlezák (1997) S.222f. Die Unsterblichkeit des Logistikon und Sterblichkeit der beiden anderen Seelenteile kann man hier aber nicht feststellen.

die Blickrichtung der Augen der Seele in die richtige einzuleiten. Diese Änderung der Blickrichtung vom Schatten ins Licht selbst ist die metaphorisch ausgedrückte Umwendung der Seele. Da Platon trotz der Vielfalt der Naturanlagen und der Wünsche der zu Bildenden bei der allgemeinen und gemeinsamen Ausrichtung der Seele auf das Gute ansetzt, ist die Umwendung der Seele die leichteste und wirksamste Art der Bildung. Selbst die Bildungskonzeption Platons gründet sich in der Eigenart des Guten.

Die Bildung garantiert gar nichts. Durch Lernen muß man zu sich finden und unterscheiden können zwischen gutem und schlechtem Leben. Die Vorbereitung für die richtige Wahl des Lebens ist die wichtigste Aufgabe der Bildung (611a ff.). Es gibt keine intellektuelle Belehrung von außen. Die Unbefriedigtheit des Denkens und die Reflexion selbst zwingen uns. Die Höhle ist unsere Welt und der Aufstieg gehört auch dazu. Die letzte Entscheidung wird jedem überlassen. Wir müssen uns selbst befreien von den Fesseln, von dem falschen Bewußtsein. Das gezwungene Befreien kann niemals Erfolg und Dauer versprechen. Daher nennt Sokrates die Umwendung der Seele die wahre Philosophie (521c6-8).

Die letzte Partie des Höhlengleichnisses schildert den Abstieg des Aufgestiegenen in die Höhle, sein Leben in der Höhle und letztlich sein Schicksal, das ohne Zweifel auf das des historischen Sokrates anspielt. Wenn der Aufgestiegene wieder in die Höhle zurückkehrt, sind seine Augen voll Dunkelheit, da er plötzlich aus der Sonne gekommen ist, und sehen so, als ob er halb blind wäre. Wenn er sogar noch in diesem Zustand, also im für gewisse Zeit Erblindetsein und vor der Umstellung seiner Augen, mit den Höhlenbewohnern über die Eigenschaften der Schatten wetteifern müßte, würde man ihn auslachen und den Aufstieg nicht für wert halten. Seinem Versuch, die Gefesselten zu lösen und hinaufzuführen, würde man nur mit der Tötungsabsicht entgegenkommen. So endet das Gleichnis. Die Anspielung auf den historischen Sokrates ist eindeutig. Platon hat seinem Lehrer ehrendes Andenken bewahrt, indem er das Lachen der Athener über Sokrates selbst lächerlich gemacht hat (518a1-b4). Das Todesurteil, das die Athener als Höhlenbewohner in einem falschen Geisteszustand gegen Sokrates ausgesprochen haben, ist

demnach aufzuheben. Die Anspielung auf das Schicksal des Sokrates zeigt nicht das Scheitern des Philosophen-königtums, sondern nur die Umstände, in denen der Philosoph auf den Widerstand der Höhlenbewohner stößt. Der Abstieg führt zunächst zu einem Konflikt zwischen Wissen und Meinung.

Der Abgestiegene ist ein in der Dialektik Geschulter und noch nicht mit dem Philosophen im Sinne Platons gleichzusetzen. Er hat zwar das höchste Erkennbare, die Ursache alles Rechten und Schönen gesehen (517c2), muß aber wiederum sein Wissen die lange Zeit der Gewöhnung hindurch in der Höhle bewähren lassen (517a1-2), wenn er nicht mit den Höhlenbewohnern die gleiche Einstellung zur Sache teilen will. Wenn der Abgestiegene einmal so weit ist, wird er viel besser als die anderen sehen, die Schattenbilder als solche erkennen und den Staat im Wachen verwalten (520c). Die Rückkehr in die Höhle symbolisiert damit den Sinn des Wissens um die Idee des Guten und die Aufgabe des Philosophenkönigs.

Die Auflösung des Gleichnisses, die Sokrates selber darbietet, basiert auf einer Verbindlichkeit (προσαπτέον 517b1) des Bildes mit den früheren Darstellungen (517a8-518b5).<sup>131</sup> Besteht eine ontologische sowie erkenntnistheoretische Parallelität zwischen den Gleichnissen oder nicht? Dieser in der Forschung häufig behandelte Frage brauchen wir hier nicht eigens nachzugehen.<sup>132</sup> Man braucht nicht der Innenarchitektur der Höhle seine Aufmerksamkeit zu schenken. Denn alles in der Höhle ist strukturell kontingent wie in unserem Leben. Nur die existentielle Notlage der Gefesselten ist von Bedeutung. Es genügt festzustellen, daß diese bildhafte Darstellung unserer Natur in der Höhle den Metaphern der vorangegangenen Gleichnisse im Groben entspricht; die sichtbare Welt ist die Höhle und das Licht des Feuers ist die Kraft der Sonne. Der Aufstieg des von den Fesseln Befreiten ist der Aufstieg der Seele zur denkbaren Welt. Platon scheint damit die Leser aufmerksam machen zu wollen, daß die drei Gleichnisse als ein einheitliches Bild zu betrachten sind, ohne dabei die gesamte Seinsordnung und die ihr jeweils zuzuord-

---

<sup>131</sup> Vgl. Rep.532a1-535a1.

<sup>132</sup> Hierzu R. Ferber (1989) S.118 ff. und R.C.Cross/ A.D.Woozley (1964) S.220ff.

nenden Erkenntnisweisen festzulegen. Daß sich eine solche ontologische und gnoseologische Festlegung auf jeden Fall nicht aus den Gleichnissen selber ergeben kann, macht Sokrates deutlich, wenn er sagt: „Das Verhältnis dessen aber, worauf sich diese beziehen, das Vorstellbare und Erkennbare, und die zweifache Teilung jedes von beiden, wollen wir lassen, o Glaukon, um nicht in noch vielmal größere Untersuchungen zu geraten als die vorigen (534a5-8).“

Warum der Philosoph nach dem Aufstieg überhaupt in die Höhle zurückkehren soll, wird in unserem Text verschiedentlich geäußert. Der zunächst ohne weiteres angenommene Abstieg in dem Gleichnis (516e,518d) wird dann in der Selbstausslegung des Gleichnisses von Sokrates unter dem Motiv „Zwang“ (519d,520c,521b) erläutert, der scheinbar unrecht, aber doch schließlich gerecht erwiesen wird (520a). Der Abstieg, somit die Beteiligung an der staatlichen Aufgabe wird auch als Gehorsamsein des Philosophen erklärt (520d). Neben dieser äußerlichen Notwendigkeit besteht auch ein innerlicher Grund für den Abstieg, daß der Aufgestiegene nämlich „Mitleid“ mit den Höhlenmenschen hat (516c, 518b). Was ist aber der wahre Grund für den Abstieg? S. Schenke hat neulich in einem Aufsatz die verschiedenen Motive für den Abstieg analysiert und eine originäre Deutung vorgelegt.<sup>133</sup> Abgesehen von seiner theologisierenden Deutung hat er eine Reihe von Motiven angeführt und sie als ein Teilaspekt des tatsächlichen Motivs für den Abstieg erklärt. Im folgenden wollen wir sehen, ob er die verschiedenen Motive gebührend behandelt hat. Gelegentlich werden noch einige Motive zur Sprache kommen, die er nicht behandelt hat. Am Ende wird unsere eigene Deutung vorgelegt.

Das Mitgefühl, das Mitleid und die Solidarität mit den Höhlenbewohnern dürfen nicht als das Motiv des Abstiegs gelten. Dieses von Schenke „prächristlich-humanistisch“ genannte Motiv (323f.) klingt sehr plausibel, wenn man das ganze Werk im Geist des Christentums liest,

---

<sup>133</sup> Schenke, S.: Logik des Rückstiegs. Vom Sinn der *κατάβασις* des Philosophen in Platons Höhlengleichnis, in: Philosophisches Jahrbuch 104, 1997, 316-335. Die Idee des Guten ist nach Schenke Platons philosophischer Gottesbegriff. Die Beschäftigung mit der Idee des Guten mache den Philosophen gottähnlich. Daraus ergebe sich das gottähnliche Handeln des Philosophen, das „in einem Ordnen des ihm vorgegebenen Ungeordneten besteht.“ (S.332) Daher steige er nach dem Aufstieg „automatisch“ hinab.

wie Schenke es tut. Aber das Mitleid hat bei Platon durchaus einen negativen Sinn. „Wer am fremden Leid den Hang zum Mitleid wachsen läßt, kann ihn im eigenen Leid nicht leicht bändigen.“<sup>134</sup> Platon betrachtet das Mitleid damit als einen Störfaktor der seelischen Harmonie. Wenn der Aufgestiegene die anderen in der Höhle sieht, würde er eher darüber froh sein, daß er vor dem ungerechten Zustand völlig abgeschirmt und zurückgezogen nur noch philosophieren kann (496d-e). Er würde sich glücklich preisen und die anderen bemitleiden und bedauern (516c, 518b). Da hätte er eine Art Schadenfreude. Dieser humanistische Gefühlsausbruch bringt ihn also dazu, daß er ewig auf dem Ideenhimmel bleibt. Das mitmenschliche Engagement als Motiv für den Abstieg scheidet aus.

