

SS 2018

Bachelorarbeit

Linker, Felix

Matrikelnummer: 3758276

E-Mail-Adresse: linkerfelix@gmail.com

Studiengang: B.A. Philosophie

**Betreuender Hochschullehrer: Prof. Dr. Thomas
Kater**

**Titel: Erkenntnis und Normativität - Eine
Auseinandersetzung mit Platon**

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung und Problematisierung	1
2	Einführung in die verwendete Literatur	2
2.1	Phaidon	2
2.2	Politeia	3
3	Ontologie	3
3.1	Die ontologischen Klassen	6
3.2	Die ontologische Ordnung	10
3.3	Die Idee des Guten	16
3.3.1	Das Sonnengleichnis und die Idee des Guten	17
3.3.2	Das Liniengleichnis	19
3.3.3	Die Verortung der Idee des Guten im Liniengleichnis	22
4	Seele und Erkenntnis	23
4.1	Formale Bestimmung der Seele und Erkenntnis	23
4.2	Erkenntnis als Wiedererinnerung	24
4.3	Die ontologische Stellung der Seele	28
4.3.1	Die Seele als Idee	29
5	Anwendung	36
5.1	Die Problematik der Erkenntnistheorie	37
5.2	Die Problematik der Normativität	40
6	Erkenntnis und Normativität	44
6.1	Normativität	44
6.1.1	Gerechtigkeit in der Politeia	44
6.1.2	Die Idee des Guten als Prinzip der Ordnung	51
6.2	Erkenntnis und Normativität	52

1 Einleitung und Problematisierung

In dieser Arbeit soll die Relation der Normativität zur Erkenntnis bei Platon untersucht und dabei einen Fokus auf die Erkenntnis gelegt werden. Diese Untersuchung wird sich auf die anthropologische Dimension der Erkenntnis konzentrieren, also auf die Erkenntnis als Vermögen im Menschen bzw. als menschliches Tun - nicht auf die metaphysischen Grundlagen der Denkmöglichkeit von Erkenntnis. Es wird die These untersucht, dass Erkenntnis in der platonischen Philosophie nur als normativ gefärbt gedacht und somit der Mensch als mit einem *normativen Sinn* ausgestattet verstanden werden muss, metaphysische Grundlagen der Erkenntnis dürfen also nicht von den metaphysischen Grundlagen der Normativität getrennt gedacht werden.

In dieser Untersuchung werden drei Themenfelder bearbeitet: Erkenntnistheorie, Normativität und Ontologie. Die Kernthemen dieser Arbeit, Erkenntnistheorie und Normativität, stehen in einer eigentümlichen Relation zur Ontologie in der Philosophie Platons, weswegen eine Untersuchung jener Felder ohne eine vorangestellte Untersuchung der Ontologie unmöglich ist. Diese Relationen zur Ontologie sollen hier untersucht werden, um aus diesen auf die Relation der Erkenntnis zur Normativität zu schließen. Diese Themenfelder an Platon heranzutragen ist nicht trivial; so wird keiner dieser Begriffe von Platon selbst verwendet. Jedoch lassen sich diesen Themenfeldern verwandte Kernkonzepte seiner Philosophie zuordnen: die Seele, die Idee des Guten und die Ideenlehre¹ über die Begriffe. Diese Begriffe werden jeder für sich und in ihrer Relation zueinander untersucht, um über diese die oben genannte Themenfelder an Platon heranzutragen.

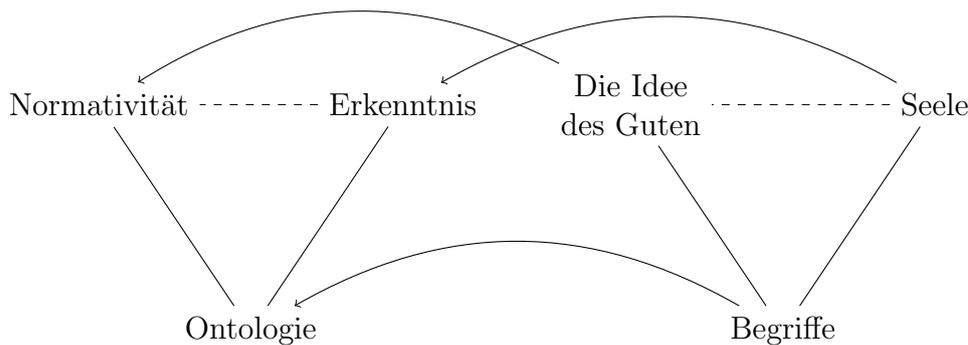


Abbildung 1: Illustration des Vorhabens

Die Seele ist eines der zentralen Konzepte im *Phaidon*. Dort wird sie ausgehend von der Problematik der Todeshoffnung als Grundlage u. a. einer Untersuchung über das Wesen der Erkenntnis verwendet. In der *Politeia* wird sie als Voraussetzung für

¹Der Begriff der Ideenlehre wird im Folgenden nicht weiter verwendet, sondern eine Nomenklatur entwickelt, die sich näher an der Übersetzung Friedrich Schleiermachers bewegt; als Begriff mit relativ hohem Bekanntheitsgrad ist er jedoch gut geeignet, einen Umriss der vorliegenden Untersuchung zu entwerfen.

eine ontologischen Untersuchung über das Seiende, die Begriffe, mitgedacht, die in der Idee des Guten gipfelt. Diese nimmt in der *Politeia* eine zentrale Rolle ein, wo sie die Figur ist, die es Platon erlaubt, auf das Wesen der Gerechtigkeit zu schließen und somit Sollens-Aussagen zu treffen. Dementsprechend wird diese Untersuchung auf die Werke *Phaidon* und *Politeia* zurückgreifen.

2 Einführung in die verwendete Literatur

Bevor die eigentliche Untersuchung beginnt, seien einige Anmerkungen zu den hier verwendeten Werken Platons vorangestellt. Diese werden den Abschnitten dieser Arbeit nicht eindeutig zuzuordnen sein; vielmehr werden verschiedene Abschnitte jedes Werks in unterschiedlichen Teilen der Arbeit aufgegriffen, um (wenigstens in Teilen) ein Gesamtbild der Philosophie Platons zu erstellen. Für ein sauberes Verständnis der verwendeten Textstellen ist es jedoch unabdingbar, den Kontext eines jeden Werks zu verstehen und zitierte Abschnitte im Lichte dieses Kontexts zu interpretieren. Die verwendeten Werke Platons - stets in Dialogform verfasst - widmen sich nämlich nicht im klassischen Sinne philosophischen Themenfeldern, wie sie heutzutage für gewöhnlich voneinander abgegrenzt werden. So lässt sich kein Werk Platons ausmachen, das sich primär mit Ontologie beschäftigt, keines, das sich primär mit Erkenntnistheorie beschäftigt. Vielmehr wird in den Dialogen eine Kernproblematik behandelt, die an den Dialogteilnehmer Sokrates herangetragen wird, in deren Vollzug Sokrates weitere Untersuchungen zu den eben genannten einschlägigen Bereichen der Philosophie anstellt. Daher wird nun in die eigentlichen Problematiken dieser Werke eingeführt, damit sie an geeigneter Stelle als bekannt vorausgesetzt werden können.

2.1 Phaidon

Im *Phaidon* wird ein Gespräch zwischen Sokrates, Kebes und Simmias vom gleichnamigen Erzähler Phaidon an Echekrates überliefert, das am Todestag Sokrates' in seiner Zelle stattfindet. Thema des Gespräches ist der Tod. Sokrates fordert zu Beginn ihres Gespräches Kebes auf, einem gemeinsamen Bekannten, Euenos, zu sagen, dieser solle ihm in den Tod folgen. Diese kontroverse Aussage dient als Aufhänger des Gespräches darüber, was der Tod sei und warum ein Philosoph keine Angst vor dem Tod haben dürfe bzw. sogar den Tod wünschen solle.

Über diese Frage entwickelt sich ein Gespräch, in dessen Kern es um die Seele geht. Die Seele wird als dasjenige eingeführt, was Hoffnung auf den Tod erlaubt. Zur Erläuterung dieser Kernthese werden Aussagen über die Erkenntnistheorie und die Ontologie Platons getroffen.

Wichtig ist dabei festzuhalten: Die Kernproblematik des *Phaidon* ist die Frage, warum es für einen Philosophen besser sei, zu sterben, und warum er keine Angst vor dem Tod haben dürfe. Dies führt zu dem Kerngegenstand des *Phaidon*, der Seele.

2.2 *Politeia*

Die *Politeia* beschäftigt sich mit der Problematik, warum es in jedem Sinne besser sei, gerecht zu handeln als ungerecht, wobei gerechtes Handeln gesetzestreu handeln meint. Um diese Frage zu beantworten, stellt Sokrates mit seinen Haupt-Gesprächspartnern Glaukon und Adaimantos zwei Teilfragen auf, durch deren Beantwortung er sich verspricht, die Eingangsfrage zufriedenstellend beantworten zu können. Zunächst soll geklärt werden, was das Wesen der Gerechtigkeit sei. Da Sokrates diese Untersuchung an sich als zu kompliziert erachtet, stellt er eine neue Teilfrage: Was ist die Gerechtigkeit in der Polis? Der Gedanke hinter dieser neuen Teilfrage ist, dass Sokrates meint, eine Eigenschaft (die Gerechtigkeit) sei am Großen (der Polis) leichter zu erkennen als am Kleinen (der Seele), die Gerechtigkeit der Polis sei aber wesensgleich zu der Gerechtigkeit der Seele bzw. des Menschen.

Um diese Frage zu beantworten, entwirft Platon in der *Politeia* ein detailliertes Modell einer guten, da gerechten, Polis. In diesem Modell sind Aussagen über die Gesetzgebung, das Wirtschaftsmodell, die sozialen Strukturen und allgemein gesellschaftliche Aufgaben zu finden. Insbesondere lassen sich dort Aussagen zum aristokratischen Herrschaftsmodell der Polis finden. Sie wird von wenigen, ausgewählten Personen beherrscht, den Philosophen.

In den Büchern V-VII widmet sich Platon der Notwendigkeit einer Herrschaft durch Philosophen und im Zuge dessen auch dem Wesen der Philosophen. Er begründet sein Herrschaftsmodell über erkenntnistheoretische und ontologische Aussagen, die für diese Arbeit von besonderem Interesse sind und daher Gegenstand weiterer Betrachtung werden.

3 *Ontologie*

Die Ontologie ist für die Philosophie Platons in dem Sinne grundlegend, dass sich bei argumentativen Herleitungen in seinen Werken immer wieder die gleichen zwei Prämissen antreffen lassen:

- A. Die Begriffe an sich existieren (z. B. das Gute, Gerechte und Schöne) und sind jeder für sich Eines.
- B. Die Begriffe erscheinen als Vieles, indem die materiellen Dinge Anteil an ihnen nehmen und so z. B. vieles Schöne existiert.

Diese werden im weiteren Verlauf ontologische Fundamentalprämissen genannt. Beispielhaft dazu:

1. „Sagen wir, daß das Gerechte selbst etwas sei oder nichts? - Wir behaupten es freilich beim Zeus. - Und nicht auch das Schöne und Gute? - Wie sollte es nicht?“ [Phaidon, 65d]
2. „Wir nennen doch etwas gleich - ich meine nicht ein Holz dem andern oder ein Stein dem andern noch irgend etwas dergleichen, sondern außer diesem allen etwas anderes, das Gleiche selbst; sagen wir, daß das etwas ist oder nichts? - Etwas, beim Zeus, sprach Simmias, ganz stark.“ [Phaidon, 74a]
3. „Jenes Wesen selbst, welchem wir das eigentliche Sein zuschreiben in unsern Fragen und Antworten, verhält sich dies wohl immer auf gleiche Weise, oder bald so, bald anders? Das Gleiche selbst, das Schöne selbst, und so jegliches, was ist, selbst nimmt das wohl jemals auch nur irgendeine Veränderung an? [...] - Auf gleiche Weise, sprach Kebes, und einerlei verhält es sich notwendig, o Sokrates. - Wie aber die vielen Dinge, wie Menschen, Pferde, Kleider oder sonst irgend etwas dergleichen, schöne oder gleiche oder sonst einem von jenem gleichnamige, verhalten sich auch diese immer gleich oder ganz jenem entgegengesetzt, weder mit sich selbst jedes noch untereinander jemals, um es kurz zu sagen, auch nur im mindesten gleich? - Dieses wiederum so, sprach Kebes; niemals verhält es sich einerlei.“ [Phaidon, 78d]
4. „Daß, da Schönes dem Häßlichen entgegengesetzt ist, dieses zwei sind. - Natürlich. - Also wenn zwei, ist auch jedes von ihnen eins. - Auch dieses. - Und mit dem Gerechten und Ungerechten und Guten und Bösen und allen andern Begriffen ebenso, daß jeder für sich eins ist; aber da jeder vermöge seiner Gemeinschaft mit den Handlungen und körperlichen Dingen und den übrigen Begriffen überall zum Vorschein kommt, daß auch jeder als vieles erscheint. - Du hast recht, sagte er.“ [Politeia, 476a]
5. „Nachdem ich euch, sagte ich, werde zur Anerkenntnis und in Erinnerung gebracht haben das im vorigen Gesagte und auch sonst schon oft Erklärte. - Welches denn? fragte er. - Vieles Schöne, sprach ich, und vieles Gute und alles dieses sonst nehmen wir doch an und bestimmen es uns durch Erklärung. - Das nehmen wir an. - Dann aber auch wieder das Schöne selbst und das Gute selbst und auch alles, was wir vorher als vieles setzten, setzen wir als *eine* Idee eines jeden und nennen jedes ‚was ist‘. - So ist es.“ [Politeia, 507b]

Keines der Zitate ist austauschbar durch ein anderes; sie betonen unterschiedliche Gedanken und führen zusätzliche ein. In Hinblick auf die Prämissen A und B sind sie alle jedoch exemplarisch.

Es lassen sich an diese Prämissen zwei Fragen adressieren:

1. Wie kann die ontologische Trennung der Begriffe und des Vielen gedacht werden?
2. Wie kann der ontologische Zusammenhang durch *Anteilnahme* des Vielen an den Begriffen gedacht werden?

Im Rahmen der *Politeia* führt Platon in Vorbereitung zu und in Buch 6 selbst aus, aus welchen Begrifflichkeiten und Konzeptionen sich sein ontologisches System aufbaut. Dies tut er vor dem Hintergrund, dass er zeigen möchte, welche Einsichten der bzw. die Herrscher der Polis erlangen muss bzw. müssen, damit notwendig und hinreichend bestimmt ist, dass diese Herrscher die idealen sind. Platon führt diese Herrscher durch die Überlegung ein, welche Änderung an einer bestehenden Polis dafür Sorge tragen könnte, dass diese zur idealen werde. Er benennt diese Änderung als die Einführung der Herrschaft durch Philosophen.

In der Argumentation dafür geht Platon zweigeteilt vor. Im ersten Teil, gegen Ende von Buch 5, ab 473a, bis zum Ende von Buch 5, 480a, eröffnet Platon zunächst die Problematik, definiert, was er unter Philosophen versteht, und betrachtet Folgen dieser Definition für die Philosophen. Im zweiten Teil, zu Beginn von Buch 6, beginnend ab 484a, trägt er dann das Argument dafür vor, warum die Philosophen die idealen Herrscher seien, und untersucht nachfolgend, welche Einsichten notwendig sind, um ein idealer Herrscher bzw. Philosoph zu werden. Diese Teile argumentieren stark über die Ontologie Platons und daher können ihnen analog Gegenstandsbereiche innerhalb einer ontologischen Untersuchung zugeordnet werden. Im ersten Teil beginnt Platon mit einer allgemeinen Einführung in seine ontologischen Klassen. Der zweite Teil baut auf diesen grundlegenden Bestimmungen der Ontologie Platons auf und widmet sich der Idee des Guten als dem, worin ein idealer Herrscher Einsicht erlangen muss. Er schließt mit zwei Gleichnissen, dem Sonnen- und Liniengleichnis ab, die jeweils Relation der ontologischen Klassen zueinander genauer erläutern und die Idee des Guten einführen.