Das Motiv „Zwang“ herrscht im ganzen Bild des Auf- und Abstiegs. Nach der Lösung von den Fesseln wird man gezwungen aufzustehen (515c6), die bestimmte Frage zu beantworten (515d5), ins Licht selbst zu blicken (515c1) und schließlich auf das Gute zu blicken (519c8-d1). Genauso wird man zum Abstieg gezwungen (519d, 520c, 521b). Kann man das Wort „zwingen“ ohne weiteres wörtlich verstehen? Wer die beiden Prozesse des Aufstiegs und des Abstiegs nur noch „unter Zwang“ für möglich hält, muß konsequent das Bildungsideal und die Verwirklichung des idealen Staates unter demselben Aspekt als möglich erklären, so daß sich daraus letzten Endes das Lernen unter Zwang und die Politik mit Gewalt ergeben würden, was Platon jedoch strikt ablehnt. Bezwungen wird die Seele des Philosophen nur von der Wahrheit (ὑπὸ τᾶληθοῦς ἠναγκασμένοι 499b1-2). Die Bildung mit Zwang führt schließlich zum Verderben der Augen der Seele (536d5ff.). Daher nennt Sokrates die falschen Lehrer die Verderber (διαφθείροντας 492a7). Im Gegensatz zur Tyrannei ist die Philosophenherrschaft ein mildes Regiment der Vernunft. Daß der Aufgestiegene zur Rückkehr gezwungen werden muß, darin sehen Glaukon und mit ihm auch einige Interpreten Schwierigkeiten, nämlich ob man ihm damit nicht unrecht tut (519d ff.).<sup>135</sup> Die Frage ist, ob man damit das Glück des Philosophen nicht wesentlich einschränkt.

---

<sup>134</sup> Rep.606b7-8,. Übersetzung von Vretska.

<sup>135</sup> Vgl. White, N.: The Rulers' Choice, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 68, 1986, 22-46. Mahoney, T.A.: Do Plato's philosopher-rulers sacrifice self-interest to justice?, in: Phronesis 37, 1992, 265-282.

Das Gesetz in diesem Staat, das der Philosophenkönig geben und zugleich bewahren soll (486b, 502c), sorgt sich nicht um das Glück eines einzigen Standes, sondern um das Glück des Ganzen (519e, 420b). Wenn man mit Glaukon sein Verständnis für die Lebensweise des Philosophen teilt, ergibt sich, daß der Philosoph zum Zweck des Gemeinwohls auf eigenes Glück verzichtet. Ist der Philosoph erst dann glücklich, wenn er nicht herrschen muß und nur noch philosophieren darf? Hat jeder Stand im Staat zum Wohl des Ganzen seinen Anspruch auf das Glück zu beschränken? Solche Fragestellungen basieren auf einem Mißverständnis des ganzen Werkes. Der Abstieg des Philosophen und seine politische Tätigkeit zielen allein auf die Gerechtigkeit, die für das Glück eines einzelnen sowie des ganzen Staates unentbehrlich ist. Wo jeder das Seinige tun und daraus den Nutzen ziehen kann, da wird keiner benachteiligt. Für den platonisch gebildeten Philosophen ist die Teilnahme an der Realpolitik gerade die Gerechtigkeit auf seine Weise.

Hier ist es besonders wichtig den platonischen Philosophen von den Philosophen in anderen Staaten (οἱ ἐν ταῖς πόλεσι sc. φιλοσοφοί 520a9-b1) zu unterscheiden, die mit Recht keinen Anteil an den Sorgen des Staates nehmen. Der Aufgestiegene würde, wenn man ihn an die Höhle und die Weisheit (σοφία ironisch gemeint) des Gefesselten erinnert, sich glücklich preisen wegen des Ortswechsels und diese Leute bemitleiden. Er würde daher alles erdulden, als wieder ins falsche Bewußtsein versetzt zu werden und in diesem Zustand zu leben (516c4-e2). Sokrates findet aber diese scheinbar natürliche Haltung des Aufgestiegenen zu sich selbst und zu den anderen und dessen Wunsch, nicht wieder in der Höhle zu leben, störend, wenn er seine Bemerkung mit μὴ θαυμάσιον (517c7-8) einleitet und sagt, Glaukon solle sich nicht wundern, daß sich der Aufgestiegene nicht mehr um die menschlichen Angelegenheiten kümmern und ewig auf dem Ideenhimmel bleiben will. Es sei sogar natürlich, noch ein Zusatz, wenn sich dies nach dem im Gleichnis Gesagten verhalten soll.

Der Wunsch des Philosophen (nicht im Sinne Platons) nach dem ewigen Verweilen in der Oberwelt ist eine deutliche Kritik an das Wissen (und dessen Träger), das ohne jeden Praxisbezug selbstgenügsam, d.h. rein theoretisch, ist. Sokrates schließt daher einen solchen Philosophen als Kandidat des Philosophenkönigs unverzüglich aus (519c). Es ist

methodisch falsch, den Wunsch des Philosophen, nur noch zu philosophieren, seinem politischen Engagement gegenüberzustellen und in einem vermeintlichen Grund für den Abstieg dieses scheinbare Paradoxon zu lösen

Die Interpretation von Schenke leidet im Ganzen an einem Mißverständnis des Sinnes von „das Seinige tun“. Ist das Seinige des Philosophen nur „die Ideen denken“ (S.334)? Dieses Mißverständnis führt auch dazu, daß die politische Tätigkeit des Philosophen immer zeitlich begrenzt sei, „um möglichst viel Zeit der Philosophie widmen zu können.“ (S.319 Anm.8). Die Ablösung der politischen Pflicht ist aber nur nach dem Nachlassen der körperlichen Kraft möglich (498b). Er berücksichtigt auch gar nicht, daß das Leben der freien Bürger Athens aus dem privaten und öffentlichen besteht. Es ist Recht und Pflicht, neben dem Privatleben auch seinen Beitrag für die öffentliche Angelegenheit zu leisten, sei es militärisch oder im Gerichtssaal etc. Sokrates spricht auch in unserem Text immer von dem Privat- und Staatsleben (517c, 518c). Auch die Philosophen werden so gebildet, daß sie viel fähiger an beiden Lebensarten teilnehmen ( $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\phi\omicron\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\nu\ \mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$  520b7-c1). Wenn man nur das tun muß, wozu seine Naturanlage am besten geeignet ist (433a5-6), ist diese genau dieselbe Naturanlage des Philosophen, die wir vorhin als die symphytische Natur bezeichnet haben, der die Philosophie und die Politik in gleichem Maß zukommen. Aufgrund seiner wohlgeordneten Naturanlage umfasst das Seinige des Philosophen also Philosophieren und Regieren.

Die Rückkehr ist die heilige Pflicht des Wissensprivilegierten in diesem Staat. Denn anders als die Philosophen in anderen Staaten, die aus eigener Kraft und sogar gegen den Willen des Staates zu Philosophen werden und daher niemandem Kostgeld schuldig sind, sind die Philosophen im Staat Platons öffentlich gefördert (520ab). Ist die „Dankeschuld gegenüber der Polis“<sup>136</sup> ein Motiv für den Abstieg? Bedenkt man, daß das Zurückzahlen des Geschuldeten (331bf.) als die Definition der Gerechtigkeit durch „das Seinige tun“ ersetzt und überwunden ist, kann die Dankeschuld nicht ein Motiv für den Abstieg sein. Ebenso wenig kann das Gehorsamsein (520d) ein Motiv sein. Das Gehorsamsein

---

<sup>136</sup> Th.A.Szlezák (2003) S.36.

(πείθεσθαι) gegen die Herrschenden als Kandidat der Gerechtigkeit ist auch längst abgelehnt (339b ff.).

Das Philosophenkönigtum erzielt das Ende des Übels im Staat und im ganzen Menschengeschlecht (473d, vgl. 501e). Das politische Engagement des Philosophen ist von diesem obersten Ziel her zu verstehen. Jedoch kann die Rückkehr in die Lebenswelt gar nicht politisch motiviert sein, weil der Philosoph kein Interesse an politischer Macht zeigt und damit jeder Machtfaktor in diesem Staat fehlt (520e-521b).

Nun bleibt nichts anderes übrig, als das Motiv des Abstiegs gerade darin zu sehen, was der Philosoph tut und leistet. Es wird durchaus als gerecht angesehen, daß der Philosoph in die Höhle hinabsteigt, für die anderen Leute sorgt und sie behütet (520a). Wenn dies die Gerechtigkeit des Philosophen ist, sind der Abstieg und die Übernahme der politischen Führung gerade das Seinige des Philosophen. Der Philosoph ist nur deshalb zum Regieren bestimmt, weil er ein Wissen um die Idee des Guten besitzt. Wie gesehen ist dieses Wissen ein Handlungswissen. Die Rettung der *Politeia* ist, einen Staat aus einem ungerechten Zustand zum gerechten zu führen, in dem jeder das Seinige tut. Wo jeder das Fremde statt des Seinigen tut, darin sieht der Philosoph die politische Ordnung gefährdet, die nur durch das kollektive Handeln zu errichten ist. In diesem Zustand ist man entweder benachteiligt oder überfordert. Wenn der Philosoph mit den Seinigen den Staat retten soll (μετὰ τῶν ἰδίων τὰ κοινὰ σώσει 497a5), ist es seine Aufgabe, jedem Bürger das Seinige zu tun zu helfen.<sup>137</sup>

Die Frage nach dem Motiv des Abstiegs erübrigt sich, wenn man sich fragt, warum ein Höhlenbewohner überhaupt den Aufstieg unternommen hat. Er ist aufgestiegen, um abzustiegen, weil gerade die Höhle und damit die doxastische Lebenswelt der Ort ist, wo Handlung stattfindet. Wer die Eigendynamik der Praxis erkannt hat, kann nicht auf der vermeintlich erhobenen Ebene verweilen, sondern muß sich an dem Zusammenleben beteiligen, obwohl er als Antidogmatiker und Antiideologe ausgelacht und bedroht wird. Das höchste Wissen um das Gute wird durch die Rückkehr konsequent auf die Welt der Dox bezogen.

---

<sup>137</sup> Dazu R. Bubner (1996) S.44. Man kann das Seinige des Philosophen, jedem Bürger zur Gerechtigkeit zu verhelfen, mit dem einzigen Motiv des Dialogs, der Gerechtigkeit zu helfen (βοηθεῖν), vergleichen. Vgl. 386bc.

In unserem Text ist die Idee des Guten die notwendige Bedingung für das vernünftige Handeln im privaten und öffentlichen Leben (ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ 517a-5). Denn sie ist das *eine* Ziel im Leben, auf das hin ausrichtend man alles im privaten und öffentlichen Leben tun muß (519c). Sokrates wiederholt hier eindeutig sein Grundverständnis für das Gute, auf das jeder aus ist und um deswillen man alles tut, was man tut, und verweist damit auf die Stelle im Eingangsgespräch, die wir schon ausführlich behandelt haben. Es ist nicht so, als ob die Einsicht in die Idee des Guten das vernünftige und richtige Handeln garantiere, sondern sie bewirkt und fördert es. Ihre Funktion im praktischen Leben ist die Funktion des Förderns des richtigen Handelns. Was der Philosoph in der theoretischen Anstrengung gesehen hat, die Idee des Guten, dient schließlich dazu, all die Bilder tausendmal besser als die anderen zu sehen und zu erkennen nach Art und Herkunft (520c3-5). Es ist kein Zufall, daß dieser praktische Aspekt des Guten gerade *vor und nach* der Gleichnisserie in gleichem Maße wiederholt wird (505dff., 517cff.). In dieser Hinsicht stimmt ihre fördernde Funktion mit dem Bildungsziel Platons aufs genaueste überein, das die Umwendung der Seele bewirkt (διαμηχανήσασθαι 518d7) und fördert.

Daß das Gute das *eine* Ziel ist, wird immer wieder mißverstanden, als ob darunter „die Einheit selbst“ zu verstehen wäre.<sup>138</sup> Ist das Ziel jeden Handelns die Einheit, um derentwillen man alles tut? Oder muß man dazu gezwungen werden, so daß man sich letzten Endes seiner Handlung entfremdet? Wenn Sokrates *ein* Ziel (ἓνα σκοπόν 519c1-2) sagt, meint er die einheitliche, allgemeine und gemeinsame Ausrichtung des Handelns auf das Gute. Aufgrund dieses Grundsatzes kann der Staat zusammengeschlossen werden (520a4). Der Abstieg und somit das politische Engagement sind selber das Seinige des Philosophen. Da er trotz der vielfältigen Wertvorstellungen in der Gesellschaft am Grundsatz festhält, daß jeder auf das Gute aus ist, kann er dem ursprünglichen Interesse eines jeden Handelnden gerecht werden, ohne dabei irgendjemand zu überfordern und zu benachteiligen.

Die Realisierung des platonischen Staates beginnt mit der Rückkehr des Philosophen in die Höhle, wobei er versucht, das, was er auf dem I-

---

<sup>138</sup> Th.A. Szlezák (1997) S.222. Vgl. ders (2003) S.128f.

deenhimmel gesehen hat, auf das sittliche Leben der Menschen zu übertragen (500d εἰς ἀνθρώπων ἦθη καὶ ἰδίαια καὶ δημοσίαια). Wenn er im politischen Rahmen die vielfältigen Aufgaben der Bürger durchschaut und im pädagogischen Rahmen jedem zu dem Seinigen verhilft und dies die Gerechtigkeit auf seine Art ist, hebt er den u-topischen Charakter dieses Staates selber auf. In diesem Sinne wird der Staat Platons handelnd realisiert.

## 5. Die Dialektik

Die allgemeine Beschreibung über die Dialektik<sup>139</sup>, wie sie in der „Politeia“ wörtlich genannt und methodisch konzipiert ist, bietet bekanntlich nichts Neues an,<sup>140</sup> neu aber ist, daß sie in 511b und 534b mit der Idee des Guten eindeutig in einen Zusammenhang gebracht ist, wobei sie den restlichen Wissenschaften kontrastiv entgegengesetzt wird.

Sokrates, der sonst sehr bescheiden mit eigener Ansicht über die Sache ist, behauptet mit allen Kräften, daß man das Wahre über die Dialektik, wie es sich ihm zeigt, zu sehen hat.<sup>141</sup>

Wie wenig Platon sich um die nähere Bestimmung der Idee des Guten bemüht hat, so wenig zeigt er uns den dialektischen Weg zu ihr. Der Aufstieg zur Idee des Guten, der im Höhlengleichnis sehr metaphorisch und im Liniengleichnis zwar methodisch, aber vage beschrieben worden ist, reicht nicht einmal aus, um eine konkrete Vorstellung über die dialektische Methode zu gewinnen. Daß das Wissen um die Idee des Guten nur dialektisch zu gewinnen ist, ist der Grundgedanke der „Politeia“. Wie erkennt man die Idee des Guten? Was macht man aber konkret, wenn man die Dialektik treibt?

Das Wort διαλέγεσθαι bekommt zum ersten Mal 511b4 innerhalb dieses Werkes über seine umgangssprachliche Bedeutung hinaus, sich

---

<sup>139</sup> Zur platonischen Dialektik vgl. W. Müri, Das Wort Dialektik bei Platon, in: Museum Helveticum 1, 1944, 152-168. R. Robinson, Plato's Earlier Dialectic, 2. Auflage, Oxford 1953, S.69-92.

<sup>140</sup> Vgl. P. Stemmer (1992) S.197.

<sup>141</sup> αὐτὸ τὸ ἀληθές, ὃ γε δὴ μοι φαίνεται ...ἀλλ' ὅτι μὲν δὴ τοιοῦτόν τι ἰδεῖν, ἰσχυριστέον. 533a3-5.

miteinander unterhalten, einen philosophischen Sinn, mittels des Logos zur Erkenntnis zu gelangen. Trotz der vagen Beschreibung über das dialektische Verfahren kann man bereits an dieser Stelle feststellen, daß nur die Dialektik die den Ideen zugängliche Methode ist. Denn beim durchaus dynamisch aufgefaßten Prozess der Dialektik, die im Vergleich mit der Mathematik durch ihre methodische Korrektheit ausgezeichnet ist, bietet sie die Möglichkeit, nur mit Hilfe des geistigen Vermögens zur Idee des Guten zu gelangen und von dort her sich wieder mit den Ideen zu befassen, ohne dabei die sichtbaren Gegenstände zu Hilfe zu nehmen (511bc).

Bei der Untersuchung des Grundcharakters der Dialektik ist davon auszugehen, daß die Dialektik sich in ihrem ursprünglichen Sinne, *διαλεγέσθαι*, der sprachlichen Ausdrücke (*λόγος*) als Mittel bedient. Der ontologische Status der Ideen gilt zunächst als etwas Vorausgesetztes wie ihre sprachlichen Ausdrücke in unserem alltäglichen Umgang mit ihnen. Dieses Vorausgesetzte ist also der gemeinsame Ausgangspunkt jedes Gesprächs, der aber noch auf der Ebene der *Doxa* bleibt. Diese *doxastische* Ebene muß im Verlauf des Dialogs überschritten werden. Das Miteinanderreden und somit die Intersubjektivität der Dialektik besagen nicht, daß sich die Dialektik methodisch der jeweiligen Subjektivität überläßt. Denn ihr Verfahren richtet sich streng nach der objektiven Idee, anhand deren jede subjektive Meinung zugestimmt oder widerlegt werden soll. Die Idee als Kriterium jedes Gesprächs bestimmt zwar, ob unser Umgang mit dem Logos richtig oder falsch ist, aber nicht so, als ob sie stur unsere Erkenntnis zu den objektiven Dogmen führe. Die Anwendung der Methode und die damit verbundene Idee lassen sich nur in der Redepraxis bewähren, die zunächst nichts anderes als die konkrete Redesituation in dem gesamten Zusammenhang ist. Wenn der Dialektik unmittelbar eine universelle Anwendungsmöglichkeit zugeschrieben werden sollte, kann kein Unterschied zwischen der Sophistik, deren Methodenbeherrschung jedesmal die vermeintliche Wahrheit gewährleistet,<sup>142</sup> und ihrem Opponent gezogen werden. Sonst verfallt der Gang der Wahrheitssuche in die *Techne*, die die Richtigkeit

---

<sup>142</sup> Vgl. Gorg.456b.

oder Falschheit von etwas von vornherein an dem strengen Maßstab mißt. Die Grenze zwischen der Methode und dem, zu dem die Methode als Methode dient, verschwindet dabei spurlos. Durch seine Vorstellung über die Dialektik lehnt Platon ausdrücklich jede methodische Verabsolutierung der Wissenschaften ab. Denn die Methode kann gewiß nicht die Wahrheitssuche inaugrieren, die dynamisch in jeder Redesituation anders zur Anwendung kommt.