Für das Vorhaben dieser Arbeit sind diese Stellen aus zweierlei Perspektiven von Interesse. Erstens widmet sich Platon an dieser Stelle in besonderer Weise den Konsequenzen der ontologischen Fundamentalprämissen für sein ontologisches System selbst und erlaubt somit Einsicht darin, was genau er an anderen Stellen seines Werks voraussetzt, wenn er mit diesen Prämissen arbeitet. Zweitens führen das Sonnen- und Liniengleichnis die Idee des Guten ein, die das platonische Konzept sein wird, das das Themengebiet der Normativität in diese Arbeit einführen wird.

Im Folgenden werden drei Kapitel die zwei obig aufgestellten Fragen behandeln, die sich an die ontologischen Fundamentalprämissen adressieren lassen. Kapitel 3.1 widmet sich zunächst der Ausdifferenzierung der ontologischen Klassen. Dort wird

der erste Teil der Untersuchung der idealen Herrscher der Polis untersucht. Anschließend soll die zweite Frage behandelt werden, wie ein Zusammenhang der ontologischen Klassen gedacht werden kann. Dazu wird in Kapitel 3.2 auf eine Stelle im *Phaidon* zurückgegriffen. Abschließend wird das aus diesen Kapiteln erhaltene Wissen auf den zweiten Teil, der Untersuchung der idealen Herrscher der Polis, angewendet und in Kapitel 3.3 die Idee des Guten behandelt.

3.1 Die ontologischen Klassen

Zunächst schafft Platon auf Basis zweier Postulate in den Passagen von 473a bis 504a die Grundlagen eines argumentativen Systems für die Darlegung, warum Philosophen die idealen Herrscher der Polis seien:

1. Die idealen Herrscher der Polis sind Philosophen. [Politeia, 473c]
2. Man ist ein Philosoph, wenn man begierig nach der Wahrheit ist. [Politeia, 475e]

Diese Postulate dürfen nicht als Prämissen verstanden werden. Aussage 1 ist das programmatische Vorhaben der hier betrachteten Passagen - sie gilt es zu zeigen. Aussage 2 ist lediglich eine Definition. An diese Postulate schließt Platon die ontologischen Fundamentalprämissen an und er setzt damit die Existenz der Begriffe (A) und des Vielen (B) voraus¹. Aus diesen vier Aussagen schließt Platon ein System, das aus neun Begriffen aufgebaut ist: Begriffe, das Viele, Sein, Nichtsein, Einsicht, Erkenntnis, Unkenntnis, Vorstellung und Meinung. Dabei stellt Platon hier eine Ontologie auf, die das Sein und alles, was in irgendeiner Form ist, insofern, dass es ist, betrachtet. Die Herleitung und Begründung dieses Begriffssystems ist nicht trivial; insbesondere muss geklärt werden, mit welchen Begriffen und Voraussetzungen Platon die Darlegung seines ontologischen Systems beginnt und welche Begriffe er wie daraus ableitet. In einer Untersuchung dieser Herleitung bzw. Begründung ist man im eigenen Vokabular stark limitiert, denn Platon bindet bereits die meisten „gängigen“ Begriffe in seine Philosophie ein, sodass neutrale, unbesetzte Begrifflichkeiten fehlen. Es seien an dieser Stelle daher zwei neutrale Begriffe eingeführt, mit denen die von Platon verwendeten Begriffe allgemeiner umfasst werden können. Wie bereits geschrieben ist der Begriff des Seins für die Ontologie Platons von zentraler Rolle. Die neun Begriffe, die an dieser Stelle zunächst aufgezählt wurden, lassen sich dabei in Teilen unter Oberbegriffe zusammenfassen. Im Verlaufe dieser Arbeit wird der Begriff der *Entität* für all das, was in irgendeiner Form ist, verwendet; z. B. sind Begriffe und dasjenige, was unter das Viele fällt, Entitäten. Als

¹ Diese Stelle diente in der Einleitung von Kapitel 3 in Zitat 4 bereits als Beispiel.

Verständniserlangung werden all die Vermögen bezeichnet, die Verständnis von Entitäten produzieren; Vermögen, in denen es um das *verstehen* oder *begreifen* von einer Entität geht.

Wie anfänglich erwähnt, geht es Platon darum, darzulegen, warum die Philosophen die idealen Herrscher der Polis seien. Es liegt in der Natur einer solchen Untersuchung, dass sie ihre Konklusion aus gerade den Prämissen schließt, die sie sich selbst zugrunde legt. Ausgehend von den Prämissen A und B über die Begriffe und das Viele besteht jedoch eine Lücke zum Begriff der Wahrheit, wie er in der Definition des Philosophen zu finden ist; es ist auf den ersten Blick nicht klar, wie diese beiden Prämissen fruchtbar gemacht werden können, um aus der Definition der Philosophen etwas zu schlussfolgern, das für die Problematik dieser Passagen verwendet werden könnte. Was kann in Hinblick darauf, dass es Begriffe als eigenständig existierend (A) und das Viele als an den Begriffen teilnehmend (B) gibt, aus der Aussage „Ein Philosoph ist begierig nach der Wahrheit“ geschlussfolgert werden? Um diese Lücke zu schließen, wird sich je ein Paragraph den Passagen widmen, die jeweils die Prämissen A und B und die Aussagen 1 und 2 einführen.

Entitäten und Betrachtung Nach der Einführung der ontologischen Klassen der Begriffe und des Vielen unterteilt Platon die Menschen in zwei Kategorien: „Hier nach nun, sprach ich, trenne ich: abgesondert diejenigen, welche du eben als schaulustig [...] anführtest, und abgesondert wiederum diejenigen, [...] die allein einer mit Recht Philosophen nennen kann.“ [Politeia, 476a] Diese Trennung in Schaulustige und Philosophen wird von Platon beispielhaft am Schönen erläutert. Die Schaulustigen seien diejenigen, die das Viele betrachten, „die Natur des Schönen selbst aber ist ihre Seele unfähig zu sehen“ [Politeia, 476b], die Philosophen hingegen diejenigen, „die [sich] dem Schönen selbst zu nahen vermögen“ [Politeia, 476b]. Diese Trennung ist logisch vollständig und zwar deswegen, weil die Philosophen auch verstanden werden können als diejenigen, denen eine Betrachtung von Begriffen möglich ist, während die Schaulustigen diejenigen sind, denen eine Betrachtung von Begriffen *nicht* möglich ist. Streng genommen, ist diese Trennung nur innerhalb der Klasse derer, die schaulustig in Bezug auf das Viele sind, meined, dass sie einen Sinn für die Schönheit im Vielen haben, logisch vollständig, denn unter dieser Voraussetzung führt Platon beide Gruppen in 476a ein. Es ist jedoch unproblematisch, diese Verengung zu kippen und die Trennung wie oben zu erweitern: Es gibt diejenigen, denen die Betrachtung der Begriffe an sich möglich ist, und diejenigen, denen diese Betrachtung nicht möglich ist. Dies ist daher unproblematisch, weil diejenigen, die sich weder den Begriffen zu nahen vermögen, noch ein Interesse an den Dingen des Vielen haben, für die Untersuchung Platons irrelevant sind. Für sie bleibt keinerlei Interesse, das sie verfolgen könnten und es darf bezweifelt werden, ob solch ein

Mensch überhaupt existiert.

Platon scheint es offensichtlich, dass dieser Prozess der Betrachtung des Schönen der Prozess der Erkenntnis ist. So spricht er - ohne den Begriff selbst einzuführen - von „Erkenntnis“ [Politeia, 476c], wenn er von der Betrachtung des Schönen spricht, und schließt: „Dessen Gedanken [des Philosophen] also, weil er *erkennt* [Hervorh. durch Verf.], würden wir wohl mit Recht sagen, seine Einsicht, des andern [des Schaulustigen] aber Meinung [...]“ [Politeia, 476d]. Explizit begrifflich eingeführt sind an dieser Stelle also die Entitätsklassen der Begriffe und des Vielen, die je eine Entsprechung in einer Betrachtung finden: der Einsicht in die Begriffe und der Meinung über das Viele¹.

Weisheit, Wahrheit und Einsicht Die von mir eingeführte Aussage 2 zur Definition der Philosophen ist tatsächlich nur eine Explikation einer weiteren Definition. Wie im letzten Paragraphen *Entitäten und Betrachtung* erwähnt, gibt es hier neben dieser noch weitere Aussagen über Philosophen von Platon. Da es seine Intention ist, eine Aussage über Philosophen herzuleiten, und alle ontologischen Aussagen Platons unter diesem Lichte hergeleitet werden, wird dieser Abschnitt näher darauf eingehen, welche Aussagen über Philosophen sich zu Beginn der hier betrachteten Passagen finden lassen, wie diese zu verstehen sind und welche Implikationen für weitere Herleitungen sich aus diesen Aussagen ergeben.

Die drei zentralen Bestimmungen von Philosophen sind:

1. „[D]er Philosoph [...] trachte nach Weisheit, nicht nach einiger zwar, nach anderer aber nicht, sondern nach aller.“ [Politeia, 475b]

Diese Definition wird unter der Frage, was unter einem Weisheitsliebenden zu verstehen sei, überführt in:

2. Unter Weisheitsliebenden versteht man die, „[d]ie [...] schaulustig sind nach der Wahrheit.“ [Politeia, 475e]

Welche wiederum (vgl. Paragraph *Entitäten und Betrachtung*) erläutert wird als:

3. Philosophen sind diejenigen, die „dem Schönen selbst zu nahen vermögen“ [Politeia, 476b] bzw. sich den Begriffen selbst zu nahen vermögen.

Der argumentative Übergang von 2 zu 3 ist dabei von besonderer Relevanz; es ist zu lesen: „Auch das [der Philosoph ist schaulustig nach der Wahrheit] [...] ist sehr richtig; aber wie erklärst du es?“ [Politeia, 475e], worauf die in *Entitäten und Betrachtung* behandelten Passagen folgen. Dieser Übergang zeigt, dass die Betrachtung

¹„Meinung über das Viele“ bezeichnet dabei nicht eine Meinung über den Begriff des Vielen selbst, sondern meint Meinungen über dasjenige, was unter diesen Begriff fällt.

der Begriffe durch den Philosophen, d. i. Erlangen von Einsicht, verstanden werden kann als die Betrachtung der Wahrheit, was wiederum verstanden werden kann als Weisheit. Diese viergliedrige Gleichung ist der Schlüssel dazu, eine Brücke zwischen der Definition der Philosophen in 2 und den Prämissen A und B zu bauen. Sie zeigt, dass es zentrales Wesensmerkmal des Philosophen ist, Einsicht in vollkommen Seiendes durch sein Vermögen der Erkenntnis zu erlangen.

Sein und Erkenntnis Der informellen Einführung des Begriffs der Erkenntnis folgt eine formale Einführung als ein Vermögen: „Sagst du nun, Erkenntnis sei ein Vermögen, oder unter welche Gattung stellst du sie? - Unter diese [...].“ [Politeia, 477e] Als ein Vermögen besitzt sie einen von allen anderen Vermögen verschiedenen Gegenstandsbereich, auf den sie gerichtet ist (vgl. [Politeia, 477d]). Parallel dazu führt er ein weiteres Vermögen ein, das der Unkenntnis, und benennt den Gegenstandsbereich dieser beiden Vermögen: „Dies also wissen wir zur Genüge, und wenn wir es von noch soviel Seiten betrachten, daß das vollkommen Seiende auch vollkommen erkennbar ist, das auf keine Weise Seiende aber auch ganz und gar unerkennbar.“ [Politeia, 477a] Aus dieser Unterscheidung leitet er dann ein drittes Vermögen ab, das den bis hierhin in Bezug auf Verständniserlangung unabgedeckten Gegenstandsbereich des Seienden abdeckt - die Vorstellung. Dieser Gegenstandsbereich der Vorstellung ist benannt als dasjenige, „was an beiden teilhat, an Sein und an Nichtsein, und deshalb keines von beiden unvermischt mit Recht genannt werden darf“ [Politeia, 478e].

Über die Gegenstandsbereiche dieser drei Vermögen wird dann der Bogen zu den Begriff und dem Vielen geschlagen. Dieser Übergang wurde in *Entitäten und Betrachtung* bereits angedeutet. Dort wurde unterschieden zwischen denjenigen, denen Einsicht in Begriffe durch Erkenntnis möglich und denjenigen, denen dies nicht möglich sei und deren Verständnis allein auf die Dinge des Vielen gerichtet sei. Aus der formalen Bestimmung der Erkenntnis als auf das vollkommen Seiende gerichtet, geht somit hervor, dass die Begriffe das vollkommen Seiende sind. Und so ist es nur konsequent, dass die Vorstellung auf die Dinge des Vielen gerichtet ist. Explizit wird dies in folgendem Zitat erkennbar: „Also haben wir gefunden, wie es scheint, daß, was die Vielen Vieles annehmen vom Schönen und dem übrigen der Art, sich irgendwo zwischen dem Nichtseienden und dem wahrhaft Seienden herumdreht. - Das haben wir gefunden. - Und im voraus waren wir einig geworden, wenn sich etwas dergleichen zeige, müsse davon gesagt werden, daß es vorstellbar sei und nicht erkennbar, indem das dazwischen Herumschweifende auch mit dem dazwischen liegenden Vermögen aufgefaßt wird.“ [Politeia, 479d]

Da die Vorstellung als Betrachtung auf das Viele gerichtet ist, sieht Platon dieses Vermögen analog zu dem Vermögen der Erkenntnis eingeordnet: Wie das Viele in

einer untergeordneten Beziehung zu den Begriffen steht, steht auch die Vorstellung in einer untergeordneten Beziehung zur Einsicht, sowohl von ihrer Wertigkeit als auch ihrer ontologischen Ordnung her. Auch wenn Platon davon spricht, dass nur das Seiende „vollkommen erkennbar“ sei, was nahelegt, dass es auch etwas abseits des Seienden geben muss, das erkennbar, aber nicht vollkommen erkennbar ist, ist die Einsicht eine dem Seienden und damit den Begriffen vorbehaltene Betrachtung. Die strikte Trennung der Betrachtungsweisen der Begriffe und des Vielen zeigt, dass die Begriffe und das Viele zwei ontologisch verwandte, jedoch unvereinbare Konzepte darstellen. Einsicht ist keine besonders „ausgezeichnete“ Meinung, die als solche Produkt eines selben Vermögens sein könnte. Sie ist eine fundamental andere Art der Betrachtung von Entitäten.

Zusammengefasst: An oberster Stelle der Ontologie Platons stehen die Begriffe des Seins und Nichtseins. Anders als die Wortwahl insinuiert, handelt es sich bei diesen nicht um ein Negations-, sondern ein Gegensatzpaar; sie spannen die ontologische Dimension des Seins auf. Gerade daher ist es wichtig, zu verstehen, dass diese Begriffe nur eingeschränkt als sich gegenseitig ausschließende logische Prädikate verwendet werden können. Platon ordnet seine ontologischen Klasse, die Begriffe und das Viele, auf dieser Skala wie folgt ein: Die Begriffe sind dasjenige, was vollkommen existiert, d. h. vollkommen ist, also Anteil am Sein hat, und keinen Anteil am Nichtsein hat. Das Viele umfasst all das, was existiert, aber nicht vollkommen, d. h. nur in gewisser Weise ist, also Anteil am Sein hat, aber auch Anteil am Nichtsein hat¹. Diesen ontologischen Klassen ist ein auf sie gerichtetes Vermögen der Verständniserlangung über ihre Repräsentanten zugeordnet, die auf der gleichen ontologischen Dimension des Seins angeordnet sind. Den Begriffen ist das Vermögen der Erkenntnis, dem Vielen die Vorstellung und dem, was nicht ist, die Unkenntnis zugeordnet. Die Vermögen der Erkenntnis und Vorstellung produzieren die Betrachtungen der Einsicht in Begriffe und Verständnis von dem Vielen. Die Einordnung der Betrachtungen auf der ontologischen Dimension des Seins darf nicht so verstanden werden, dass die Einsicht vollkommen *sei* und die Meinung nicht vollkommen *sei*, somit nur Anteil am Sein, aber auch am Nichtsein, habe. Vielmehr sind sie jeweils auf das im entsprechenden Grade Seiende gerichtet und sind in der Entsprechung im unterschiedlichen Grade gewiss.