Dialektik ist bekanntlich eine Methode, mit dem Logos umzugehen. Daher ist sie auch als die Methode des Logos (ἡ τῶν λόγων μέθοδος) genannt.<sup>143</sup> Daß sie sich als eine Methode nach ihrem Gegenstand, dem Logos, zu richten hat, ist offensichtlich. Logos ist jedem gegeben und als solcher ein neutrales Instrument zur Wahrheitssuche, aber kein Garant für die Wahrheit, weil er kein Abbild der Wirklichkeit ist. Man muß ihn steuern und mit ihm richtig umgehen. Der Sinn der Dialektik liegt nicht in ihrer Äußerlichkeit der Untersuchungsweise, sondern in der problemorientierten Annäherungsweise zur Wahrheit. Sie ist keine pragmatische Forschungsmethode.

Im folgenden soll anhand einige Passagen des VII. Buches die dialektische Methode näher betrachtet und ihr Sinn für die Idee des Guten erhellt werden.

Nach den Ausführungen über die propädeutischen mathematischen Wissenschaften wendet sich das Gespräch 531d ff. zur Dialektik, die in mehrerer Hinsicht von jenen eindeutig abgegrenzt und ihnen überlegen ist. Die mathematischen Wissenschaften sind für sich genommen bedeutungsvoll für die Erkenntnis des Seins. Wenn man sie nur richtig betreibt, sind sie auch nützlich für die Untersuchung des Schönen und des Guten (531c6-7). Im Vergeich mit der Dialektik aber verlieren sie ihre Bedeutung und werden zu einem Proömium zum eigentlichen „Gesang“ (νόμος) degradiert. Zu Recht stellt sich die Frage, in welcher Hinsicht die Mathematik als Vorstufe der Dialektik gelten und überdies für die Behandlung der ethischen Themen nützlich sein soll.

Es ist die pädagogische Grundvorstellung Platons, daß die Aufgabe der Bildung nicht darin, das Wissen in die Seele einzupflanzen, besteht,

---

<sup>143</sup> Soph.227a, Pol.266d, Phdr.270d.

sondern darin, unsere Seele vom Schein zur Wahrheit umzuwenden und schließlich diese Umwendung der Seele zu bewirken (περιαγωγὴ ψυχῆς). „Es ist eine Umwendung der Seele, welche aus einem gleichsam nächtlichen Tage zu dem wahren Tage des Seienden jene Auffahrt (ἐπάνοδον) auftritt, welche wir eben die wahre Philosophie nennen wollen.“ (521c6-8) Das pädagogische Ideal und die Philosophie fallen zusammen. Konsequenter setzt die Darstellung der Wissenschaften mit der Aufgabe ein, welche Wissenschaft die Seele vom Werden zum Sein ziehen zu können. In dieser Hinsicht scheiden Gymnastik und Musik als gesuchte Wissenschaften aus, weil sie sich im Prinzip mit dem Werden und Vergänglichen beschäftigen. Dagegen sind die mathematischen Wissenschaften dadurch ausgezeichnet, daß sie sich des höchsten geistigen Vermögens (Noesis) bedienen (526b2) und ihre Gegenstände in reiner Form betrachten (523b ff.). Nur weil Platon in den mathematischen Wissenschaften ihre geistigen Vorzüge sieht, die sinnlichen Phänomene zu abstrahieren und demnach das begriffliche Denken zu ermöglichen, gelten sie als das geistige Training für die Dialektik. Aus diesem formalen Grund ist auf keinen Fall eine sachliche Konsequenz zu ziehen

An zwei Stellen (531cd, 537bc) redet Sokrates von einer Zusammenfassung und Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften und deren Gegenständen. Da diese Stellen den Übergang von der Mathematik zur Dialektik bilden und eine von den wenigen Bestimmungen des Dialektikers als Synoptiker enthalten, wollen wir sie näher betrachten. Die Texte werden in der Übersetzung von K. Gaiser<sup>144</sup> wiedergegeben, da seine Übersetzung im Vergleich mit den gängigen Übersetzungen besser dem Originaltext gerecht zu werden scheint. Von seiner Übersetzung abweichend ist einzig das Wort μέθοδος in 531d1, das von Gaiser mit „Untersuchung“, von uns aber mit „Methode“ übersetzt ist.

„Bei allen den mathematischen Wissenschaften, die wir durchgenommen haben (= Arithmetik, Planimetrie, Stereometrie, Astronomie, Musiktheorie) bringt die Methode (μέθοδος), wenn sie zu der wechselseitigen Gemeinschaft und Verwandtschaft (ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνίαν καὶ

---

<sup>144</sup> K. Gaiser (1986) S.97f.

συγγένειαν) hinführt und wenn sie zusammengefaßt werden (ἐὰν ... συλλογισθῆ) in dem, was ihnen wechselseitig zugehört (ἢ ἐστὶν ἀλλήλοισ οἰκεῖα), einen Ertrag für das, was wir mit dem Studium erreichen wollen, und macht keine unnütze Mühe, andernfalls aber eine unnütze.“ (531c9-d4)

Es ist, so Glaukon, zwar eine vielfältige Aufgabe, aber, so Sokrates, die Aufgabe der mathematischen Wissenschaften. Die Noesis der Mathematiker richtet sich auf die Ideen, kann aber nicht das Gute erfassen. Selbst ihr Bezug auf die Ideen wird mit Vorbehalt ausgesprochen (533b). Die mathematischen Wissenschaften sind in dem zusammenzufassen, was jedem von ihnen eigentümlich zusteht. Obwohl sie in der Hinsicht, was sie jeweils zum Gegenstand haben, voneinander unterschiedlich sind, werden sie zusammengefaßt. Was miteinander verwandt ist, kann wohl unter einem Gesichtspunkt betrachtet werden. Aber warum die verschiedenen mathematischen Wissenschaften trotz der Verschiedenheit ihrer Gegenstände unter einem Gesichtspunkt gesehen werden sollen, ist zunächst nicht ersichtlich. Was macht die mathematischen Wissenschaften miteinander verwandt und was haben sie gemeinsam?

Man darf die Art und Weise nicht übersehen, in der 521c-531d die mathematischen Wissenschaften behandelt werden. Dabei werden sie ausschließlich in ihrer Fähigkeit (δύναμις) angesehen, die Seele ans Licht emporzuführen. Das Materielle und die Begrifflichkeit der mathematischen Disziplinen werden ausgeklammert. Zur Erwägung kommt allein die methodische Grundeinstellung, nämlich das methodische Ausgerichtetsein auf die Ideen, in dem die Mathematika miteinander verbunden werden. Das den Mathematika Gemeinsame ist also das Ideensein ihrer Gegenstände und kann deshalb nicht „der systematische Zusammenhang der mathematischen Wissenschaften“, oder „das Anordnungsprinzip... der mathematischen Dimensionsfolge (Zahl-Linie-Fläche-Körper)“<sup>145</sup> sein. Alle Mathemata, die Dialektik eingeschlossen, werden nicht in der materiellen, sondern lediglich in der methodischen Hinsicht ausgeführt. Darin sieht Platon den propädeutischen Charakter dieser Wissenschaften für die Dialektik, weil sie uns mit Ideen vertraut machen, und konstatiert

---

<sup>145</sup> K. Gaiser (1986) S.101.

zugleich ihren prinzipiellen Mangel, weil sie nicht fähig sind, Rede und Antwort zu stehen (531e). Wenn die Dialektik „wie ein Sims über allen anderen Wissenschaften liegt und sie selbst Ende und Vollendung aller Wissenschaften ist,“ (534e) wird damit die methodische Überlegenheit der Dialektik stark betont.

„SOKRATES: Von den Zwanzigjährigen sollen die Hervorragenden größere Ehren erhalten als die anderen, und das mathematische Wissen, das den Knaben bei der Erziehung ungeordnet (χύδην) vermittelt wurde, soll ihnen zusammengeführt werden (συνακτέον) zur Zusammenschau (σύνοψιν) sowohl der Zusammengehörigkeit der mathematischen Erkenntnisse untereinander (οἰκειότητος τε ἀλλήλων τῶν μαθημάτων) als auch ihrer Zusammengehörigkeit mit der Natur des Seins (καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως).

GLAUKON: Allein die so erfolgte Einsicht ist ja doch sicher (βέβαιος), wenn einer sie in sich aufgenommen hat.

SOKRATES: Und sie ist die stärkste Probe dafür, ob einer dialektisch begabt ist oder nicht (διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μὴ). Denn wer zur Zusammenschau fähig ist, ist es auch zur Dialektik, der andere nicht (ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς, ὁ δὲ μὴ οὐ).“ (537b8-c7)

Die Fähigkeit zur Synopsis ist also die notwendige Bedingung für die dialektische Bildung. Sie bildet einen Übergangspunkt von der Mathematik zur Dialektik. Der philosophische Aufstieg beginnt mit der Synopsis.

Aus systematischen Gründen begeht Gaiser bei der Übersetzung einen Fehler. οἰκειότης bedeutet hier „Verwandtschaft“ oder „Zusammengehörigkeit“. τῆς τοῦ ὄντος φύσεως bezieht sich unmittelbar auf σύνοψιν, nicht auf οἰκειότητος, wie einige Philologen diese Stelle übersetzen.<sup>146</sup> Eine solche Lesart ist wegen der Wortstellung τέ--καί schon unmöglich.<sup>147</sup> Also hier ist die Zusammenschau *der* οἰκειότης und *der* φύσις τοῦ ὄντος gemeint, nicht die Zusammen-schau der οἰκειότης *der* Mathemata und *der* φύσις τοῦ ὄντος. Daraus ergibt sich

<sup>146</sup> Neben Gaiser auch Th.A. Szlezák (2003) S. 77.

<sup>147</sup> εἰς σύνοψιν οἰκειότητος τε ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως. 537c2-3.

die Übersetzung: “Die Zusammenschau *der* Verwandtschaft der mathematischen Gegenstände untereinander und *der* Natur des Seienden.“

Nach Gaiser ist die Welt mathematisch konstruiert und demnach mathematisch aufzufassen. Die mathematischen Wissenschaften seien richtungweisend für das philosophische Denken. Mit diesem eher unplatonschen Grundgedanken kommt er zum befremdlichen Ergebnis: “Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß Platon mit der in der Politeia geforderten synoptischen Zusammenfassung des den Mathematika und der Seinsordnung Gemeinsamen auf den Grundgegensatz von Einheit und unbestimmter Vielheit zielt, der sowohl das Gesamtsystem der Mathematika als auch die Strukturen in den einzelnen mathematischen Wissenschaften und ebenso auch den Aufbau der Realität im ganzen ... konstituiert.“<sup>148</sup>

Das den Mathematika Gemeinsame ist wie gezeigt das Ideensein ihrer Gegenstände. Daß ihr Ideensein und die Natur des Seienden zusammengeschaute werden sollen, ist eine Forderung, die mathematischen Ideen seien nicht für sich zu betrachten, sondern in einem weiteren Zusammenhang auf die gesamte Ordnung der Ideen zu beziehen. Hiermit wird die These widerlegt, den mathematischen Gegenständen einen anderen Status als die Ideen zuzuschreiben. Die Fähigkeit zur Synopsis ist zwar notwendig, aber sie ist bloß eine größte Probe (πειρα) für eine dialektische Begabung. Im Prinzip kann sie das, was die Dialektik leistet, nicht leisten.

Als Synoptiker muß der Dialektiker die Bedingung erfüllen, den für die Ungeeigneten undurchsichtigen Zusammenhang zwischen den Kognitionsgegenständen herzustellen und sie unter einem Gesichtspunkt zusammenzuschauen. Wenn Sokrates sagt, daß der Idealstaat einen ganz schlechten Wächter für sich gewonnen hat, wenn er nicht weiß, wieso das Gerechte und Schöne eigentlich gut ist, meint er nichts anderes, als daß die Tugenden auch in einen Gesamtzusammenhang mit der Idee des Guten einzuordnen und darin zusammenzuschauen sind. Er sagt daher auch, daß „auch jenes beides selbst niemand vorher genau erkennen werde (506a6-7).“ Erst wenn der Dialektiker die Ideen in der umfassenden

---

<sup>148</sup> K. Gaiser (1986) S.104. Dazu die Kritik von R.Ferber (1989) S. 297, Anm. 74. ”Nicht kann aber aus der Gegensätzlichkeit der Beispiele schon auf einen Zwei-Prinzipien-Gegensatz geschlossen werden.“

den Seinsordnung zusammengeschaut hat, kann er dann die nächste Aufgabe der Dialektik erfüllen: *λόγον διδόναι*.

Die in diesen propädeutischen Fächern Geschulten sind noch lange keine Dialektiker. Denn sie sind unfähig, Rede und Antwort zu stehen (*δοῦναί τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον* 531e4-5). Damit ist via negotionis die erste gewichtige Bestimmung der Dialektik gegeben; die Dialektiker sind durch ihr Können, Rede und Antwort zu stehen, ausgezeichnet. Man beachte, daß diese Bestimmung im Zusammenhang der Unfähigkeit der Mathematiker, hier im Anschluß an das Liniengleichnis, über ihre Hypothese Rechenschaft zu geben, ausgesprochen ist. Das ist besonders wichtig, weil wir von dieser Stelle aus eine angemessene Bedeutung des Logos erschließen wollen, wenn der Logos, der ohnehin über die weitere Anwendungsdimension steht, bezüglich der Tätigkeit des Dialektikers zur Sprache kommt.

Um zu sehen, in welchem Sinne Sokrates *λόγον διδόναι* gebraucht, wollen wir das Verfahren der Mathematiker in ihrer Praxis noch einmal näher ansehen. Es ist charakteristisch für die Mathematiker, daß sie die Hypothesen aufstellen, als ob sie wüßten, was sie sind. Sie halten es deshalb nicht für erforderlich, sich selbst und anderen Rechenschaft über ihre Hypothesen zu geben, als ob diese jedem klar seien. In oder gerade wegen diesem Glauben machen sie die Hypothesen zu Prinzipien, die nicht mehr zu hinterfragen sind. Sie gehen deshalb nicht über sie hinaus und verbleiben in ihrer Tätigkeit nur im Bereich der *Dianoia*. Der einzige Grund dafür, daß sie nicht über die Hypothesen hinausgehen können, ist ihre Unfähigkeit, über sie Rechenschaft zu geben (vgl. 531e). Was macht man, wenn man sich über die Hypothesen Rechenschaft gibt? Ist es gut denkbar, daß die Mathematiker über ihre Hypothesen, von denen aus sie die wissenschaftlichen Beweise führen, begrifflich und definitiv nicht im klaren sind? Rechenschaftgeben über die Hypothesen ist, wie Sokrates sagt, Aufheben der Hypothesen (*τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα* 533c8). Es ist allgemein anerkannt, daß mit dem Aufheben der Hypothesen nicht eine Widerlegung oder Zurückweisung, sondern ein Bewußtwerden des hypothetischen Charakters der Hypothesen ge-

meint ist.<sup>149</sup> Dies wird man aber nicht durch eine definatorische Bestimmung der Hypothesen. Denn was Sokrates hier thematisiert, ist nicht den Wahrheitsgehalt der Hypothesen, sondern die Umgangsweise der Mathematiker mit ihnen. Wir halten es deshalb nicht für richtig, den Logos in der Formel  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$  mit „Definition“ wiederzugeben.

Bei dieser Formel handelt es sich um die Begründung des Wissens. Jeder verfügt ohnehin über ein bestimmtes Wissen, dessen absoluten Geltungsanspruch aber niemand vorher erheben kann, bevor es als standhaft erwiesen wird. Die richtige Vorstellung, ohne Rechenschaft geben zu können, ist kein Wissen.<sup>150</sup> Ein wirkliches Wissen ist, so Platon, ein rechenschaftsfähiges und begründungsfähiges Wissen.<sup>151</sup> Die Begründung des Wissens erfolgt nicht beliebig, sondern auf eine angemessene Weise ( $\acute{\alpha}\xi\iota\acute{\omega}\sigma$ ). Die Einführung der Ideen und damit auch der Hypothesis-Methode hat zwar ihr eigenes metaphysisches Recht, aber das Metaphysische ist zunächst in der Struktur der Begründung zu verstehen. Platon lehnt jede Begründung aus dem bestehenden Verhältnis des zu begründenden Wissens ab. Eine derartige Begründung, da sie auf den Sachverhalt des in Frage stehenden Wissens beruht, bezeugt bloß sein Selbstverständnis und auch seine Selbstgefälligkeit. Es ist eine entscheidende Kritik Platons an die Sophisten, daß sie in dem Begründungsverhältnis das begründende Wissen mit dem zu begründenden vermischen. Mit  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$  verlangt Platon eine Begründung des Wissens aus einem anderen Verhältnis. Das ist der Grund dafür, warum z.B. die Letztbegründung der Ontologie nicht wiederum ontologisch erfolgen kann.  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$  ist das Rechenschaftsgeben im Sinne des Begründens des vorhandenen Wissens im dialektischen Abstiegsprozess.

Sieht man einmal von der dialektischen Methode im Liniengleichnis ab, ist die Stelle der „Politeia“ 532a-534e die einzige, wo die Dialektik unmittelbar auf die Idee des Guten bezogen ist. Um Klarheit über die Aussage über die Dialektik an dieser Passage zu gewinnen, teilen wir

---

<sup>149</sup> Vgl. Cross, R.C./Woozley, A.D.: *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London 1964. "not destroying hypothesis, but destroying their hypothetical nature." (S.248).

<sup>150</sup> Vgl. *Symp.* 202a.

<sup>151</sup> Vgl. *Phdn.* 76b.

unseren Text in vier Teile, die jeweils einen anderen Stellenwert einnehmen.

### 1. 532a1-d1

In diesem Passus wird der Bewegungsprozess (πορεία) der Dialektik ganz allgemein beschrieben, der eindeutig die Aussage im Liniengleichnis über den dialektischen Aufstieg wieder aufnimmt. Was dort als die voraussetzungslose Arche genannt wird, ist hier als das Ziel des Denkbaren bezeichnet.

Wenn man ohne alle Wahrnehmungen nur mit dem Logos jede einzelne Idee schaut und durch Noesis das Gute erfaßt hat, dann gelangt man damit an das Ziel des Denkbaren.

Die klare Gegenüberstellung der Zielsetzung der Dialektik von der der anderen Wissenschaften verdeutlicht zugleich, daß mit diesen nicht einmal eine sukzessive Annäherung an das Gute möglich ist. Die Dialektik ist zwar ein Mathema von den vielen, jedoch ist sie nicht wie ein Mathema neben den anderen zu behandeln. Wie die propädeutischen Mathemata im Vergleich mit der Dialektik bloß ein Vorspiel zum Gesang sind, so erweist sich die Dialektik ihnen gegenüber als Telos der Mathemata (535a1) und als Sims (θρυγκόσ 534e2) über alle anderen Mathemata. Sie ist nicht ein Teil der anwendungsbezogenen Mathemata, sondern das Worumwillen der Mathemata.