3.2 Die ontologische Ordnung

Im Kapitel 3.1 wurde untersucht, inwieweit sich die Ontologie Platons, durch ihre Trennung in unterschiedliche Klassen, *getrennt* denken lässt. Nun ist es daran, zu

¹Platon lässt in in der *Politeia* offen, ob diese Skala verschiedene Abstufungen des nicht vollkommen Seienden zulässt, das hieße, dass es Entitäten gibt, die mehr Anteil am Sein haben als andere und gleichzeitig nicht vollkommen seiend sind.

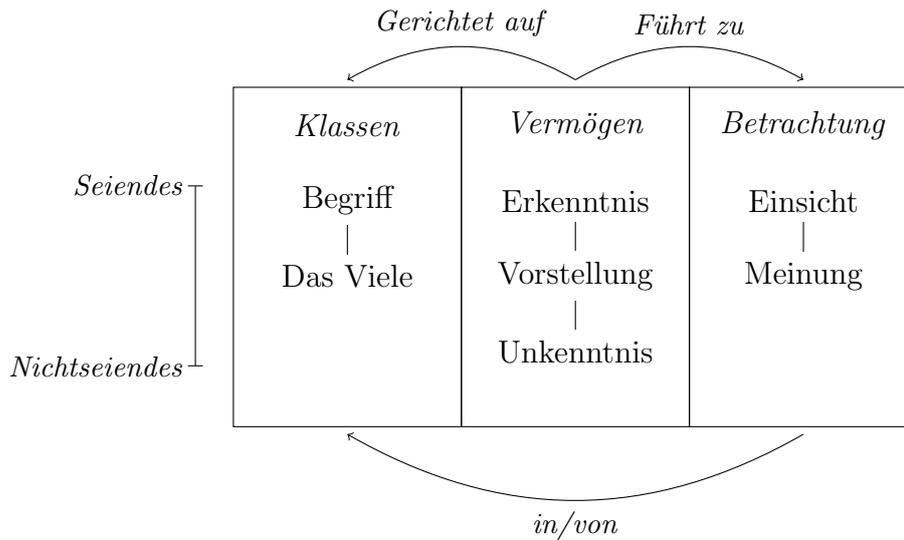


Abbildung 2: Das ontologische Begriffssystem Platons

untersuchen, wie sich diese Klassen in Verbindung denken lassen. *Dass* es eine solche Verbindung geben muss, wurde bereits in Beginn von Kapitel 3 festgehalten, so spricht Platon z. B. in [Politeia, 476a] davon, dass eine „Gemeinschaft“ der Begriffe mit den „Handlungen und körperlichen Dingen“ bestünde.

Platon trennt das Viele und die Begriffe strikt und sieht das Viele den Begriffen untergeordnet; und zwar dies dahingehend, dass zum einen das, was in die Klasse des Vielen fällt, in geringerem Grade Anteil am Sein hat, und zum anderen in anteilnehmender Beziehung zu den Begriffen steht. Diese Beziehung ist jedoch nicht dem Vielen vorbehalten, auch die Begriffe untereinander können Anteil aneinander nehmen.

In der Argumentation für die Unsterblichkeit der Seele im *Phaidon* stellt Platon - begründet auf der fundamental ontologischen Prämisse A über die Existenz der Begriffe (vgl. [Phaidon, 100b]) - eine Untersuchung über *Ursachen* voran. Das, was dabei als Ursache bezeichnet wird, kann beschrieben werden als eine im gewissen Sinne *befriedigende* Antwort auf die Frage nach dem Grund für ein gewisses So-Sein eines Dings. In dieser Untersuchung setzt Platon die Kriterien dafür, wann eine solche Antwort *befriedigend* ist als, dass sich durch eine Antwort auf eben jene Frage das spezifische So-Sein eindeutig ableiten lassen muss, d. h., dass eben jene Antwort den zu erklären gesuchten Zustand notwendig und hinreichend charakterisiert. Eine solche Eindeutigkeit sieht Platon nur dadurch gegeben, dass ein gewisses Ding *X* eine Eigenschaft *P* aufweist genau dann, wenn *X* an dem Begriff der *P*-heit teilhat:

Mir scheint nämlich, wenn irgend etwas anderes schön ist außer jenem Schönen selbst, daß es wegen gar nichts anderem schön sei, als weil es teilhabe an jenem Schönen, und ebenso sage ich von allem. [...] Und so verstehe ich denn gar nicht mehr und begreife nicht jene anderen

gelehrten Gründe; sondern wenn mir jemand sagt, weswegen irgend etwas schön ist, entweder weil es eine blühende Farbe hat oder Gestalt oder sonst etwas dieser Art, so lasse ich das andere - denn durch alles übrige werde ich nur verwirrt gemacht - und halte mich ganz einfach und kunstlos und vielleicht einfältig bei mir selbst daran, daß nichts anderes es schön macht als eben jenes Schöne, nenne es nun Anwesenheit oder Gemeinschaft, wie nur und woher sie auch komme, denn darüber möchte ich nichts weiter behaupten, sondern nur, daß vermöge des Schönen alle schönen Dinge schön werden. [Phaidon, 100c-d]

Anzumerken ist dabei insbesondere, dass Platon die *Leerheit* dieser Aussage auffällt, wenn er Sokrates von „einfältig“ sprechen lässt. Und in der Tat mutet diese Aussage als triviale Tautologie an. Jedoch lassen sich durch sie wichtige ontologische Aussagen an Platon adressieren:

1. Offensichtlich handelt es sich bei Weltaussagen um objektivierbare Aussagen. Platon spricht nicht davon, dass Begriffe den Dingen allein beigemessen würden o. Ä. Vielmehr *nimmt* ein Ding Anteil an einem Begriff. Insofern besteht also auch eine ontologische Relation zwischen X und P selbst, also dem Ding, dem eine Eigenschaft zukommt, und dem Begriff der Eigenschaft selbst.
2. Das Konzept der Anteilnahme ist auf Begriffe selbst anwendbar und lässt somit nicht-triviale tautologische Aussagen zu, die letzten Endes Verständnis erweitern sind. Hierin liegt auch der Schlüssel in der Beantwortung der eigentlichen Problematik, die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. Platon untersucht in der Konsequenz nicht allein den Begriff der Ursache, sondern auch die Folgen von Begriffszuschreibungen. Schreiben wir X die Eigenschaft P zu, dann muss es notwendig auch all die Eigenschaften besitzen, die aus seinem P -Sein folgen, weil sie aus der Anteilnahme am Begriff der P -heit folgen.

Insbesondere in Hinblick auf Punkt 2 lohnt sich eine Betrachtung der Auflösung der hier betrachteten Hintergrundproblematik nämlich der Unsterblichkeit der Seele. Dazu führt Platon zwei Hilfsaussagen ein:

3. Ein Begriff kann nicht an seinem Gegenteil teilhaben.
4. Ein Begriff kann nicht an dem Gegenteil eines ihn konstituierenden Begriffs teilhaben, wobei konstituierend meint, dass er begrifflich in dem konstituierten Begriff enthalten ist, somit einen notwendigen Bestandteil dessen darstellt¹. So

¹ In den Stellen im *Phaidon*, auf die hier Bezug genommen wird, ist im strengen Sinne nicht von Begriffen, sondern nur von Dingen des Vielen die Rede. So spricht Platon z. B. davon, das Feuer müsse immer Wärme mit sich führen oder es würde verschwinden (vgl. [Phaidon, 103d]). Es

ist z. B. das Gute ein konstituierende Begriff der Gerechtigkeit, weil Gerechtigkeit immer als etwas Gutes gedacht und erklärt werden muss¹.

Punkt 3 lässt sich trivial über einen Beweis per Widerspruch herleiten. Angenommen, P nähme Anteil an der nicht- P -heit und in einer gewissen Hinsicht träfe P auf X zu, dann nähme X Anteil an der P -heit und in der selben Hinsicht Anteil an der nicht- P -heit, weswegen X in der selben Hinsicht nicht die Eigenschaft P zukäme. Auch Platon sieht dies und greift diese Auflösung der Möglichkeit, Eigenschaften zuzuschreiben, auf, indem er davon spricht, wäre dies möglich, so *gingen die Begriffe unter* (vgl. [Phaidon, 102e]).

Auf eine ähnliche Weise lässt sich Punkt 4 herleiten. Hier ist jedoch die Figur des konstituierenden Begriffs interessant. Platon schweigt sich an dieser Stelle darüber aus, ob Begriffe an nicht-konstituierenden Begriffen Anteil nehmen können; diese Möglichkeit scheint prima facie plausibel denkbar: Dies würde bedeuten, dass wir so von Begriffen denken können, dass sie in gewisser Hinsicht Anteil an anderen Begriffen nehmen, dieser sie aber nicht konstituiert. Platon selbst spricht in diesem Kontext davon, dass „auch alles das, was einander eigentlich nicht entgegengesetzt ist, doch aber das Entgegengesetzte *immer in sich hat* [Hervorh. durch Verf.], auch dieses scheint jene Idee [deren Entgegengesetztes sie immer in sich hat] nicht annehmen zu wollen“ [Phaidon, 104b]. An dieser Stelle soll jedoch dafür argumentiert werden, dass jede Anteilnahme eines Begriffes an einem anderen eine konstituierende Relation begründen muss. Wichtig ist dabei, festzuhalten, dass Platon sehr wohl sieht, dass Dinge, die keine Begriffe sind, Anteil an einer P -heit und ihrem Gegenteil nehmen können: „Denn es ist nicht des Simmias Natur, schon dadurch, daß er Simmias ist, zu überragen deshalb, weil Sokrates Sokrates ist, sondern nur, weil Sokrates Kleinheit hat in bezug auf die Größe jenes. [...] Auch nicht vom Phaidon überragt zu werden deshalb, weil Phaidon Phaidon ist, sondern weil er Größe hat im Vergleich mit des Simmias Kleinheit.“ [Phaidon, 102c]

Wieso nun wird hier die Position vertreten, dass jede Teilhabe-Relation unter den Begriffen selbst eine Notwendigkeit dieser Teilhabe begründet? Zunächst muss daran erinnert werden, dass Platon den Begriffen selbst absolutes Sein zuspricht (vgl. Kapitel 3.1). Es würde diesem Gedanken zuwiderlaufen - wenn auch nicht notwendig widersprechen -, könnten Begriffe *in gewisser Weise* Anteil aneinander nehmen. Viel

ist jedoch unproblematisch, diese Aussagen auf die Begriffe der jeweiligen Dinge zu erweitern; die Alternative wäre vollkommen abwegig: Es wäre dann z. B. notwendiger Bestandteil jedes Feuers, dass es Wärme mit sich führe, aber nicht Bestandteil seines Begriffes. Es müsste also zufällige Welteigenschaft sein, dass alle Feuer Wärme mit sich führen. Die Abwegigkeit dieser Alternative liegt auf der Hand.

¹ Ansätze, die versuchen, die Gerechtigkeit als ein Übel zu „entlarven“, laufen immer darauf hinaus, dass sie *Konzeptionen* der Gerechtigkeit kritisieren - begrifflich kann die Gerechtigkeit nur als ein Gut gedacht werden; dieser Frage wird sich im Rahmen dieser Arbeit noch ausführlich in Kapitel 6.1.1 gewidmet.

wichtiger ist jedoch, zu betrachten, wie Begriffe erlauben, Entitäten Eigenschaften zuzuschreiben, denn es ist fraglich, welche Folgen eine solche Teilhabe eines Begriffs an einem anderen „in gewisser Hinsicht“ haben könnte. Dies soll nun genauer erläutert werden. Gegeben seien eine beliebige Entität X^1 und eine Eigenschaft P , an der X „in gewisser Hinsicht“ Anteil nimmt, sowie eine Eigenschaft P' , an der P „in gewisser Hinsicht“ Anteil nimmt. Welche Aussagen lassen sich über X in Bezug auf P' treffen? Gibt es eine Hinsicht, in der X die Eigenschaft P' zukommt? Es ist jedoch qua der Einheit von P nicht möglich, dass diese Anteilnahme eine partielle ist. Platon räumt zwar die Möglichkeit ein, dass diese Anteilnahme eine graduelle ist, sofern es sich bei X um ein Ding des Vielen handelt (vgl. dazu die Anteilnahme am Sein des Vielen in Kapitel 3.1). Es scheint jedoch abwegig, dass in der Figur der graduellen Anteilnahme der Schlüssel zur Beimessung von P' liegt. Aussagen wie: „Wenn X im hohen Maße Anteil an P nimmt, dann nimmt es auch Anteil an P' , sonst aber nicht“ oder „Wenn X mindestens 50% Anteil an P nimmt, dann nimmt es auch Anteil an P' , sonst aber nicht“, sind willkürlich oder haben durch ihre Unbestimmtheit keinen Platz in einer Ontologie. Und da eine partielle Anteilnahme von X an P nicht möglich ist, bleibt nur die Möglichkeit, dass X immer oder nie Anteil an P' nimmt. Insofern ist eine Anteilnahme „in gewisser Hinsicht“ von P an P' also eine leere Rede gegenüber der „vollen“ Anteilnahme von P an P' , da sie entweder zusammenfallen oder vollkommen konsequenzlos bleiben.

Dies ist deswegen interessant, weil es erlaubt, jede Form der Teilhabe eines Begriffes an einem anderen als eine notwendige Teilhabe zu verstehen, aus der sich wiederum Eigenschaften für den teilhabenden Begriff selbst ableiten lassen. Platon selbst wendet diese Technik am Ende des hier besprochenen Abschnitts an, wenn er die Argumentation für die Unsterblichkeit der Seele beendet. Er setzt voraus, dass man dadurch lebendig werde, dass die Seele in einem wohne; insofern muss die Seele also Anteil am Leben haben und da diese Anteilnahme selbst das Charakteristikum der Notwendigkeit aufweisen muss, so kann die Seele auch niemals *den Tod annehmen*, um mit Platon zu sprechen, und ist somit unsterblich (vgl. [Phaidon, 105b-e]).

Diese Herleitung unterliegt aber einer entscheidenden Schwäche, auf die Dorothea Frede am Ende ihres Essay „Das Argument aus den essentiellen Eigenschaften“ hinweist:

Nach der sicheren aber einfältigen Hypothese wäre die Seele durch nichts anderes unsterblich als durch die Teilhabe an der Idee des Unsterblichen. Diese Teilhabe gilt es jedoch zu begründen und eben dies soll offensichtlich das Raffinement des Nachweises der essentiellen Verbindung zwi-

¹Es ist unerheblich, welcher ontologischen Klasse X hierbei angehört.

schen Seele und Leben leisten. Dabei drängt sich die Frage auf, ob es eine Idee der Seele gibt und eine des Lebens bzw. des Lebendigen. Beide Fragen werden manchmal verneint, allerdings zumeist ohne Angabe von Gründen. Die Frage, ob es eine Idee der Seele gibt, aber nicht zu verwechseln mit der, ob die individuelle Seele eine Idee *ist*. Letzteres ist ohne weiteres verneinbar, denn das „Affinitätsargument“ legt zwar eine Verwandtschaft der Seele mit dem Unveränderlichen bzw. Göttlichen nahe aber keine Identität. Daraus folgt lediglich, dass die Seele als solche im Jenseits eher beheimatet ist als im Diesseits. Die „Flucht zu den *logoi*“ mithilfe der Ideenhypothese spricht jedoch für die Annahme einer Idee der Seele und des Lebendigen, denn nur so hat der entscheidende Schritt zu der verfeinderten, aber gleichwohl „sicheren“ Hypothese essentieller Verbindungen überhaupt einen Sinn. Und nur dann ergibt sich, dass auch die individuelle Seele notwendig mit Leben als essentieller Eigenschaft verbunden ist, sodass es tote Seelen, anders als tote Körper, nicht geben kann. [Fre11, S. 155]

Das Problem, das in diesem Zitat behandelt wird, ergibt sich aus Platons formaler Ungenauigkeit bei der Herleitung der Unsterblichkeit der Seele nach dem von mir vorgestellten Schema. Die Konklusion, die Platon einen Gesprächspartner Sokrates' als wie selbstverständlich eingestehen lässt, soll nun genauer betrachtet werden: „Antworte also [...], wenn was doch am Leibe einwohnt, wird er lebend sein? - Wenn Seele [...]“ [Phaidon, 105c]. Platon zeichnet durch dieses Eingeständnis die Seele als Ursache der Lebendigkeit aus. Diese Konklusion lässt sich reformulieren als: *Der Leib wird lebend sein, wenn ihm Seele einwohnt*. Da bereits festgehalten wurde, dass für Platon Ursachen nur durch Anteilnahme an Begriffen gedacht werden können, muss diese Konklusion also bedeuten, dass *ein Begriff, an dem die Seele notwendig Anteil nimmt*,¹ am Begriff der Lebendigkeit Anteil nehmen muss. Offensichtlich ist hier *nicht* von dem Begriff der Seele die Rede, sondern von Seelen als mehreren, weswegen dieser Begriff nicht notwendig der Begriff der Seele selbst sein muss. Aber welcher Begriff ist hier gemeint? Gerade darin, dass diese Frage aufkommt, besteht die formale Ungenauigkeit dieser Stelle. Nun könnte man als Erstes einwenden, dieses Problem sei ein Scheinproblem, denn Platons Ontologie ließe keinen Raum für mehrere Seelen; *der Leib wird lebend, wenn ihm Seele einwohnt*, müsse verstanden werden als, *der Leib wird lebend, wenn er Anteil am Begriff der Seele nimmt*. Diese Ansicht widerspricht aber bereits der Untersuchung als solcher - zu fragen, ob die Seele unsterblich ist, ergibt für ein rein begriffliches Konzept keinen Sinn, denn es kann von einem solchen bereits nicht sinnvoll gedacht werden, es lebte². Die Seele

¹ Es wird hier bewusst schwach formuliert.

² Dies deckt sich mit den weiteren Ausführungen von Frede in [Fre11].

kann also nicht als Eigenschaft des Leibes gedacht werden, sondern muss in irgendeiner Form selbst als Teil des Vielen existieren. Gleichzeitig setzt dieser Einwand voraus, dass ein Begriff der Seele existiert. Dies folgt nicht notwendig aus Platons bisherigen Bestimmungen. Auch Frede weist im obigen Zitat darauf hin, dass die Position, die Philosophie Platons kenne keinen Begriff der Seele, sinnvoll vertreten werden kann. Eine mögliche Begründung dieser Position kann daraus gezogen werden, dass Platon an anderer Stelle, die genauer in Kapitel 4.3 behandelt wird und auf die auch Frede unter dem Namen „Affinitätsargument“ verweist, die ontologische Stellung der Seele dediziert behandelt und ihr eine „Verwandtschaft [...] mit dem Unveränderlichen bzw. Göttlichen [den Begriffen], aber keine Identität“ [Fre11, S. 155] attestiert. Es ließe sich - prima facie - die Seele in der Philosophie Platons ohne einen Begriff derselben denken, sie nähme dann eine Sonderstellung in der Ontologie Platons ein¹.

Nach den bisherigen Untersuchungen erscheint Fredes Lösung für dieses Problem als adäquat. Sie löst Platons formale Ungenauigkeit auf, indem sie ihm unterstellt, dass an dieser Stelle eigentlich Aussagen über den Begriff der Seele getroffen werden, weswegen Schlussfolgerungen auf Notwendigkeiten zulässig sind. Auch wenn diese Lesart bis jetzt in keinem Widerspruch zu den hier dargelegten Erkenntnissen über die Philosophie Platons steht, so kann sie nur unter Vorbehalt angenommen werden, denn prima facie ließe ebenjene „Verwandtschaft“ der Seele zu den Begriffen auch so verstehen: Die Anteilnahme der Seelen an der Lebendigkeit wird nicht aus dem Begriff der Seele abgeleitet, da dieser in einer Philosophie Platons nicht existiert, sondern auch Seelen können durch eben jene „Verwandtschaft“ zu den Begriffen an anderen Begriffen selbst notwendig Anteil nehmen bzw. sind durch andere Begriffe konstituiert. Abschließend (sofern überhaupt möglich) wird dies jedoch erst in Kapitel 4.3 untersucht.

3.3 Die Idee des Guten

Im Anschluss an die in Kapitel 3.1 betrachteten Passagen der *Politeia* zur Ontologie Platons folgen Abschnitte, in denen Platon die Fragen der Realisierbarkeit, Wahrscheinlichkeit und des bisherigen Ausbleibens der Philosophenherrschaft bespricht. Diese Passagen sind hier jedoch von untergeordnetem Interesse. Was von diesen bleibt, sind die Ansprüche, die Platon an die Philosophen stellt und mit denen er diese Abschnitte schließt:

Man muß sie also prüfen in dem, was wir damals schon sagten, Anstrengung und Furcht und Lust, jetzt aber sagen wir auch noch, was

¹ Diese Sonderstellung käme nicht überraschend; in Kapitel 4.3 wird die ontologische Stellung der Seele untersucht und der Schluss gezogen, dass sie eine Sonderposition einnimmt, die für die Philosophie Platons essentiell ist.

wir damals ausließen, daß man sie in vielerlei Kenntnissen üben müsste, um zu sehen, ob sie auch imstande sind, in den schwersten Forschungen auszuhalten [Politeia, 503e].

Im Anschluss an diese Stelle wird Sokrates von seinen Gesprächspartnern gefragt, welche besagte „schwerste Forschungen“ seien, für deren Beantwortung Sokrates das Sonnengleichnis vorträgt, das den Beginn der zwei Gleichnisse markiert, die sich von 504a bis in etwa 513e erstrecken.

Diese Passagen werden hauptsächlich deshalb behandelt, weil sie Aufschluss über die Idee des Guten versprechen. Diese spielt nicht nur in der Ontologie Platons, sondern auch in dieser Arbeit eine zentrale Rolle, denn sie wird - wie bereits der Name nahelegt - einen Übergang zur Normativität in der Philosophie Platons erlauben.

3.3.1 Das Sonnengleichnis und die Idee des Guten

Besagte schwerste Forschung wird von Sokrates als die der Idee des Guten benannt (vgl. [Politeia, 505a]). In den Passagen zur Einleitung des Sonnengleichnisses wird diese zunächst formal als dasjenige bestimmt, „[w]as 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 nütze wäre“ [Politeia, 505d], als der letzte Zweck, in Abgrenzung zur Erkenntnis und Lust, die Platon von manchen jeweils fälschlicherweise als das Gute selbst verstanden sieht, da „der Menge die Lust das Gute zu sein scheint“ und „die sich mehr wissen, die Einsicht [das Gute zu sein scheint]“ [Politeia, 505b]. Mit diesen Erläuterungen geben sich Sokrates' Gesprächspartner jedoch nicht zufrieden und haken nach: Sokrates solle erklären, was das Gute sei. Dieser verweigert sich zunächst, lässt sich nach wiederholtem Bitten der Gesprächspartner aber darauf ein, die Idee des Guten in einem Gleichnis darzulegen. Platon nimmt sich in diesem, dem Sonnengleichnis, erneut seine ontologischen Klassen der Begriffe und des Vielen vor, die er durch erneute Verwendung der ontologischen Fundamentalprämissen in [Politeia, 507b] einführt, und beginnt mit einer Analyse des Verhältnisses der Sonne zu dem Vielen. Diese Relation betrachtet er in drei Weisen:

Grund der Anschauung Die Sonne ist Ursache dafür, dass Anschauung vom Vielen erlangt werden kann.

Sinn der Anschauung Der Sehsinn ist unter allen Sinnen der Sonne am ähnlichsten und die Sonne ist Ursache des Sehvermögens: „Und auch das Vermögen, welches es hat [das Gesicht], besitzt es doch als einen von jenem Gott [der Sonne] ihm mitgeteilten Ausfluß.“ [Politeia, 508c]

Grund der Existenz Die Sonne ist Grund für „Werden und Wachstum und Nahrung“ [Politeia, 509b] des Vielen.

Das Viele im Zusammenhang mit dem auf es gerichteten Sinn, dem *Sehsinn*, sowie dem Träger dieses Sinnes, dem *Gesicht*, und dem auf es gerichtete Vermögen, die *Vorstellung*, setzt Platon dann in Analogie zu jeweils der Klasse der *Begriffe*, dem auf sie gerichteten Sinn sowie dem Träger dieses Sinn, der *Seele*, und dem auf sie gerichtete Vermögen, der *Erkenntnis*. Zu diesen Konzepten in Zusammenhang mit den Begriffen setzt Platon die Idee des Guten gleichermaßen in Relation, wie er dies mit dem Vielen tat: Die Idee des Guten muss in der Argumentation analog zur Sonne verstanden werden.

Grund der Anschauung Wie auch die Sonne Bedingung der Möglichkeit der Anschauung ist, so ist die Idee des Guten Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis.

Sinn der Anschauung Wie auch der Sehsinn als der Sonne ähnlich gedacht werden soll, so muss auch der Erkenntnissinn als der Idee des Guten ähnlich gedacht werden.

Grund der Existenz Wie auch die Sonne Grund der Existenz des Vielen ist, so ist auch die Idee des Guten Grund der Existenz der Begriffe überhaupt.

Platon sieht diese Beziehung jedoch nicht rein logisch in dem Sinne, dass die Sonne/die Idee des Guten jeweils in ihrem Vorhandensein logische Voraussetzungen für die Anschauung und Existenz des Vielen/der Begriffe darstellen. Diese Beziehung ist eine ursächliche, sodass sich aus ihr Eigenschaften über die Begriffe ableiten lassen, da diese Anteil an der Idee des Guten nehmen: „daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, obwohl das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt.“ [Politeia, 509b]

Diese Argumentation Platons ist keine Herleitung im strengen Sinne; sie arbeitet ausschließlich mit Analogien. Dass die Argumentation über eine Analogie geführt wird, ist an sich keine hinreichende Eigenschaft dafür, dass keine begriffliche Herleitung der Idee des Guten im eigentlichen Sinne stattfindet; auch die in Kapitel 3.1 behandelten Passagen arbeiteten viel mit Analogien; es wurde jedoch gezeigt, dass diese Analogien, ausgehend von Prämissen, die Existenz und Bestimmung aller dort eingeführten Konzepte herleiten und nicht bloß postulieren konnten. Platon bringt zwar durch die formale Bestimmung der Idee des Guten als letzten Zweck ein Argument für die Existenz dieser Idee an, kann jedoch kein Argument vorweisen, warum die Idee des Guten die Charakteristiken aufweist, die er hier postuliert.

Platon gibt zwar Gründe dafür an, warum er die Argumentation so führt: „Allein [...] was das Gute selbst ist, wollen wir für jetzt doch lassen; denn es scheint mir für unseren jetzigen Anlauf viel zu weit, auch nur bis zu dem zu kommen, was ich jetzt darüber denke“ [Politeia, 506d], letzten Endes bleibt es aber Gegenstand von Spekulationen, weswegen Platon in diesem Gleichnis auf eine Argumentation dieser Art zurückgreift.

3.3.2 Das Liniengleichnis

Im Liniengleichnis führt Platon die Aussagen über die Sonne bzw. die Idee des Guten zunächst fort, indem er den *Herrschaftsbereich* dieser untersucht und dadurch zwei neue Bezeichnungen für das Viele und die Begriffe einführt, das Denk- und Sichtbare: „Merke also, sprach ich, wie wir sagen, daß diese [die Sonne und die Idee des Guten] zwei sind und daß sie herrschen, das eine über das denkbare Geschlecht und Gebiet, das andere über das sichtbare“ [Politeia, 509c]. Das Verhältnis dieser beiden Kategorien stellt den Gegenstand des Liniengleichnisses dar. Einleitend beschreibt Platon ihr Verhältnis zueinander, in Bezug auf sich selbst und in Bezug auf Erkenntnis anhand der Teilung einer Linie: „Also diese beiden Arten hast du nun, das Denkbare und das Sichtbare. [...] Wie nun von einer zweigeteilten Linie die ungleichen Teile, so teile wiederum jeden Teil nach demselben Verhältnis, das Geschlecht des Sichtbaren und das des Denkbaren.“ [Politeia, 509d] In dem Verhältnis dieser beiden Kategorien zueinander liegt eine gewisse Asymmetrie, weswegen Platon von *Ungleichheit* spricht. Beide Teile werden ihrerseits erneut in parallel asymmetrischer Weise in Unterkategorien unterteilt; diese stehen also je im gleichen Verhältnis wie das Sicht- zum Denkbaren. Benannt werden sie als die Bilder (z. B. Schatten, Reflexionen) und Gegenstände (z. B. Tiere, Pflanzen, künstlich Gefertigtes) als Unterkategorien des Sichtbaren sowie den mathematischen und dialektischen Gegenständen im Falle des Denkbaren.

Die Herleitung der Unterkategorien des Sichtbaren erfolgt durch simple Benennung. Die Unterkategorien des Denkbaren werden hingegen zunächst nur durch die Art der Einsichterlangung umrissen: „Sofern den einen Teil [des Denkbaren] die Seele genötigt ist, indem sie die nachgeahmten Erscheinungen des vorigen Abschnitts als Bilder gebraucht, zu suchen von Voraussetzungen aus, nicht zum Anfange zurückschreitend, sondern nach dem Ende hin“ [Politeia, 510b] und „den andern [Teil des Denkbaren] hingegen zwar auch von Voraussetzungen her [zu suchen], aber zu dem keiner Voraussetzung weiter bedürftenden Anfang hingehend, und indem sie ohne die bei jenem [dem ersten Teil des Denkbaren] angewendeten Bilder [die Gegenstände] mit den Begriffen selbst verfährt“.

Um die Unterkategorien des Denkbaren mit Inhalt zu füllen, lohnt es sich, die

nachfolgenden Absätze des obigen Zitats zu betrachten und jene in Kongruenz mit diesem zu bringen, d. h. diese Erläuterungen in Übereinstimmung mit dem obig Zitierten zu bringen. Zunächst unterscheiden sich gemäß dem Zitat die Unterkategorien des Denkbaren hinsichtlich zweier Punkte:

1. Der *Richtung* des auf sie gerichteten Prozesses der Verständniserlangung über die jeweilige Kategorie,
2. (trivialerweise) dem Umfang der Kategorie.

In der Argumentation Platons steht Punkt 1 vor 2 und zwar daher, weil er den letzteren durch den ersteren herleitet. Die *Richtung*, von der ich dabei spreche, knüpft sich im Text Platons an die Begriffe des „Anfangs“ und „Endes“, die von Platon hier in zwei Bedeutungsdimensionen verwendet werden. Zum einen meinen sie auf basaler Ebene tatsächlich den *Anfang* (oder auch *Beginn*) und das *Ende* (oder auch *Ziel*) des Prozesses der Verständniserlangung. Sie umreißen, wo die Untersuchung des jeweiligen Bereiches beginnt und was sie zum Gegenstand hat bzw. wo sie endet. Die zweite Bedeutungsdimension dieses Wortes ist der des *Anfang an sich* oder *Ursprung*; diese wird für den zweiten Teil des Denkbaren relevant. Im Liniengleichnis wird für beide dieser Bedeutungsdimensionen dasselbe Wort verwendet, es ist nun also zu zeigen, inwieweit Aufschluss darüber, an welcher Stelle welche Bedeutung gemeint ist, Klarheit über den Inhalt der Unterkategorien des Denkbaren gewähren kann.