### 2. 532d2-533c6

Trotz seiner Verständnisschwierigkeiten wünscht sich Glaukon zum Nomos der Dialektik selbst zu kommen und sie so zu erörtern, wie sie das Proömium erörtert haben. Dabei sollen das Charakteristikum (τρόπος) des Vermögens der Dialektik, ihre Gliederung in die Arten (εἶδη) und ihre Wege (ὁδοί) zur Betrachtung kommen. Denn diese Wege führen zum Ausruhen vom Weg und zum Ende der Wanderung. Statt seinen Wunsch zu erfüllen, grenzt Sokrates die Dialektik von allen anderen ab.

Nur in methodischer Hinsicht unterscheidet Sokrates die Dialektik von den Technai und den sogenannten Wissenschaften. Alle Technai beziehen sich auf Meinungen und Triebe der Menschen, offensichtlich der Menschen in der Höhle, die für die falschen Bilder der Wirklichkeit ver-

antwortlich sind. Von diesen Technai sind die mathematischen Wissenschaften unterschieden und dadurch charakterisiert, daß sie zwar auf die Ideenwelt gerichtet sind, aber bloß von den Ideen träumen. Hier greift Sokrates nochmals ihren methodischen Mangel auf, den er im Liniengleichnis aufgezeigt hat. Die Mathematiker lassen ihre Hypothese unbeweglich (ἀκίνητους) und sind nicht imstande, über sie Rechenschaft zu geben. Ein wirkliches Wissen kann man also auf diese Weise nicht erreichen. „Denn wo am Anfang Unkenntnis steht, wo Mitte und Ende durch Unkenntnis verbunden sind, wie könnte da je aus solch einheitlicher Unkenntnis eine Wissenschaft (Episteme) entstehen (533c3-5)?“

Es ist besonders wichtig zu beachten, was oder welche Einstellung der Mathematiker mit dem Bild des Traumes veranschaulicht werden soll. Unter dem Traum versteht Sokrates eindeutig den Zustand, in dem man die Abbilder der Dinge nicht für Abbilder, sondern für die Dinge selbst hält (476c). Die Dialektik und die Mathematik werden also nicht durch verschiedene Gegenstände, sondern durch verschiedene Einstellungen zu ein und denselben Gegenständen unterschieden.

### 3. 533c7-534b2

Was die Dialektik tut und leistet, wird beschrieben: Die dialektische Methode allein hebt die Hypothesen (τὰς ὑποθέσεις ἀναίρειν 533c8) auf, was wir schon behandelt haben, und geht zur Arche selbst hinauf (ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν 533c8), um sie für sich zu sichern, was bereits im Liniengleichnis gesagt worden ist. Der restliche Text, den wir teilweise andernorts behandelt haben, ist an sich nicht ergiebig für die Dialektik.

An den bisherigen drei Stellen gibt Sokrates nur die Auskünfte, die er bereits an den vorigen Stellen erteilt hat, und grenzt die Dialektik von den anderen Wissenschaften und Künsten ab. Was jedoch dabei auffällt, ist die Tatsache, daß hier ausschließlich von dem dialektischen Aufstieg zur Idee des Guten die Rede ist. Die undeutliche Aussage über den Aufstieg hat aber seit jeher Schwierigkeiten verursacht, wie man „dialektisch“ die Idee des Guten erkennen kann. Diese notorisch schwierige Frage in der Platonforschung hat man in der letzten Zeit auf verschiede-

ne Weise zu beantworten versucht: intuitiv, diskursiv oder elenktisch.<sup>152</sup>

Daß für die These eines intuitiven Erfassens der Idee des Guten der Text der „Politeia“ keinen Anhalt bietet, hat P. Stemmer (S. 214-220) überzeugend ausgeführt. Die anderen Dialogstellen, die für ein intuitives Erfassen zu sprechen scheinen, z.B. Symposium 210e, VII. Epi 341cd und 344bc, dürfen nicht für die Beantwortung unserer Frage herangezogen werden, weil Platon dort nicht von einer dialektischen, sondern von einer plötzlichen (ἐξαίφνης) Erkenntnis spricht. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß eine Intuition oder eine Erleuchtung erfahrungsgemäß eine gewisse Rolle für die philosophische Erkenntnis spielen. Aber Platon spricht eindeutig von der Dialektik für die Erkenntnis der Idee des Guten. Und die Dialektik ist keine Intuition.

Die diskursive Elenktik als einziger dialektischer Weg zur Idee des Guten leidet von vornherein unter dem Beweiszwang, wie man überhaupt durch die elenktische Methode zu einem sicheren und voraussetzungslosen Anfang gelangen soll. P. Stemmer, der neben Robinson(1953) als Vertreter der Elenktik gilt, ist sich dieses Problems bewußt und behauptet konsequent, daß Platon, wenn es um die Erkenntnis der Idee des Guten geht, skeptisch sei (S. 222). Seine weitgehende Absicht, „im Dialektiker den Elenktiker zu erkennen“ (S.199) somit auch das dialektische Verfahren mit dem elenktischen Verfahren gleichzusetzen, wird immer fragwürdiger, da er „die Konzeption der Dialektik in der Politeia“ ständig von den früheren Dialogen her verstehen will. Umgekehrt wäre es besser gewesen. Denn die Dialektik der „Politeia“ zeigt gerade die Grenze der hypothetischen sowie elenktischen Methode. Es ist daher kein Wunder, daß er in der „Politeia“ „nichts Neues“ (S.197) über die Dialektik lernen kann.

Wie wir im Sonnengleichnis festgestellt haben, wird die Idee des Guten unmittelbar erkannt, wie die Sonne unmittelbar gesehen wird. Im Liniengleichnis erfaßt der Logos selbst die Idee des Guten mit Hilfe der Dialektik. Die Dialektik ist für den Logos da, aber nicht umgekehrt. Selbst die Idee des Guten wird in einem Logos unterschieden und von allen anderen abgegrenzt. Die Idee des Guten ist keine Ousia. Was nicht Ousia ist, darüber kann man nicht Rechenschaft geben. Rechenschaft

---

<sup>152</sup> Dazu P. Stemmer (1992) S. 214ff. und Th.A. Szlezák (1997) S.215ff.

geben über etwas kann man nur von der ihm übergeordneten Dimension her. Deswegen sagt Platon niemals, man müsse über die Idee des Guten Rechenschaft geben. Wenn bei Platon die genaue Angabe über den dialektischen Aufstieg zur Idee des Guten fehlt, ist es nur deshalb, weil dieser Aufstieg methodisch nicht angebar ist. Es ist eine naive Vorstellung, die platonische Metapher „sehen“ für das Erkennen des Guten wörtlich zu nehmen und demnach die Idee des Guten gegenständlich aufzufassen. Denn die Idee des Guten ist kein Gegenstand des Wissens, sondern Fluchtpunkt des Wissens. Sie drückt zunächst das Bewußtsein des Dialektikers aus, mit dem theoretischen Ideenwissen sachgerecht umzugehen, indem er auf die Grenze des Ideenwissens hinweist und nach dem Worumwillen der Ideenannahme fragt. Der einzige Weg zur Idee des Guten in der „Politeia“ ist λόγον διδόναι im Sinne des Aufhebens der Hypothesen, was wir wiederum im Sinne der Grenzüberschreitung oben gedeutet haben. Der Philosoph, der über die Grenze der Theorie hinausgeht und nach dem Bezugspunkt der Theorie fragt, wird zum Dialektiker. Die Frage, wie man die Idee des Guten erkennen kann, erübrigt sich, wenn man diese Einstellung des Dialektikers zum Ideenwissen zur Kenntnis nimmt.

#### 4. 534b3-535a2

„Nennst du nun auch den Dialektiker, der den Logos des Seins und Wesens eines jeden faßt? Und wer den nicht hat, wirst du nicht von dem, inwiefern er nicht imstande ist, sich und andern Rechenschaft zu geben, insofern auch leugnen, er habe hiervon Erkenntnis?“ (534b3-6)

Der Dialektiker ist durch seine Fähigkeit ausgezeichnet, den Logos des Wesens zu erfassen (τὸν λόγον τῆσ οὐσίας λαμβάνειν) und sich und einem anderen den Logos zu geben (αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ λόγον διδόναι). Vor der begrifflichen Festlegung des Logos wird gefragt, wie der Dialektiker zum λόγος τῆσ οὐσίας einer jeden Idee gelangen kann. Offensichtlich durch den dialektischen Abstieg von der voraussetzungslosen Arche zu Ideen. Es ist weder ein mathematisch-deduktives Verfahren, noch eine dialektische Dihairesis. Der Dialektiker steigt von der Arche ab, um von dort aus die anderen Ideen zu begründen, weil sie an der Arche hängen (ἔχασθαι τῆσ ἀρχῆσ 511b8) und somit in einem

bestimmten Bezugsverhältnis zur Idee des Guten stehen.