Platon beschreibt zunächst anschaulich die Tätigkeit, die unternommen wird, um Verständnis über den ersten Teil des Denkbaren, den mathematischen Gegenständen, zu erlangen. Er stellt fest, dass bei mathematischen Untersuchungen die mathematischen Gegenstände selbst als Voraussetzungen dienen, um Erkenntnis über wiederum mathematische Gegenstände zu erlangen. Die Begriffe des *Anfangs* und *Endes* in der ersten Bedeutungsdimension lassen sich jeweils mit den mathematischen Gegenständen selbst identifizieren: „nachdem sie [die Mathematiker] dies [die mathematischen Gegenstände] als wissend zugrunde gelegt [...] hiervon *beginnend* [Hervorh. durch Verf.] gleich das Weitere ausführen und dann folgerechterweise bei dem *anlangen* [Hervorh. durch Verf.], auf dessen Untersuchung sie ausgegangen waren“ [Politeia, 510c]. Insofern entsprechen die mathematischen Gegenstände den Voraussetzungen bzw. dem Anfang und dem Ende ihrer Untersuchung und stellen damit auch den Inhalt dieser Kategorie dar. Entsprechend kann der erste Teil des Denkbaren als der der mathematischen Gegenstände bezeichnet werden. Offensichtlich sieht Platon dabei die Notwendigkeit, dass sich eine Untersuchung der mathematischen Gegenstände nicht vollkommen innerhalb der Kategorie dieser bewegt. An einer Stelle spricht er davon, dass „sie [die Mathematiker] sich der sichtbaren Gestalten bedienen“ [Politeia, 510d], und an anderer davon, dass, weil die Seele „über

die Voraussetzungen hinauf nicht steigen kann“ [Politeia, 511a], sie daher „sich gerade dessen als Bilder bedient, was von den unteren Dingen [dem Sichtbaren] dargestellt wird“ [Politeia, 511a]. Hier von Notwendigkeit zu sprechen ist angebracht, weil Platon davon spricht, dass die Seele „genötigt“ [Politeia, 511a] sei, sich eben jener Bilder zu bedienen; auch von einem argumentativen Standpunkt aus erscheint diese Notwendigkeit sinnvoll: Durch diese Figur ist es zunächst nicht notwendig, zu erklären, wie die Seele initial Einsicht in die mathematischen Gegenstände erlangt. Es erscheint an dieser Stelle nicht unplausibel, dass eine initiale Einsicht in die mathematischen Gegenstände über das Sichtbare stattfindet, von dem aus man als „Bilder“ auf die mathematischen Gegenstände schließt, so kann z. B. der Anblick etwas Kugelförmigen die Idee der Kugel als mathematischen Gegenstand *vermitteln*, obwohl etwas Kugelförmiges nie eine *Kugel* im strengen Sinne sein kann.

Der zweite Teil des Denkbaren wird zunächst als das beschrieben, „was die Vernunft selbst ergreift mittels des dialektischen Vermögens“. Dies tut sie, „indem sie die Voraussetzungen nicht zu Anfängen, sondern wahrhaft zu Voraussetzungen macht, gleichsam als Zugang und Anlauf, damit sie, bis zum Nichtvoraussetzungshaften an den Anfang von allem gelangend, diesen ergreife, und so wiederum, sich an alles haltend, was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich überhaupt irgendeines sinnlich Wahrnehmbaren zu bedienen, sondern nur der Ideen selbst an und für sich, und so bei Ideen endigt.“ [Politeia, 511b] Aus diesem Zitat wird die zweite Bedeutungsdimension des Begriffspaares Anfang-Ende deutlich; hier ist die Rede vom *Anfang an sich* bzw. vom *Ursprung* und meint den diese Kategorie begründenden: „bis zum Nichtvoraussetzungshaften an den Anfang von allem“ [Politeia, 511b]. Der Anfang der Untersuchung - hier „Zugang und Anlauf“ - ist in der Form der Voraussetzungen zu finden: Die Vernunft setzt die „Voraussetzungen nicht zu Anfängen [an sich]“, sondern macht sie wahrhaft zu Voraussetzungen „gleichsam als Zugang und Anlauf [für den Prozess der Verständniserlangung]“ [Politeia, 511b]. Der Inhalt der zweiten Unterkategorie des Denkbaren ergibt sich aus dem Ende des Zitats, wo davon die Rede ist, dass die Vernunft „bei den Ideen endigt“ [Politeia, 511c], somit der Prozess der Verständniserlangung über den Umfang der zweiten Unterkategorie des Denkbaren auf die Ideen gerichtet ist, also der Umfang dieser Kategorie die Ideen sind.

An diesem Punkt sollte man sich kurz vergegenwärtigen, warum eine Identifizierung der Begriffe des Sicht- und Denkbaren mit den Begriffen des Vielen und der Begriffe erlaubt ist und warum daher die Ideen den Begriffen entsprechen. Obwohl eine Identifizierung dieser Begriffe miteinander intuitiv erscheint, stellt dies prima facie ein Problem dar, weil die im Liniengleichnis verwendeten Begrifflichkeiten von denen in Kapitel 3.1 behandelten abweichen; bis zu diesem Punkt war nie von *Sicht-* und *Denkbarem* die Rede. Die Identifizierung dieser Begriffe mit je-

nen bereits eingeführten Konzepten ist aber möglich, weil das Liniengleichnis als eine direkte Erweiterung des Sonnengleichnisses verstanden werden muss, das selbst auf den ontologischen Fundamentalprämissen Platons fußt und somit als eine direkte Erweiterung der in Kapitel 3.1 verwendeten Begrifflichkeiten verstanden werden muss. Dieser Übergang wird in der Einleitung des Liniengleichnisses deutlich, wie er bereits zitiert wurde: „Merke also, sprach ich, wie wir sagen, daß diese [die Sonne und die Idee des Guten] zwei sind und daß sie herrschen, das eine über das denkbare Geschlecht und Gebiet, das andere über das sichtbare [. . .]. Also diese beiden Arten hast du nun, das Denkbare und das Sichtbare.“ [Politeia, 509c]

3.3.3 Die Verortung der Idee des Guten im Liniengleichnis

Es wurde bereits in Kapitel 3.3.1 gezeigt, dass Platon die Idee des Guten als den Ursprung der Existenz der Ideen begrift. Insofern kann nur von der Idee des Guten die Rede sein, wenn im Liniengleichnis vom „Anfang von allem“ [Politeia, 511b] die Rede ist. Damit tut sich gleichzeitig ein Problem auf.

Offensichtlich ist die Idee des Guten selbst eine Idee. Dies ergibt sich schlichtweg aus ihrer Bezeichnung. Sie zu erkennen ist notwendiger Schritte im Prozess der vollen Verständniserlangung über den Bereich der Ideen als zweitem Teil des Denkbaren. Im Lichte ihrer Erkenntnis allein scheint Erkenntnis wiederum über andere Ideen möglich zu sein. Die Seele steigt, nachdem sie zur Erkenntnis der Idee des Guten gelangt ist, „sich an alles haltend, was mit jenem [dem Anfang von allem] zusammenhängt, zum Ende [den Ideen]“ [Politeia, 511b] hinab und „endigt“ bei den „Ideen“. Offensichtlich ist die Idee des Guten also nicht in jenem „Ende“ umfasst, insofern also nicht Teil der Kategorie der Ideen, was im Widerspruch zur einleitenden Annahme dieses Absatzes steht. Bestärkt wird dieser Widerspruch durch die Figur, dass Platon eine Notwendigkeit darin zu sehen scheint, dass die Untersuchung eines Bereichs des Denkbaren nicht vollkommen innerhalb des jeweiligen Bereichs verweilen darf, wie in Kapitel 3.3.2 gezeigt wurde. Es scheint also nicht möglich, den Widerspruch dadurch zu lösen, den „Anfang“ dieses Bereichs, also die Idee des Guten, in den Bereich selbst zu verlagern.

Dieser Widerspruch stellt jedoch lediglich einen formellen Einwand dar, der nicht in der Lage ist, die Philosophie Platons als Ganzes anzugreifen, denn er lässt sich als ein Einwand gegen die Benennung des Bereichs der Ideen im Liniengleichnis verstehen. Zunächst ist unbenommen, dass die Idee des Guten eine fundamentale Rolle innerhalb der Ideen darstellt. Dies geht eindeutig aus dem Sonnengleichnis hervor. Sowohl aus der Argumentationsführung im Liniengleichnis als auch der Bestimmung der Ideen selbst sowie der Bestimmung der Idee des Guten geht aber nicht hervor, dass die Idee des Guten *notwendig* als Element des zweiten Teils des Denkbaren

verstanden werden muss. Insofern ließe sich dieser Teil (fast) problemlos in „Bereich der Ideen, die nicht die Idee des Guten sind“ umbenennen und es bliebe einzig eine kleine, aber inhaltlich unbedeutende Kollision mit der Übersetzung Friedrich Schleiermachers offen.

4 Seele und Erkenntnis

Die Seele wird in den ontologischen Ausführungen der *Politeia*, denen sich in Kapitel 3 gewidmet wurde, nie begrifflich eindeutig bestimmt. Sie wird vielmehr mitgedacht als dasjenige, was den Erkenntnissinn in sich trägt und daher erkennt; sie wird mit dem erkennenden Subjekt identifiziert. So ist es die Seele, die im Sonnengleichnis schaut, und die Seele, die im Liniengleichnis schreitet. Dies beschreibt die Seele jedoch nur in einer Hinsicht, zu der sich mindestens eine weitere gesellt. Denn wie in Kapitel 3.2 am Rande untersucht wurde, ist die Seele nicht nur durch das ihr innewohnende Vermögen der verschiedenen Formen der Verständniserlangung auf das Seiende gerichtet, sondern explizit ein Teil dessen. Dies wird daran klar, dass Platon in den dort behandelten Passagen die Sterblich- bzw. Vergänglichkeit der Seele untersucht, beides Terme, die nur auf - um platonisch zu sprechen - in irgendeiner Form Seiendes und nicht auf ein analytisches Konzept sinnvoll Anwendung finden können.

In diesem Kapitel wird die Seele aus ontologischer Perspektive und die Erkenntnistheorie auf deskriptiver Ebene betrachtet, um in späteren Teilen dieser Arbeit Platons Ontologie und Erkenntnistheorie gemeinsam denken zu können.

4.1 Formale Bestimmung der Seele und Erkenntnis

Platons Arbeitsweise im *Phaidon* ist analog zu der in der *Politeia*. Auch hier geht es ihm darum, ein konkretes Problem zu lösen; in diesem Falle das Problem der Todeshoffnung. Insofern bestimmt er die Begriffe der Seele und der Erkenntnis nur soweit, wie es für seine Argumentation notwendig ist, und spart eine ganzheitliche und strukturierte Beschreibung seiner Seelen- und Erkenntnistheorie aus. Dies darf nicht als Kritik an mangelnder Struktur verstanden werden - ganz im Gegenteil: Im Hinblick auf die Beantwortung der Fragestellung des *Phaidon* sind Platons Erläuterungen höchst strukturiert; jedoch nicht als *Theorie* der Seele bzw. der Erkenntnis. Daher führt er beide Begriffe zunächst nur durch eine formale Bestimmung ein, um Eigenschaften dieser zu untersuchen. Diese Eigenschaften reichen in letzter Hinsicht jedoch nicht für eine vollständige Bestimmung der Begriffe aus, sondern werden sie lediglich genauer charakterisieren.

Seele & Erkenntnis Platons formale Bestimmungen eben jener Begriffe müssen im Lichte seiner These betrachtet werden, die er im Hinblick auf die Problematik des *Phaidon* präsentiert. In den Abschnitten 63b bis 65a stellt er die These vor, dass der Philosoph in seinem Tun eine Trennung von Seele und Leib anstrebe und darin „der Seele zugewendet“ [Phaidon, 64e] sei. Der Tod, bestimmt als die Trennung von Seele und Leib, als endgültiges Ziel dieses Strebens könne somit nichts sein, wovor sich ein Philosoph fürchten dürfe (vgl. [Phaidon, 64a-65a]). Diese These führt er zunächst vor einem empirischen Hintergrund ein, indem er basal feststellt: „Scheint dir, daß es sich für einen philosophischen Mann gehöre, sich Mühe zu eben um die sogenannten Lüste, wie um die am Essen und Trinken? - Nicht weniger wohl [...].“ [Phaidon, 64d]

Wie auch in der *Politeia* liegt also eine Aussage über Philosophen den Untersuchungen Platons zugrunde, die er allein anführt, um seine These zu zeigen. Die genauere Erläuterung folgt mit der Einführung des Begriffspaares Seele und Erkenntnis im Einklang mit den hierfür bereits getroffenen begrifflichen Bestimmungen in Kapitel 3.1: Die Seele wird verstanden als das, dem das Erkenntnisvermögen innewohnt, was wiederum als das wahre Wissen produzierende Vermögen bestimmt wird. In der Herleitung legt Platon wie in der *Politeia* den Begriff der Wahrheit zugrunde, die niemals durch Wahrnehmung erlangt werden könne. Platon streitet damit nicht ab, dass es wahre und falsche Wahrnehmungen gibt. Worauf er an dieser Stelle abzielt, ist die *sichere* Wahrheit bzw. das zweifelsfreie Wissen um Wahrheit. Offensichtlich ist es dabei die Seele, die dieses Wissen erlangen kann, denn ohne dies selbst einzuführen spricht er wie selbstverständlich davon: „Wann also trifft die Seele die Wahrheit? Denn wenn sie mit dem Leibe versucht, etwas zu betrachten, dann offenbar wird sie von diesem hintergangen. - Richtig. - Wird also nicht in dem Denken, wenn irgendwo, ihr etwas von dem Seienden offenbar? - Ja.“ [Phaidon, 65b] Hierin sieht Platon die Ursache für seine anfänglich angeführte Beschreibung, dass Philosophen der Seele zu- und dem Leib abgeneigt seien. Da die Philosophen nach wahrer Erkenntnis streben, müssen sie darauf bedacht sein, den Leib von der Seele zu trennen. Aus dieser Einführung ergeben sich zwei wesentliche Charakterisierungen o. g. Begriffe, die im Folgenden untersucht werden.

4.2 Erkenntnis als Wiedererinnerung

Die Charakterisierung von Erkenntnis als *Wiedererinnerung* ist wohl die spezifischste, dediziert erkenntnistheoretische Aussage, die sich im *Phaidon* finden lässt, und erstreckt sich über die Passagen von 72e bis 77a. In seinem Essay *The Recollection Argument Revisited* [Ger11] macht Gerson sogar stark, diese Charakterisierung sei für den gesamten Korpus Platons herausragend, da keine andere Stelle in gleicher,

kompakter Form essentiell platonische Gedanken darlege. Nicht zuletzt deswegen soll sich dieser Stelle ausführlicher gewidmet werden. Die Figur der Erkenntnis als Wiedererinnerung wird als weiteres Argument Platons für die Unsterblichkeit der Seele angeführt, lässt sich jedoch auch unabhängig davon in Zusammenhang mit der Objektivierbarkeit der Erkenntnisse, wie sie in Punkt 1 in Kapitel 3.2 betrachtet wurde, als Aussagen über Erkenntnis untersuchen. Im Kern besteht dieses Argument aus zwei Resultaten: Begriffliches Wissen kann nicht aus Wahrnehmungen resultieren, sondern muss diesen immer vorangehen; und daraus abgeleitet: Dementsprechend muss die Seele vor unserem körperlichen Sein existiert haben.

Platons Argumentation verläuft in drei Schritten:

1. Bestimmung des Begriffs der „Wiedererinnerung“
2. Darlegung des Wiedererinnerns am Begriff des Gleichen
3. Verallgemeinerung der Darlegung

Die begriffliche Bestimmung wird von Platon wie folgt vorgenommen:

Gestehen wir etwa auch dieses, daß, wenn einem Erkenntnis auf folgende Weise kommt, dies Erinnerung sei? Ich meine aber diese Art, wenn jemand irgend etwas sieht oder hört oder anderswie wahrnimmt, und er dann nicht nur jenes erkennt, sondern dabei noch ein anderes vorstellt, dessen Erkenntnis nicht dieselbe ist, sondern eine andere, ob wir dann nicht mit Recht sagen, daß er sich dessen erinnere, wovon er so eine Vorstellung bekommen hat? [Phaidon, 73c]

Auf Nachfragen eines der Gesprächspartner verdeutlicht Sokrates diese Bestimmung beispielhaft an zwei Situationen: a) Wenn wir etwas erkennen, das wir mit einer Person assoziieren, dann geschieht es zuweilen, dass wir uns dieser Person erinnern (z. B. wenn wir einen Gegenstand sehen, der dieser Person gehört, oder einen Freund von ihr); b) wenn wir das Abbild von etwas sehen, dann erinnern wir uns des Abgebildeten (z. B. bei Betrachtung eines Fotos erinnern wir uns an die dargestellte Person und diese Erkenntnis ist nicht die gleiche wie die Erkenntnis des Fotos selbst).

Der Kern der Argumentation wird beispielhaft am Begriff der Gleichheit vorgenommen. Unter Voraussetzung der ontologischen Fundamentalprämisse A über die eigenständige Existenz der Begriffe - in diesem Falle der Gleichheit - betrachtet Platon das Problem, dass es möglich sei, in zwei gleichen Gegenständen die Gleichheit selbst zu sehen, die selbst jedoch etwas von diesen Gegenständen verschiedenes sei (vgl. [Phaidon, 74a]). Exemplarisch wird dies hier an „Hölzern“ und „Steinen“ vorgenommen: „Wir nennen doch etwas gleich - ich meine nicht ein Holz dem andern oder einen Stein dem andern noch irgend etwas dergleichen, sondern außer diesem

allen etwas anderes, das Gleiche selbst; sagen wir, daß es etwas ist oder nichts? - Etwas, beim Zeus, sprach Simmias, ganz stark.“ [Phaidon, 74a] Die Erkenntnis der Gleichheit selbst könne nicht aus dem Gleichseienden stammen, denn dies bleibe hinter dem Gleichen selbst zurück: „dieses, was ich hier sehe [Hölzer und Steine], will zwar sein wie etwas gewisses anderes [das Gleiche selbst], bleibt aber dahinter zurück“ [Phaidon, 74d]. Gerson beschreibt dieses „Zurückbleiben“ des Gleichseienden hinter dem Gleichen selbst in einer Untersuchung der Vergleichbarkeit dieser Entitäten. Er unterscheidet dabei zwei mögliche Deutungen für die Ähnlichkeit des Gleichseienden zum Gleichen selbst: „(1) A is similar to B if it is the same in some respect, though it be different in other respects and (2) A is similar to B if A is an approximation of B.“ [Ger11, S. 64] In seiner Lesart - und dies deckt sich mit den Bestimmungen aus Kapitel 3 - muss Fall (1) der hier anzuwendende sein, denn die Instanzierungen von Begriffen könnten nie Annäherungen an den Begriff selbst sein; dies stünde im Widerspruch zur strikten Trennung der ontologischen Klassen der Begriffe und des Vielen. Die Gleichheit selbst kann demnach nicht Gegenstand unserer Erkenntnis sein, wenn wir eine Vorstellung vom Gleichseienden erlangen, denn sie selbst kann nicht Gegenstand unserer Vorstellung werden, da das Gleichseiende hinter dem Gleichen selbst zurückbleibt; mit anderen Worten: da das Gleiche selbst nicht im Gegenstandsbereich des Vermögens der Vorstellung liegt. Platon wendet dadurch seine einleitende Bestimmung von Wiedererinnerung auf dieses konkrete Beispiel an und kann somit darauf schließen, dass die Erkenntnis des Gleichen selbst in Gleichseiendem Wiedererinnerung sein muss.

Die Verallgemeinerung dieses Beispiels wird von Platon auf zwei Ebenen vorgenommen. Zum einen auf der Ebene der Verallgemeinerung der Wahrnehmungen, zum anderen auf der Ebene der Verallgemeinerung der Begriffe. Denn, um dieses Beispiel konsequent anwenden zu können, muss gezeigt werden, dass a) es keine *ausgezeichnete* erste Wahrnehmung gibt, die ein solches Wissen über die Gleichheit begründen kann, und b) dieses Konzept der Wiedererinnerung auf alle Begriffe anwendbar ist. Punkt a) leitet Platon über eine prinzipielle Gleichheit aller Wahrnehmungen her: „Aber auch das geben wir doch zu, daß wir eben dieses [das Gleiche] nirgend anders her bemerkt haben noch imstande sind zu bemerken als bei dem Sehen oder Berühren oder irgendeiner andern Wahrnehmung, denn *diese sind mir alle einerlei* [Hervorh. durch Verf].“ [Phaidon, 75a] Die zweite Verallgemeinerung b) wird von Platon mehr selbstverständlich eingeführt, wenn er das Argument der Wiedererinnerung in Bezug auf die Seele konkretisiert. Dort spricht er davon, dass wir das Wissen des Gleichen bereits vor der Geburt gehabt haben müssen, da wir seit dieser Zeit unsere Sinne benutzten und keine andere Möglichkeit der Erkenntniserlangung bestünde als vermittelt durch unsere Sinne und schließt an: „Wenn wir sie also vor unserer Geburt empfangen haben und in ihrem Besitz geboren worden sind: so er-

kannten wir auch schon, ehe wir wurden und sobald wir da waren, nicht das Gleiche nur und das Größere und Kleinere, *sondern alles dieser Art insgesamt*. [Hervorh. durch Verf.]“ [Phaidon, 75c]¹ Dieses Vorgehen fiel auch Gerson auf: „The argument very explicitly puts all the Forms on the same footing as the Form of Equality and, by implication, all instances of Form on the same footing as the equal logs and stones.“ [Ger11, S. 67] Dass aus diesen Bestimmungen nun ebenso folgt, dass die Seele, die ja in einer Form vor dem körperlichen Sein Erkenntnis von Begriffen „der Art der Gleichheit“ gehabt haben muss, ist offensichtlich.

Bevor dieses Argument abgeschlossen wird, soll noch einige wichtige Folgerungen insbesondere für das weitere Vorgehen betrachtet werden. Im Kern besagt das Argument der Erkenntnis als Wiedererinnerung, dass Begriffsverständnis z. B. nicht als Produkt beliebigen inferentiellen Schließens verstanden werden darf, dass objektivierbar ist, weil es eine begriffliche Wahrheit treffen *kann*, aber nur zufällig. Begriffsverständnis ist objektivierbar, weil es sich durch das Erkenntnis- bzw. *Erinnerungsvermögen* der Seele aus der begrifflichen Wahrheit *ableitet*. Einsichten in begriffliches Wissen könnten nie aus Wahrnehmung entstehen und müssten somit vor jeder Wahrnehmung stehen. Analog fasst Gerson den gleichen Gedanken knapp zusammen: „But it is clear that for Plato, Forms [...] do not play the role of notional ideals and though it is in *Parmenides* that is stated explicitly, most scholars recognize that the theory of Forms in that dialogue is the theory present in the *Phaedo*.“ [Ger11, S. 70]

Der Essay von Gerson wurde im Verlauf dieser Untersuchung nicht nur angeführt, um getroffene Aussagen sporadisch zu untermauern, sondern um zu zeigen, dass sich die hier dargelegten Ansichten über das Argument der Wiedererinnerung mit denen Gersons decken. Dies erlaubt es, hier eine wichtige und erkenntniserhellende Anmerkung zu diesem Argument einzubringen, die Gerson zu Beginn seines Essays anführt, und die nun betrachtet werden soll. Dort steht geschrieben:

It is no doubt true, as has often been pointed out, that many kinds of learning - factual learning, skills learning, and so on - do not involve recollection. All that needs to be shown is that there are at least some examples of what can be loosely called „cognition“ but that these probably could not have occurred if we had not previously had certain other discarnate cognitive experiences. [Ger11, S. 64]

¹ Platon geht an dieser Stelle nicht auf das offensichtliche Gegenargument ein, dass die grundlegende Erkenntnis der Idee der Gleichheit auch während unseres körperlichen Daseins in unsere Seele gelangt sein könnte; darauf wird auch in [Ger11, S 73] aufmerksam gemacht. Zwar kann nicht bestritten werden, dass dieser Einwand eine Lücke in der Argumentation Platons aufzeigt, dennoch ist diese Lücke nicht sehr groß, da dieser Einwand selbst beinahe eine ganze Philosophie voraussetzt, sodass dieser Einwand kein partieller gegen diesen konkreten Gedanken ist.

Problematisch an diesem Zitat sind die Beispiele für Lernen¹, das keiner Wiedererinnerung bedürfe, denn es ist fraglich, ob die hier aufgeführten Beispiele wirklich das berühren, was Platon an dieser Stelle untersucht, wenn er von „Erkenntnis“ spricht. Die konkreten Beispiele sind jedoch nicht von Relevanz - der Kerngedanke zählt und lässt sich auch am Text nachweisen, denn es wird hier offengelassen, wovon genau die Rede ist, wenn erläutert wird, in welche Begriffe wir in einem vorgeburtlichen Sein der Seele Einsicht gehabt haben müssen: „nicht das Gleiche nur und das Größere und Kleinere, sondern alles *dieser Art* insgesamt.“ [Phaidon, 75c] Es ist naheliegend, kann aber nicht explizit nachgewiesen werden, dass, was an dieser Stelle mit „*dieser Art*“ gemeint ist, die Begriffe sind. Eine vollständige Kenntnis allen begrifflichen Wissens durch die Seele zu fordern, würde auch zu abwegigen Konsequenzen führen: Die Unendlichkeit der Begriffe vorausgesetzt², müsste das vorgeburtliche Sein der Seele ebenso unendlich sein, was die Fragen offen ließe, wie diese überhaupt in ein körperliches Sein übergehen könnten. Außerdem würde die Charakterisierung aller Erkenntnis als Wiedererinnerung die Möglichkeit analytischer Erkenntnisse ausschließen.

Aus diesem Gedanken heraus wird hier eine schwächere Lesart des Arguments vertreten: Das Argument der Wiedererinnerung leitet her, dass es einige *grundlegende Begriffe* geben muss, deren Erkenntnis in der Seele von Geburt an angelegt ist. Diese schwächere Lesart soll aber als offen verstanden werden: Sie schließt die Möglichkeit nicht aus, dass alle Begriffe grundlegende sind (auch wenn dann oben aufgeführte Konsequenzen gälten). Ebenso lässt sie offen, dass der Begriff der Wiedererinnerung etwas anders gefasst werden könnte. Angenommen, die Menge der grundlegenden Begriffe ist eine echte Teilmenge der Menge der Begriffe, dann ist es nicht abwegig, analytisch-begriffliche Erkenntnisse als Wiedererinnerung zu charakterisieren, weil ihre Form bereits in den grundlegenden Begriffen angelegt ist.

4.3 Die ontologische Stellung der Seele

Die Unsterblichkeit der Seele wurde bereits kurz in Kapitel 3.2 beleuchtet. Dort wurde sich auf die Argumentation für eine Unsterblichkeit der Seele aus einer ontologischen Perspektive des Begriffes *Leben* heraus konzentriert und mit einer Problematisierung der Herleitung Platons geschlossen, die sich an der Frage aufhing, welchen ontologischen Status die Seele (als eine von vielen) in seiner Philosophie einnimmt bzw. ob es Raum für einen Begriff der Seele in der Philosophie Platons gibt. Es soll sich nun in diesem Abschnitt insbesondere der letzten dieser Fragestellungen zugewendet werden, um dadurch den ontologischen Status der Seele in der

¹ An späterer Stelle spricht Sokrates im selben Kontext vom „Lernen“.

² Eine Voraussetzung, die nicht sonderlich stark ist; eine Endlichkeit begrifflichen Wissens anzunehmen findet nur schwer eine Begründung.

Philosophie Platons zu klären.

Aus der in Kapitel 3.2 untersuchten Bestimmung der Seele geht für die Philosophie Platons klar hervor, dass die Seele unsterblich sein muss. Jedoch bleiben nach der Argumentation Platons viele Fragen über die Seele offen. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass diese Argumentation wenig konstruktiv bzw. höchst indirekt erfolgt, aus ihr somit keine weiteren Aussagen über das Wesen der Seele abgeleitet werden können - sie kann in Bezug auf die Seele einzig als Nachweis über deren Unsterblichkeit herangezogen werden. Dies ist ein generelles Problem von indirekten Beweisen.

Im Anschluss an die in Kapitel 4.2 behandelte Passage der Charakterisierung der Erkenntnis als Wiedererinnerung, die schlussendlich in einem ersten Argument für die Unsterblichkeit der Seele mündet, behandelt Platon im *Phaidon* vier weitere Argumentationen für ihre Unsterblichkeit. Zunächst widmet er sich dem - wie Benedikt Strobel es in [Str11] nennt - „Argument aus der Ähnlichkeit“. In Anschluss daran lässt er Sokrates drei Einwände des Simmias und Kebes behandeln, deren letzter in jene ontologische Untersuchung mündet, die bereits in Kapitel 3.2 untersucht wurde. Unter Zurateziehen von Strobels Essay „Das Argument aus der Ähnlichkeit“ [Str11] soll nun zunächst eben dieses Argument behandelt werden, um eine Bestimmung des ontologischen Status der Seele in der Philosophie Platons zu erhalten.

4.3.1 Die Seele als Idee

In den Passagen von 78b-81a behandelt Platon eben dieses „Argument aus der Ähnlichkeit“ als den Versuch einer ersten formalen Untersuchung über die Unsterblichkeit der Seele. Die Argumentation dieser Passagen verläuft wenig stringent; an vielen Stellen ist höchst fraglich, ob die präsentierte Konklusion - insbesondere gilt dies für die Schlusskonklusion - auch wirklich eine solche ist, in diesem Sinne liegt Strobel richtig: „[Es] haftet ihm [dem Argument aus der Ähnlichkeit] der Makel an, das logisch unsauberste der vier Argumente zu sein, ausgestattet mit hoffnungslos unklar formulierten Prämissen und einer ebenso undeutlichen Konklusion, die ein *non sequitur* bleibt, egal wie man ihren Sinn und den der Prämissen dreht und wendet“ [Str11, S. 75]. In der Tragweite geht Strobel aber fehl: An einer Stelle liest er eine Unklarheit in den Text hinein, die sich unter nüchterner Betrachtung des Textes nicht ergibt, und oftmals lassen sich Argumentationen anderer Art für (Teil-)Konklusionen des Arguments aus der Philosophie Platons heraus entwickeln. Inwieweit die Argumentation insgesamt dadurch dennoch Schaden nimmt, soll in einer genaueren Untersuchung im Folgenden dargestellt werden.

Die zu untersuchende Problematik wird zunächst in eine allgemeinere, begriffliche übersetzt: „Also ungefähr so, sprach Sokrates, müssen wir uns selbst fragen:

Welcherlei Dingen kommt es wohl zu, dies zu erfahren, das Zersterben, und für welche muß man also fürchten, daß ihnen dieses begegne, welchen aber kommt es nicht zu, und für welche nicht? Dann müssen wir untersuchen, zu welchen von beiden die Seele gehört, und hieraus und dem gemäß entweder Mut fassen oder besorgt sein für unsere Seelen. - Ganz richtig [...].“ [Phaidon, 78b] Diese Prämisse, so Strobel, sei aus zwei Gründen unklar:

1. Es sei unklar, was es meint, dass es einem Dinge „zukomme das Zersterben zu erfahren“. Meint dies, dass die Dinge *defacto* zersterben, sich auflösen, oder meint es, dass die Dinge *auflösbar* seien also grundsätzlich die Möglichkeit besäßen, sich aufzulösen?
2. Ebenso sei die Bestimmung der „Dinge“, denen die Auflösung (nicht) zukomme, fraglich. Umfasst diese Bestimmung all diejenigen Dinge, die A) notwendig oder B) hinreichend oder C) notwendig und hinreichend dadurch bestimmt sind, dass sie sich auflösen? (vgl. Abb. 3)

Der erste dieser Einwände wird von Strobel mit Verweis auf andere Autoren bereits abgeschwächt, die allesamt - laut Strobel ohne Begründung - die Lesart vertraten, es ginge um die Frage nach den Dingen, die auflösbar seien, und dieser Lesart wird sich in dieser Arbeit angeschlossen. In einer Frage nach der Unsterblichkeit der Seele ist allein diese Lesart von Belang, denn jene Frage wird auf begrifflicher Ebene gestellt. Dementsprechend muss eine Analyse dieser Frage auf begrifflicher Ebene stattfinden, die bei einer Frage nach dem *de facto* Auflösen bereits im Wortsinn nicht gegeben ist.