Es muß im Klartext gesagt werden, daß die Wendung λόγον διδόναι καὶ λαμβάνειν die Fähigkeit des Dialektikers ausdrückt, die Ideen, oder auch ihr Wesen, unter Rekurs auf die Idee des Guten zu erfassen. Wenn unter dem λόγος in dieser Wendung die Definition zu verstehen wäre, verschwindet der prinzipielle Unterschied zwischen Dialektik und Dianoetik spurlos. Zwischen ihnen bestände bloß ein graduel-ler Unterschied. In welcher Hinsicht denn ist eine definitorische Bestimmung der Ideen von der anderen Definition unterschiedlich sein? Der dialektische Abstieg von dem sicheren Uranfang zu den Ideen ist ein Verfahren des Rechenschaftsgebens. Wenn z.B. die Idee der Gerechtigkeit von der Idee des Guten her begründet werden soll, ist damit sicherlich nicht die Definition der Gerechtigkeit durch das Gute gemeint. Mit λόγον λαμβάνειν τῆσ οὐσίας einer jeden Idee ist gerade die Notwendigkeit zum Ausdruck gebracht, jede Idee in einem sachlichen Verhältnis zur Idee des Guten anzusehen. Wie Sokrates in dem Eingangsgespräch vor der Gleichnisserie konstatiert hat, haben die übrigen Ideen erst ihren Sinn, wenn sie in Bezug auf die Idee des Guten gedacht werden. Einer Idee, die ohne den wertenden Zusatz für sich allein besteht, kann nicht ein normativer Wertcharakter zugeschrieben werden, wodurch letzten Endes jeder den Geltungsanspruch seiner Meinung über die Ideen erheben kann. λόγος τῆσ οὐσίας einer jeden Idee ist also in einem Verhältnis zu fassen, in dem die Ideen aufeinander und auf die Idee des Guten bezogen sind. Was die Ideen jeweils sind, ist an diesem Verhältnis zu ermessen. Das Wissen des Dialektikers ist Wissen um den wahren Sachverhalt der Ideen, den er unter der Berücksichtigung auf das benannte Verhältnis angemessen begreifen kann. Dafür braucht er nicht ein Enzyklopädist zu sein, der jede Sache definitorisch in der sprachlichen Form darstellt.

λόγον λαμβάνειν ist im Sinne des αὐτῷ λόγον διδόναι zu verstehen. Der Logos ist für sich allein genommen sinnlos für die Dialektik. Denn der Logos ist stets Logos einer Sache. Wer Logos sagt, muß dabei auf die Sache selbst, die mit diesem sprachlichen Mittel bezeichnet werden soll, Rücksicht nehmen. In diesem Sinne ist der Logos zunächst die Ansicht eines jeden über die Sache selbst, die in einem Dialog geprüft werden soll. λόγον διδόναι heißt demnach Gründe angeben für die eigene

Ansicht über die Sache, was, wie die weitere Stelle 534d8-10 zeigt, auf wissenschaftlichste Art Frage und Antwort stehen heißt.

Die Rechenschaftsgabe über die Ideen ist, wie gesehen, das Zurückführen der Ideen auf eine noch höhere Instanz. Nur weil der Dialektiker die Ideen vom Jenseits der Ideen her betrachtet und begründet, entgeht er dem methodischen Defizit der Dianoetiker. Dabei spielt das inhaltlich aufgefaßte Gute die Rolle der höheren Instanz. Es ist kaum übersehbar, daß auch die Konzeption der platonischen Dialektik in der Eigenart des Guten fundiert ist. Platons Konzeption der Dialektik ist keine bloße Methodenüberlegung, die nie selbstergiebig ist, sondern wahrlich die auf das Sachproblem gerichtete Inhaltsfrage.

„Also auch ebenso (ὡσαύτως) mit dem Guten, wer nicht imstande ist, die Idee des Guten von allem andern absondernd (ἀφελών) im Logos zu unterscheiden (διορίσασθαι), und wer nicht, wie im Gefecht durch alle Angriffe sich durchschlagend, sie nicht nach dem Schein, sondern nach dem Sein (κατ’ οὐσίαν) zu verfechten suchend (ἐλέγχειν), durch dies alles mit einem unüberwindlichen Logos (ἀπτῶτι τῷ λόγῳ) durchkommt, von dem wirst du auch weder, daß er das Gute selbst erkenne, behaupten wollen, wenn es sich so mit ihm verhält, noch auch irgendein anderes Gutes; sondern wenn er irgendein Bild davon trifft, daß er es durch Meinung, nicht durch Wissenschaft treffe, und daß er, in diesem Leben träumend und schlummernd, ehe er hier erwacht ist, in die Unterwelt kommt und vollkommen in den tiefsten Schlaf versinkt.“ (534b8-d1)

Was ist mit ὡσαύτως gemeint? Es ist hier bestimmt nicht der Fall, daß die Idee des Guten wie die anderen Ideen aufzufassen ist. Mit ὡσαύτως ist bloß dieselbe Qualifikation des Dialektikers bezüglich der Ideen sowie des Guten gemeint, aber nicht dieselbe Vorgehensweise des Dialektikers. Wer auf die im Text beschriebene Weise die Ideen zu fassen imstande ist, dem wird der νοῦς bzw. das Wissen (εἰδέναι, ἐπιστήμη) um das Gute zugeschrieben. Hier darf man also nicht annehmen, als ob mit ὡσαύτως λόγος τῆς οὐσίας der Idee des Guten gemeint sei.

Die Idee des Guten gilt als erfaßt, wenn man das Gute, das bereits in jeder Sache latent vorhanden ist, sachgerecht trennt, im Logos unter-

scheidet und prüft, was jedoch nicht die Prüfung des Guten, sondern die der anderen Ideen anhand des nicht fallenden Logos ist. Wenn sich ἐλέγχειν hier unmittelbar auf die Idee des Guten beziehen sollte, fragt man sich, wie die Prüfung der Idee des Guten, die nicht hintergebar ist, gelingen soll. κατ' οὐσίαν ἐλέγχειν ist ein Prüfen des Wesens der Ideen anhand der Idee des Guten. ἀπὸς λόγος ist ein Logos, der nicht zu Fall kommt, weil er ein Logos des Guten ist, der intersubjektiv geteilte Ansichten wiedergibt: das Gute ist das Ziel jeden Handelns, um deswillen jeder alles tut, was er tut. Nur wer die anderen Ideen durch die Idee des Guten sachgerecht zu begründen in der Lage ist, kennt wirklich die Idee des Guten.

Die weitgehende Tendenz der Forschung<sup>153</sup>, bereits im Akt des διορίσασθαι und ἀφελών die Begriffsbestimmung des Guten zu sehen, verhindert das richtige Verständnis dieser Stelle. Wenn die Begriffsbestimmung des Guten durch eine Definition erbracht werden sollte, stellt sich die Frage, Definition in welcher Art. Ein Begriff, der nicht hintergebar ist, ist undefinierbar, weil die dazu erforderlichen Gattungsbegriffe fehlen.<sup>154</sup> Durch διορίσασθαι und ἀφελών wird das Gute weder bestimmt noch definiert, sondern erst von allen anderen Ideen getrennt und abgegrenzt, damit es überhaupt zum „Gegenstand“ der Untersuchung wird. Wie die Kritik Sokrates' an den gängigen Meinungen über das Gute zeigt, ist es nicht selten der Fall, daß der Begriff „gut“, der erst zu bestimmen gilt, in seiner Bestimmung schon vorausgesetzt oder von seiner Erkenntnis ausgegangen ist. Das Absondern und Unterscheiden der Idee des Guten von allen anderen Ideen ist der erste Schritt zur Idee des Guten. διορίσασθαι τῷ λόγῳ (sc. τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν) heißt dann „durch die Rede abgrenzen, in der Rede unterscheiden,“ wie die Parallelstelle 507b3 zeigt.<sup>155</sup>

Wir müssen uns daran erinnern, daß Sokrates die von Glaukon verlangte Behandlung über die Dialektik, τρόπος, εἶδη, ὁδοί der Dialektik,

<sup>153</sup> Vgl. H.J. Krämer (1972) S.400ff. und P. Stemmer (1992) S.192ff.

<sup>154</sup> Krämer wurde dieses Problems gewahr. „Das Allgemeinste wie das Einfachste ... lassen sich nicht mehr eigentlich definieren, sondern allenfalls umschreiben oder negativ eingrenzen.“ (1972) S.433. Vgl. auch Krämer (1959) S.28, wo er von „negative dialektische Bestimmung“ spricht. Hierzu auch Szlezák (2003) S.77.

<sup>155</sup> διορίζομεν τῷ λόγῳ. Vgl. 524c7. διωρισμένα im Gegensatz zu συγκεχυμένα.

abgelehnt hat (532d-533a). D.h. aus unserer Stelle ist irgendeine spezifische dialektische Methode, z.B. Elenchos<sup>156</sup> oder Theorie der Abstraktion<sup>157</sup>, nicht zu entwickeln. Das Einzige, das hier für die dialektische Methode charakteristisch ist, ist das im Text nicht explizit genannte *λόγον διδόναι*. Das Wort *ἐλέγχειν* in c3 ist nicht im Sinne der Elenchoi der frühen Dialoge, sondern im Sinne von *αὐτῷ λόγον διδόναι* zu verstehen.<sup>158</sup> Es ist eine Art Selbstprüfung des Dialektikers, ob er die Ideen anhand der Idee des Guten sachgerecht erfassen kann. Gelingt dies ihm, hat er tatsächlich das Wissen um das Gute. In diesem Sinne spricht Sokrates gleich im Anschluß an unserem Text von der Aufgabe des Regenten, über die wichtigsten Dinge richtige Entscheidung zu treffen (534d3-6). Die Dialektik in unserem Text beschreibt also den dialektischen Abstieg.