Der zweite Einwand Strobels lässt sich nicht in gleicher Weise von der Hand weisen, aber er unterliegt einem Irrtum: Strobel setzt in seiner Trennung eine Bestimmung der „Dinge“, die untersucht werden sollen, voraus, verkennt aber den Umstand, dass diese einleitende Textstelle die Dinge selbst bestimmt. Dort steht: „Welcherlei Dingen kommt es wohl zu, dies zu erfahren, das Zersterben [...]?“ [Phaidon, 78b] (respektive das Gegenteil). In dieser Frage werden besagte „Dinge“, die es zu untersuchen gilt, formal als (un-)auflösbar bestimmt. Eine Untersuchung dieser Dinge wird also im Folgenden jeweils begriffliche Tautologien der insgesamt logisch vollständigen Kategorien von Dingen mit dem Prädikat *auflösbar* und Dingen mit dem Prädikat *nicht-auflösbar* aufstellen, um anhand dieser die Frage zu beantworten, in welche der beiden Kategorien die Seele fällt¹. In eine dieser muss sie - qua der logischen Vollständigkeit der Kategorien - fallen. Zwar schließt sich Strobel letzten Endes in gewisser Weise meiner Argumentation an, spricht aber im Zuge dessen

¹ „Dinge“ darf an dieser Stelle nicht verwechselt werden mit den Dingen des Vielen (vgl. Kapitel 3.1). „Entität“ wurde bisher als ontologisch neutraler Begriff für in irgendeiner Form Seiendes verwendet; ein analoger Begriff ist in der Philosophie Platons nicht anzutreffen.

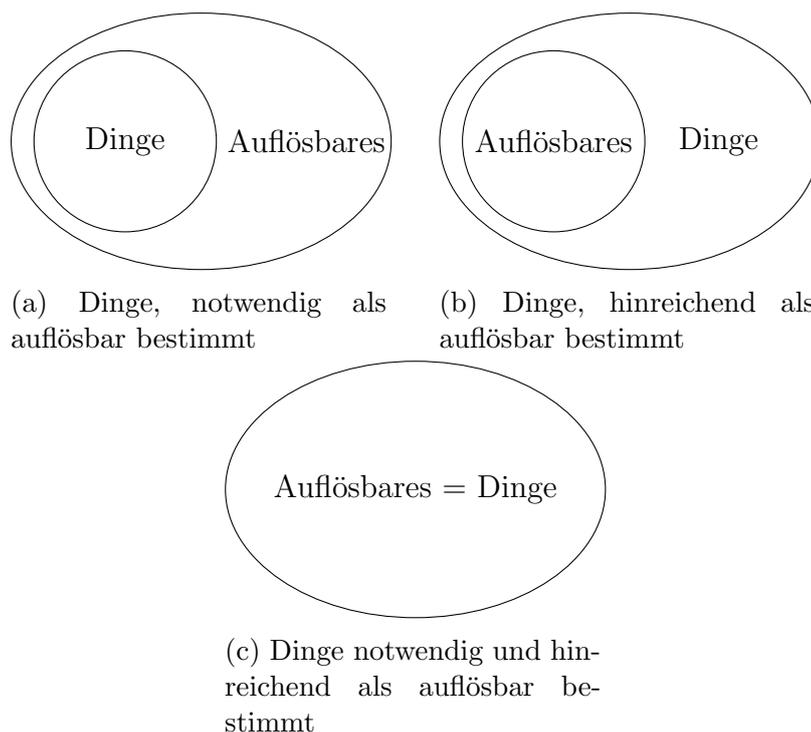


Abbildung 3: Illustration von Einwand 2

davon, diese Lesart sei lediglich „zu bevorzugen“ [Str11, S. 79]. Aber auch wenn Strobels Anwendung dieses Einwands an dieser Stelle nicht gerechtfertigt ist, so stößt er doch auf ein wichtiges Problem, das im Folgenden von hoher Relevanz sein wird und das ein Grund für das Zurateziehen seines Essays war: das Problem der Teilmengenbeziehung zwischen zwei Klassen von ontologischen Entitäten.

In einem nächsten Schritt in der Argumentation untersucht Platon das Begriffspaar des „(Un-)Zusammengesetzten“ und „(Nicht)-sich-immer-gleich-Verhaltenden“ und die Relation dieser Begriffe zum Auflösbaren sowie zueinander. Zunächst wendet er sich dem (Un-)Zusammengesetzten zu und hält fest: „Und nicht wahr, dem, was man zusammengesetzt hat und was seiner Natur nach zusammengesetzt ist, kommt wohl zu, auf dieselbe Weise aufgelöst zu werden, wie es zusammengesetzt worden ist; wenn es aber etwas Unzusammengesetztes gibt, diesem, wenn sonst irgend einem, kommt wohl zu, daß ihm dieses nicht begegne? - Das scheint mir sich so zu verhalten [...].“ [Phaidon, 78c] In diesem Fall wird nun die in 2 angesprochene Problematik akut, denn hier *findet* sich eine vorangestellte Bestimmung der Dinge, denen „die Auflösung zukommt“. Wie ist nun in diesem Fall zu entscheiden? Es kann festgehalten werden, dass die Klasse der zusammengesetzten Dinge auflösbar ist und somit eine Unterklasse der auflösbaren Dinge darstellt; darin geht Platon richtig vor. Wenn allerdings *allein* diese Bestimmung richtig ist, kann bzgl. des Unzusammengesetzten keine Aussage über dessen Auflösbarkeit getroffen werden¹. Das Komplement

¹ Die Lesart, dass das Zusammengesetzte eine echte Unterklasse des Auflösbaren bildet, deckt

des Zusammengesetzten (das Unzusammengesetzte) umfasst nur Nicht-Auflösbares, wenn das Zusammengesetzte mit dem Auflösbaren zusammenfällt - eine Konklusion, die an diesem Punkt anzweifelbar ist und in jedem Fall einen gesonderten Beweis verlangt. So ist z. B. die „Auflösung“ eines unzusammengesetzten Dinges durch vollständige Vernichtung zumindest prima facie denkbar.

Um eine Brücke vom Auflösbaren zum zweiten Begriff, den des (Nicht)-sich-immer-gleich-Verhaltenden, zu schlagen, widmet sich Platon dem Verhältnis des (Un-)Zusammengesetzten und (Nicht)-sich-immer-gleich-Verhaltenden. Er hält fest: „Und nicht wahr, was sich immer gleich verhält und auf einerlei Weise, davon ist wohl am wahrscheinlichsten, daß es das Unzusammengesetzte sei; was aber bald so, bald anders und nimmer auf gleiche Weise, dieses das Zusammengesetzte? - Mir wenigstens scheint es so.“ [Phaidon, 78c] Auf den ersten Blick erscheint diese These - interpretiert als Aussage über eine notwendige/hinreichende/notwendige-und-hinreichende Beziehung zwischen den Klassen des (Un-)Zusammengesetzten und (Nicht)-sich-immer-gleich-Verhaltenden - reichlich gewagt. Jedoch will Platon an dieser Stelle keine Aussage dieser Art treffen; es wird einen Grund haben, dass er an dieser Stelle mit dem Begriff der Wahrscheinlichkeit arbeitet. Es lässt sich also die unspektakuläre Konklusion festhalten, dass der Schnitt der Klassen des Zusammengesetzten und des Nicht-sich-immer-gleich-Verhaltenden nicht leer ist (Analoges gilt für die jeweiligen Komplement-Klassen, vgl. Abb. 4).

Der zweite Begriff, der des „(Nicht)-sich-immer-gleich-Verhaltenden“, wird von Platon unter Voraussetzung der ontologischen Fundamentalprämissen auch für sich behandelt: Platon stellt fest, dass das Viele der Veränderung unterliege, die Begriffe aber nicht (vgl. [Phaidon, 78d]). Diese, für Leser des Kapitels 3 nicht sonderlich aufregende, Prämisse unterliegt erneut einer Problematik, analog derer in Strobels Einwand 2: Welche ist die Relation der Klassen der Begriffe/des Vielen zu den Klassen des (Nicht)-sich-immer-gleich-Verhaltenden? Erneut wird hier zunächst eine schwache und nach Kapitel 3 zweifellos richtige Lesart dieser Passage präsentiert: Das Viele ist notwendig bestimmt als das Nicht-sich-immer-gleich-Verhaltende, die Begriffe als das sich-immer-gleich-Verhaltende, ob es auch hinreichend als dieses bestimmt ist, muss offenbleiben¹. In einer ähnlichen Weise verbindet Platon die ontologischen Kategorien der Begriffe und des Vielen mit den Kategorien des (Un-

sich mit der bereits zitierten Textstelle. In „wenn es aber etwas Unzusammengesetztes gibt, diesem, wenn sonst irgend einem, kommt wohl zu, daß ihm dieses nicht begegne?“, kann das „dieses“, was dem Unzusammengesetzten nicht begegnet, sinnvoll gelesen werden als das Auflösen „auf dieselbe Weise, wie es zusammengesetzt worden“, eine nicht besonders starke und trivialerweise richtige Lesart.

¹ In Kapitel 3.1 wurde in einer Fußnote auf die Problematik hingewiesen, ob die Einteilung des in irgendeiner Form Seienden in die Klassen des Vielen und die Klasse der Begriffe eine erschöpfende Einteilung sei. Eine Antwort auf die Frage, ob die Klassen der Begriffe/des Vielen mit jeweils der des (Nicht)-sich-immer-gleich-Verhaltenden zusammenfallen, hätte wohl eine Antwort auf jene Problematik zur Folge.

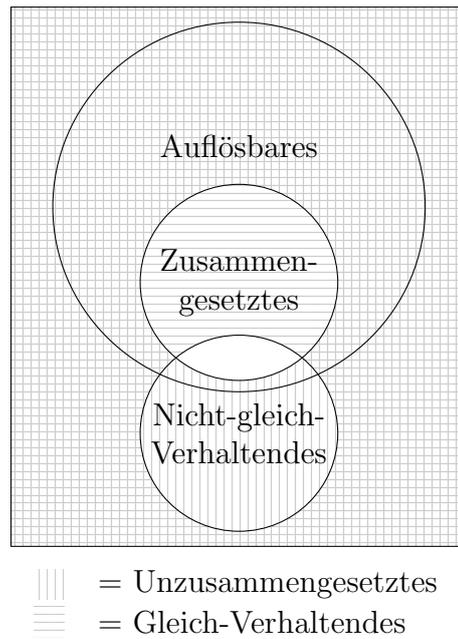


Abbildung 4: (Un-)Zusammengesetztes und seine Beziehung zum Auflösbaren bzw. (Nicht)-immer-gleich-Verhaltenden

)Sichtbaren. Dies ist auf den ersten Blick nicht sonderlich spannend; er hält fest, dass das Viele gesehen, die Begriffe aber nicht durch Sehen wahrgenommen werden könnten (vgl. Abb. 5¹).

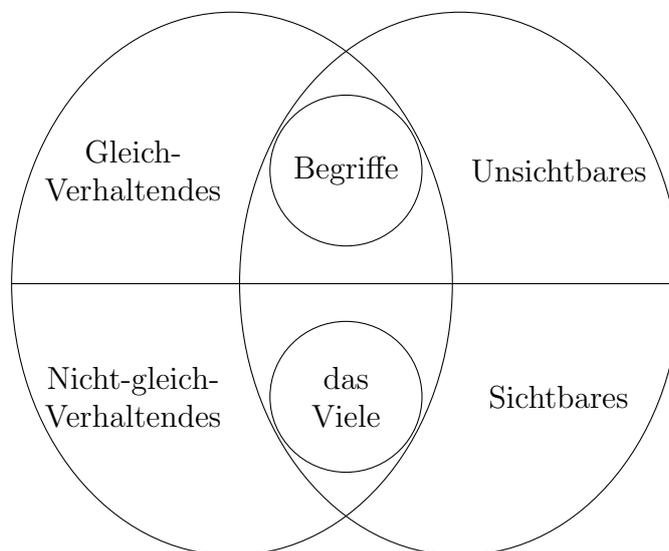


Abbildung 5: Begriffe/das Viele und seine Beziehung zum sich-immer-gleich-Verhaltenden bzw. (Un-)Sichtbaren

In Anschluss an die Untersuchung dieses Begriffspaars folgt nun die Anwendung der bisherigen Erkenntnisse auf die Seele. In dieser Passage wird über die Ähnlichkeit

¹ Die Abbildung insinuiert, das Sichtbare hätte keinerlei Überschneidung mit dem sich-gleich-Verhaltenden (Analoges gilt für die jeweiligen Komplement-Klassen). Dies ist nicht notwendig gegeben. Auf diese Ungenauigkeit sei an dieser Stelle hingewiesen.

der Seele zu den Begriffen und dem Körper zu den Dingen des Vielen argumentiert, aus dieser Kernstelle entleiht sich der Essay Strobels seinen Titel: „Das Argument aus der Ähnlichkeit“. Platon sieht die Ähnlichkeit der Seele zu den Begriffen bzw. des Körpers zu den Dingen des Vielen auf zweierlei Weise gegeben:

Sichtbarkeit Da die Seele wie die Begriffe unsichtbar, der Körper wie die Dinge des Vielen sichtbar seien, so ähnele sie den Begriffen mehr als den Dingen des Vielen.

Wahrnehmung Da allein die Seele Einsicht in die Begriffe erlangen könnte und allein der Körper direkte Wahrnehmung der Dinge des Vielen besäße, sei die Seele den Begriffen ähnlicher als den Dingen des Vielen.

Beide dieser Vergleichsdimensionen sind korrekt angewendet. Offensichtlich ist die Seele unsichtbar, somit ist sie in dieser Hinsicht den Begriffen ähnlicher als den Dingen des Vielen. Die Korrektheit der Vergleichsdimension durch Wahrnehmung ist weniger offensichtlich. Nach Kapitel 3.1 ist klar, dass nur die Seele Einsicht in die Begriffe nehmen kann. Aber folgt daraus eine Ähnlichkeit? Ist das Ohr den Schallwellen ähnlicher als das Auge dem Licht? Für dieses Beispiel scheint sich kein Argument finden zu lassen, das einen eine klare Antwort geben ließe. Dennoch ist es aufschlussreich, denn es beleuchtet einen wichtigen Punkt: Sowohl die Schallwellen als auch das Licht (bzw. die jeweils darauf bezogenen Sinnesorgane) sind Teil der uns umgebenden, materiellen Welt - um platonisch zu sprechen: Sie sind ein Teil des Vielen. Und beide Sinnesorgane müssen auch Anteil an dieser uns umgebenden Welt nehmen; andernfalls wäre höchst fraglich, wie eine Wahrnehmung von Weltlichem möglich sein sollte. Insofern kann man also sagen: Sowohl Auge als auch Ohr sind sowohl dem Licht als auch den Schallwellen ähnlich, denn beide müssen Anteil an der uns umgebenden Welt nehmen. Und hierin liegt der Schlüssel der Ähnlichkeit der Seele zu den Begriffen. Da Verständniserlangung von Begriffen nach Platon offensichtlich nur der Seele möglich ist und Platon die Begriffe als ontologisch eigenständige Existenzen begreift, muss die Seele auch in *irgendeiner* Weise Teil der *Welt der Begriffe* sein. Und so muss auch der Körper in *irgendeiner* Weise Teil der *Welt des Vielen* sein. In einem weiteren Schritt darf aber keine Entsprechung geschlussfolgert werden: Denn der Seele ist auch Verständnis über die Dinge des Vielen, allerdings nur vermittelt der Wahrnehmung des Körpers, möglich.

Den Schlusspunkt seines Arguments setzt Platon nun mit einem sehr gewagten Schachzug: der Gleichsetzung der Klasse des Unsichtbaren mit der des sich-immergleich-Verhaltenden. Nicht nur bleibt Platon ein Argument für diese Gleichsetzung schuldig - es bleibt auch fraglich, ob die Unsterblichkeit der Seele durch dieses Argument nachgewiesen ist. Rekapitulieren wir: Platon hat bis hierhin Folgendes gezeigt (oder zumindest postuliert):

- I) Die Klasse des Unsichtbaren ist gleich der Klasse des sich-immer-gleich-Verhaltenden.
- II) Die Seele ist unsichtbar.
- III) Das sich-immer-gleich-Verhaltende kann unauflösbar sein.