Wir haben zeigen können, daß die Dialektik in der „Politeia“ auf zwei Wege konzipiert ist, die jeweils dialektisch anders vorgehen, aber sich mit derselben Formel *λόγον διδόναι* ausdrücken lassen. Der dialektische Weg zur Idee des Guten, den wir als eine Grenzüberschreitung gedeutet haben, ist eigentlich ein Problem der Einstellung zur Theorie. Es ist nicht die Frage, was eine Theorie ist, sondern, wozu eine Theorie ist. Richtiger Umgang mit dem Logos heißt in diesem Sinne reine Theorie als solche relativieren zur Brechung des Dogmatismus. Diese methodisch richtige Einstellung des Dialektikers zur Ideenlehre ist nur möglich, weil er das vermeintliche Ideenwissen im Hinblick auf das Worumwillen des Ideenwissens relativiert. Die Idee des Guten verkörpert demnach das methodische Bewußtsein des Dialektikers, angemessen mit Ideen umzugehen. Die Pointe des dialektischen Verfahrens der Philosophie liegt in dem Appell, daß die Philosophie anders als die methodisch betriebenen Wissenschaften bedingslos in die Sache eindringen muß. Die Wissenschaften unterstellen sich etwas, die Philosophie untersucht darüberhinaus.

Der dialektische Weg von der Idee des Guten zu den Ideen ist im gängigen Sinne des *λόγον διδόναι* ein Weg, in dem eigentlich die Aufgabe des Dialektikers liegt, über die Ideen Rechenschaft zu geben. Dabei geht

---

<sup>156</sup> P. Stemmer (1992) S.192ff.

<sup>157</sup> H.J.Krämer (1972) S.415 und 418.

<sup>158</sup> Dazu H.J.Krämer (1972) S.405 Anm.33.

es nicht um die richtige Bestimmung der Ideen, sondern um die Möglichkeit der Bestimmung. Erst wenn man die Ideen in Bezug auf die Idee des Guten betrachtet, dann ist man auf dem richtigen Weg zur Erkenntnis. Ob man dadurch wirklich zur Erkenntnis gelangen kann, muß man selbst probieren. Wenn Sokrates im Gegensatz zum 5 jährigen Studium der Dialektik eine 15 jährige Praxis in der Realwelt fordert, ist es ein Ausdruck dafür, wie schwierig die Dialektik im Realkontext anzuwenden und anzueignen ist. Die Dialektik garantiert gar nichts. Nur ihre Kenntnis und ihre Einstellung zum Logos bieten die Möglichkeit, der Wirklichkeit gerecht zu werden, wie sie wirklich ist. Ein Wissen, das in der Praxis keinen Anhalt findet, ist nur ein Scheinwissen. Platon gibt daher eine gegenstandsbezogene Methodenüberlegung der Dialektik, die keine Wissenschaft, sondern nur ein geübtes Verfahren ist. Dialektik ist die geregelte Umgangsweise mit dem Logos in der dialogischen Praxis, was Sokrates in den platonischen Dialogen uns gezeigt hat.

## LITERATURVERZEICHNIS

## 1. Texte und Übersetzungen

Platonis Opera, hrsg. v. J. Burnet, Bd. I-V, Oxford 1900-1907.

Adam, J.: *The Republic of Plato*, ed. With Critical Notes, Commentary and Appendieces, Second Edition with an Introduction by D.A.Rees, Cambridge 1963.

Cornford, F.M.: *The Republic of Plato*, London 1941.

Schleiermacher, F.: *Platon, Sämtliche Werke*, hgg. v. W.F. Otto, E. Grassi und G. Plamböck, Hamburg 1958.

Vretska, K.: *Platon, Der Staat (Politeia)*, Stuttgart 1958, 1982.

*Aristotelis Metaphysica*, hg. von W. Jäger, Oxford 1957

- *Ethica Nicomachea*, hg. von J. Bywalter, Oxford 1894

## \* Weitere Hilfsmittel

Liddel, H.G., Scott, R., Jones, St.: *A Greek-English Lexicon (LSJ)*, Oxford 1940.

Kühner, R. und Gerth, B.: *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre. Zweiter Band. Unveränderte Nachdruck der 3. Auflage.* Darmstadt 1983.

## 2. Sekundärliteratur

Adamietz, J.: *Zur Erklärung des Hauptteils von Platons Charmides (164a-175d)*, in: *Hermes* 97, 1969, 37-57.

Annas, J.: *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981.

Aubenque, P.: *Die Metaphysik als Übergang*, in: H.Schnädelbach/G. Keil(Hgg.), *Philosophie der Gegenwart–Gegenwart der Philosophie*, Hamburg 1993, 161-169.

Bubner, R.: *Theorie und Praxis bei Platon*, in: ders., *Antike Themen*

- und ihre moderne Verwandlung, Frankfurt 1992, 22-36.
- ders.: Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?, Vier Kapitel aus dem Naturrecht, Frankfurt 1996.
- ders.: Polis und Staat, Grundlinien der Politischen Philosophie, Frankfurt 2002.
- Chen, L.C.H.: Acquiring Knowledge of the Ideas, A Study of Plato's methods in the *Phaedo*, the *Symposium* and the central books of the *Republic*, Stuttgart 1992.
- Cross, R.C./Wozzley, A.D.: Plato's *Republic*. A Philosophical Commentary, London 1964.
- Delhey, N.: Eine Interpolation im Liniengleichnis? Zu Platon, Rep. 510a9f., in: *Rheinisches Museum* 140, 1997, 231-241.
- Ebert, Th.: Meinung und Wissen in der Philosophie Platons, Berlin 1974.
- Ferber, R.: Platos Idee des Guten, 2., durchgehs. u. erw. Aufl., Sankt Augustin 1989.
- ders.: Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die ‚ungeschriebene Lehre‘ nicht geschrieben?, Sankt Augustin 1991.
- Ferguson, A. S.: Plato's Simile of Light. I. The Simile of the Sun and the Line, in: *Class. Quarterly* 15, 1921, 131-152.
- Gadamer, H.-G.: Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, Heidelberg 1978.
- Gaiser, K.: Platons Menon und die Akademie, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46, 1964, 241-292, abgedruckt in J. Wippert, 1972, 329-393 (zit. nach Wippert).
- ders.: Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften, in: *Antike und Abendland* 32, 1986, 89-124.
- ders.: Platonische Dialektik – damals und heute, in: *Gynasium Beiheft* 9, 1987, 77-107.
- Halfwassen, J.: Der Aufstieg zum Einen, Studien zu Platon und Plotin, Stuttgart 1992.
- Höffe, O.: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt a. M. 1987.
- ders. (Hrsg.): Platon. *Politeia*, Berlin 1997 (Klassiker Auslegen, Bd.7).
- ders.: Zur Analogie von Individuum und Polis (Buch II 367a-374d), in Höffe (s.o.), 69-93.

- Kahn, Ch.: Some Philosophical uses of „to be“ in Plato, in: *Phronesis* 26, 1981, 105-134.
- Kersting, W.: *Platons 'Staat'*, Darmstadt 1999.
- Krämer, H.J.: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Abh. d. Heidelberger Akademie d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1959,6, Heidelberg 1959.*
- ders.: Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534B-C, in: *Philologus* 110, 1966, 35-70, abgedruckt in J.Wippern, 1972, 394-448 (zit. nach Wippern).
- ders.: 'ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Politeia 509B, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51, 1969, 1-30.
- ders.: Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a-511e), in: O. Höffe (s.o.), 179-203.
- Kurz, D.: AKPIBEIA. Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles, Göppingen 1970.
- Luther, W.: Wahrheit, Licht, Sehen und Erkennen im Sonnengleichnis von Platons Politeia, in: *Studium Generale* 18, 1965, 479-496.
- Mahoney, T.A.: Do Plato's philosopher-rulers sacrifice self-interest to justice?, in: *Phronesis* 37, 1992, 265-282.
- Mittelstraß, J.: Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen (Buch VI 510b-511e und Buch VII 521c-539d), in: O. Höffe (s.o.), 229-249.
- Müri, W.: Das Wort Dialektik bei Platon, in: *Museum Helveticum* 1, 1944, 152-168.
- Ptassek, P., Sandkaulen, B., Wagner, J., Zenkert, G.: *Macht und Meinung: die rhetorische Konstruktion der politischen Welt. Mit einem Vorw. v. Rüdiger Bubner. Göttingen 1992.*
- Reale, G.: *Zu einer neuen Interpretation Platons: eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren“.* Übers. v. Ludger Hölscher. Eingeleitet von Hans Krämer. Hrsg. v. Josef Seifert. Paderborn 1993.
- Reeve, C.D.C.: *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, Princeton 1988.
- Robinson, R.: *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1953.
- Schenke, S.: *Logik des Rückstiegs. Vom Sinn der κατάβασις des Phi-*

- losophen in Platons Höhlengleichnis, in: Philosophisches Jahrbuch 104, 1997, 316-335.
- Schrastetter, R.: Die Erkenntnis des Guten. Platons Sonnen-, Linie-, Höhlengleichnis, in: R.Hofmann, J.Jantzen, H.Ottmann (Hgg.), ANOΔΟΣ. FS H.Kuhn, Weinheim 1989, 237-258.
- Schubert, A.: Platon: „Der Staat“: ein einführender Kommentar, Paderborn 1995.
- Stemmer, P.: Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge, Berlin/New York 1992.
- Szlezák, Th.A.: Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen, Berlin-New York 1985.
- ders.: Platon lesen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.
- ders.: Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a-521b und 539d-541b), in: O. Höffe (s.o.), 205-228.
- ders.: Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern, Sankt Augustin 2003.
- Utermöhlen, O.: Die Bedeutung der Ideenlehre für die platonische Politeia, Heidelberg 1967.
- White, N.: The Rulers' Choice, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 68, 1986, 22-46.
- Wieland, W.: Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 1, 1976, 19-33.
- ders.: Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982 (zweite Auflage 1999).
- Wipperfurth, J. (Hrsg.) : Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie, Darmstadt 1972.