Aus diesen drei Argumenten folgt lediglich, dass die Seele unauflösbar sein *kann*. Sollte es bei dieser Konklusion belassen werden, so könnte das Argument I) derartig abgeschwächt werden, dass es lediglich besagt, es gäbe Unsichtbares, das auch sich-immer-gleich-Verhaltendes wäre; eine Abschwächung die nach der Konzeption der Begriffe in der Ontologie Platons zweifelsohne richtig ist. Mögliche Ansätze zur Rettung der Beweisführung wären die folgenden (vgl. Abbildung 4):

1. Zeige, dass die Klasse des Zusammengesetzten mit der Klasse des Auflösbaren zusammenfällt, und zeige, dass die Seele nicht zusammengesetzt ist.
2. Zeige, dass die Klasse des Nicht-sich-immer-gleich-Verhaltenden mit der Klasse des Auflösbaren zusammenfällt, und zeige, dass die Seele sich immer gleich verhält.

Der zweite Lösungsansatz scheint unmöglich, weil die Seele, bestimmt als dasjenige, was Leben mit sich bringt und selbst belebt (vgl. Kapitel 3.2), der Veränderung unterliegt. Eine Seele, die sich immer gleich verhält, aber erkennt, ist nicht sinnvoll denkbar. Es ist nicht unplausibel, dass Platon diese Schwierigkeit selbst gesehen hat, schließlich spricht er im Zuge der Erörterung der Relation zwischen der Klasse des Sich-immer-gleich-Verhaltenden lediglich davon, es sei am *wahrscheinlichsten*, dass ein eben solches auch unzusammengesetzt sei. Der erste Ansatz hingegen könnte zum Erfolg führen; es müsste lediglich untersucht werden, ob der bereits angebrachte Einwand, dass Unzusammengesetztes durch vollständige Vernichtung aufgelöst werden könnte, Bestand hat.

Aber ist die Rettung dieses Arguments überhaupt notwendig? Aus zwei Gründen wohl nicht: Zum einen wäre es nicht das erste Mal, dass Platon seine Gesprächspartner Argumentationen führen lässt, die nicht zum Erfolg führen; meist aus Gründen der Dramaturgie. Und Gründe der Dramaturgie sind hier gegeben: So schließen sich an das Argument aus der Ähnlichkeit zwei Einwände der Gesprächspartner Sokrates' an; Einwände, die deutlicher prägnanter sind, ist die Unsterblichkeit der Seele noch nicht gezeigt. Ebenso führt Platon an späterer Stelle des *Phaidon* einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele (vgl. Kapitel 3.2), sodass er sich letzten Endes keiner Beweislast schuldig bliebe, wäre dieser Beweis ohne Erfolg. Zum anderen wird diese Beweisführung für die weitere Argumentation dieser Arbeit nicht benötigt, denn die dafür relevante Schlussfolgerung *inhaltlicher Art*¹ über die

¹ Das Ausbleiben inhaltlicher Schlüsse über die Seele war Grund dieser Untersuchung.

Seele hat Bestand.

Doch welche ist dies? Eine vollständig, inhaltliche Bestimmung der Seele bleibt Platon dem Leser im schuldig. Sie dient aber als wichtiges formales Stück in der Philosophie Platons, als das sie auch in der Argumentation aus der Ähnlichkeit aufgeführt wird: sie fungiert als Bindeglied zwischen der uns umgebenden und der Ideen-*Welt*. Es hat einen Grund, dass „Welt“ an dieser Stelle kursiv geschrieben ist, denn es soll nicht der Anschein erweckt werden, dass diese eine der uns umgebenden Welt analoge sein muss. *Was* diese Welt auszeichnet, ist fraglich und bleibt offen. Klar ist nur, *dass* es eine solche Welt geben muss; dies leitet sich aus der ontologisch eigenständigen Existenz der Begriffe ab. Setzt man diese Welt voraus und beobachtet man, dass man Begriffe auf das in der uns umgebenden Welt Befindliche anwendet, so stellt sich die Frage, wie eine Vermittlung, d. h. Erkenntnis über die uns umgebende Welt in Bezug auf die Begriffe, die von gänzlich anderer Art als das uns umgebende Viele sind, möglich ist. Formal setzt Platon an diese Stelle die Seele. Dies ergibt sich aus ihrer *Ähnlichkeit* zu den Begriffen. Platon vermeidet damit gerade bewusst die Gleichsetzung und stellt die Seele durch das Eingeständnis, dass sie sich auch dem Vielen mittels des Körper zuwenden kann, dar, dass er sich der Notwendigkeit dieser formalen Verbindung bewusst ist.

5 Anwendung

In Kapitel 1 wurde das Vorhaben dieser Arbeit präsentiert: Ausgehend von einer Untersuchung der Begriffe der Seele, der Idee des Guten und der Begriffe selbst sollten Aussagen über das Verhältnis zwischen den abstrakten Themengebieten der Normativität, Erkenntnistheorie und Ontologie bei Platon getroffen werden. Bevor sich hier diesem - dem eigentlichen - Vorhaben zuwenden werden kann, muss noch einige begriffliche Vorarbeit in eigener Sache geleistet werden. Es wurde bereits in der Einleitung darauf hingewiesen, dass die Adressierung dieser abstrakten Themengebiete an Platon keine triviale Unternehmung sei, denn keiner der Begriffe wird durch ihn *expressis verbis* angeführt. Ziel dieses Kapitels ist es nun, bisherige Aussagen über die Kernkonzepte Platons aufzugreifen und aus ihnen eben jene Themengebiete zu entwickeln.

Zunächst zum Begriff der Ontologie Platons: Dieser Begriff scheint am wenigsten problematisch, wurde er in dieser Arbeit doch ohne weitere Einführung als Kapitelüberschrift verwendet. Dass Platons Aussagen über das Wesen des Vielen und der Begriffe eine Ontologie konstituieren, kann nicht bezweifelt werden. In Kapitel 3 wurde ausführlich untersucht, inwiefern er jene Konzepte mit dem des Seins verknüpft. Insofern treten bei der Behauptung, Platon würde insbesondere in der *Politeia* eine Ontologie entwerfen, keine Probleme auf. Schwieriger wird es, die The-

mengebiete der Normativität und der Erkenntnistheorie an Platon zu adressieren; dieser Problematik soll sich im Folgenden gewidmet werden.

5.1 Die Problematik der Erkenntnistheorie

Der Begriff der Erkenntnis wurde bereits ausführlich untersucht. In der *Politeia* wurde es als das auf das Seiende, Einsicht produzierende Vermögen formal bestimmt und im *Phaidon* als Tätigkeit der Seele genauer inhaltlich charakterisiert. Insofern scheint es auf den ersten Blick unproblematisch, in der Philosophie Platons eine Erkenntnistheorie als Theorie über die Bedeutung des Wortes „Erkenntnis“ auszumachen. Dieser naive Ansatz übersieht jedoch die Bandbreite an möglichen Fragestellungen, die an eine solche oder andere, intuitive Konzeption der Erkenntnis adressiert werden können. Die *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* bestimmt den Begriff der Erkenntnistheorie einleitend im entsprechenden Abschnitt wie folgt:

Erkenntnistheorie [...] philosophische Grunddisziplin, deren Gegenstand die Behandlung der Frage nach den Bedingungen begründeten Wissens ist. Im modernen Verständnis schließt dies die Frage nach den Methoden ein, wie sich mit dem Anspruch auf Wahrheit behauptete (wissenschaftliche) Aussagen begründen, insbes. beweisen oder widerlegen lassen, während in der philosophischen Tradition stattdessen allgemeiner von den Fragen nach der *Entstehung*, dem *Wesen* und den *Grenzen* der Erkenntnis die Rede ist [...]. [Mit05a, S. 377]

Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* erfasst in seinem Abschnitt zu Erkennen, Erkenntnis eine weitere Dimension dieser Begriffe:

In der *Psychologie* treten die Begriffe „Erkenntnis“ (E.) und „Erkennen“ in zwei untereinander inkommensurablen Bedeutungen auf. Zum einen werden in einem *sehr weit gefaßten* begrifflichen Rahmen unter Titel wie „E.-Psychologie“ oder *Psychologie der E.-Funktionen* psychologische oder psychologisch fundierte Analysen derjenigen psychischen Vorgänge durchgeführt, die beteiligt sind am Zustandekommen von E.en oder [...] Kenntnissen, die zur Orientierung in der Welt dienlich sind. Zum anderen wird unter dem *sehr viel engeren* Begriff „Erkennen“ [...] derjenige Prozeß verstanden, in dem ein Beobachter auf dem Weg über die Wahrnehmung zur Kenntnis der Identität eines ihm perzeptiv zugänglichen Gegenstands gelangt. Der Unterschied zwischen den beiden Bedeutungen läßt sich durch die zugehörigen umgangssprachlichen Verbalkonstruktionen verdeutlichen: Die erste (weitere) Bedeutung ist angesprochen in

Ausdrücken wie: „einen Sachverhalt erkennen“, oder „erkennen, daß etwas der Fall ist“; der zweite (engere) Begriff ist repräsentiert durch die Sprachform: [...] „etwas als etwas erkennen“. [Rit72, S. 661]

Es lassen sich aus diesen beiden Artikeln somit drei Dimensionen des Begriffsfelds Erkenntnis, Erkennen und Erkenntnistheorie ausmachen:

- I. Die theoretische Dimension in der Frage nach den „Bedingungen begründeten Wissens“ [Mit05a, S. 377], die sich in zwei Teilaspekte ausdifferenziert:
 - I.a) Die allgemeine Epistemologie, die sich in dieser Frage der Erkenntnis im Allgemeinen zuwendet.
 - I.b) Die wissenschaftstheoretische Epistemologie, die sich der wissenschaftlichen Erkenntnis zuwendet.
- II. Die praktische Dimension in der Frage nach dem Zustandekommen von (teils trivial erscheinendem) Weltwissen; oder wie das *Historische Wörterbuch der Philosophie* es ausdrückt von „Kenntnissen, die zur Orientierung in der Welt dienlich sind“ [Rit72, S. 661].
- III. Die angewandte Dimension in der Frage nach dem Zustandekommen der Erkenntnis eines solchen als solches oder „repräsentiert durch die Sprachform: [...] ‚etwas als etwas erkennen‘“ [Rit72, S. 661].

Ob nun die praktische bzw. angewandte Dimension der Erkenntnis als Begriffsbedeutungen, die der Psychologie¹ vorbehalten sind, verstanden werden müssen, sei anderen Autoren überlassen. Hier soll sich allen obig aufgeführten Dimensionen des Begriffsfelds „Erkenntnis“ gleichermaßen zugewendet werden.

Für das Vorhaben dieser Arbeit - die Frage was Erkenntnistheorie bei Platon meint - muss nun untersucht werden, welchem dieser Aspekte sich Platon in den hier behandelten Passagen selbst zuwendet. Zwar gehen die zitierten Nachschlagewerke auf Platon ein; sie behandeln in den Abschnitten jedoch Platons Erkenntnistheorie inhaltlich, ohne die Frage zu stellen, was an Platons Philosophie überhaupt eine Erkenntnistheorie ist. Insofern sind diese Stellen für diese Untersuchung irrelevant.

Zunächst kann festgehalten werden, dass eine praktische Dimension von Erkenntnis, meinend der Erkenntnis als Weltwissen bzw. platonisch gesprochen: Meinungen von den Dingen des Vielen, für Platon von keinem bzw. untergeordnetem Interesse sind. Er nimmt auf diese Art der Erkenntnis zwar Bezug, z. B. räumt er dieser Form des Verständnisses einen Platz in seiner Ontologie ein und setzt sie im *Phaidon* voraus, wenn er a) die Erkenntnis des Gleichen in Hölzern und Steinen (vgl. 4.2

¹ Wobei an dieser Stelle noch unklar ist, was die Autoren des entsprechenden Abschnitts im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* exakt mit „Psychologie“ meinen.

bzw. [Phaidon, 74a]) behandelt oder b) von den „Wahrnehmungen, die dem Leibe angehören“ [Phaidon, 65b], spricht, aber gerade in diesem zweiten Punkt wird eine eindeutig negative Konnotation erkennbar: „Wann also trifft die Seele die Wahrheit? Denn wie sie mit dem Leibe versucht, etwas zu betrachten, dann offenbar wird sie von diesem *hintergangen* [Hervorh. durch Verf.]“ [Phaidon, 65b]

Die angewandte Dimension der Erkenntnis¹ ist von deutlich höherer Relevanz. Platon behandelt sie auf formaler Ebene in den Abschnitten zur Erkenntnis als Wiedererinnerung (vgl. Kapitel 4.2). Dort stellt er die Frage: „Wie können wir etwas Gleiches als ein solches, nämlich als Gleiches, erkennen?“, und beantwortet sie durch die Figur der Wiedererinnerung. Damit sagt er nichts darüber aus, wie der Prozess des Erkennens eines solchen als solches gedacht werden muss, er sieht aber die Relevanz dieser Frage für seine Ontologie. Es bleibt - die Ideen als ontologisch eigenständige Kategorie von Entitäten gesetzt - die Frage offen, wie diese Kategorien Anwendung auf unsere Welt finden können, denn es ist unbezweifelbar, dass sie das tun. In Bezug auf die angewandte Dimension der Erkenntnis lässt sich also festhalten: Platon behandelt diese Dimension auf Ebene der ontologischen Voraussetzungen für den Menschen und die Ideen, damit das Erkennen eines solchen als solches möglich ist.

Die Antwort auf die Frage, ob Platon sich der theoretischen Dimension der Erkenntnis zuwendet, muss differenzierter ausfallen. Zum einen ist es klar, dass er sich dem Begriff der „Erkenntnis“ von theoretischer Seite nähert. Seine Charakterisierung der Erkenntnis als Wiedererinnerung (vgl. Kapitel 4.2) und die Einordnung jenes Begriffes in sein ontologisches Konstrukt (vgl. Kapitel 3.1) sprechen eindeutig dafür. Zum anderen lassen sich bei Platon keine wissenschaftstheoretischen Aussagen finden. Zwar widmet er sich im Liniengleichnis der Art der Erkenntnis der mathematischen Gegenstände; diese Beschäftigung kann aber nicht als die grundsätzlichen Methoden der Begründung, des Beweises oder des Widerlegens von wissenschaftlichen Aussagen aufdeckend verstanden werden, wie es in der *Enzyklopädie für Philosophie und Wissenschaftstheorie* gefordert ist, zumal in der Wissenschaftstheorie klassischerweise die empirischen Wissenschaften behandelt werden, von denen an dieser Stelle keine Rede ist. Platon widmet sich in diesem Zusammenhang dem Wesens der Erkenntnis von mathematischen Gegenständen und folgt somit dem allgemein epistemologischen Ansatz.

Wenn hier von einer Erkenntnistheorie Platons gesprochen wird, seien damit also die folgenden zwei Fragestellungen der platonischen Philosophie gemeint:

1. Was ist das Wesen der Erkenntnis?

¹ Es sei an dieser Stelle offengelassen, inwieweit die praktische und angewandte Dimension der Erkenntnis zusammenfallen; eine Frage, die den Rahmen dieser Arbeit zum einen sprengen würde, zum anderen für diese nicht relevant ist.

(Theoretische Dimension)

2. Was sind die Voraussetzungen für die Anwendung von Begriffen auf Gegebenes? Wie können wir Gegebenes als an einem Begriff teilhabend verstehen?

(Angewandte Dimension)

5.2 Die Problematik der Normativität

Das Vorgehen an dieser Stelle wird analog zu dem in Kapitel 5.1 verlaufen. Erneut stellt sich die Frage, inwieweit der abstrakte Begriff der Normativität an Platon adressiert werden kann, und erneut stellt sich das Problem, dass Platon diesen Begriff selbst nicht verwendet. Ein wichtiger Unterschied wird jedoch sein, dass nicht in gleicher Weise auf bereits untersuchte Textstellen zurückgegriffen werden kann. Von zentraler Bedeutung wird jedoch die Idee des Guten sein, wie sich zeigen wird.

Zunächst muss festgehalten werden, dass Platon sich in den untersuchten Textstellen zum Begriff der Norm nicht äußert. Das Problem, dass eine Überlappung einer *klassischen* Verwendungsweise der Wörter „Norm“ bzw. „Normativität“ und eine platonische Verwendungsweise dieser Wörter auseinandergehalten werden muss, wird hier also nicht auftreten. Dennoch ist Platon kein Autor, der sich rein deskriptiver Untersuchungen verschrieben hat; ganz im Gegenteil. Es lohnt eine Rückbesinnung auf die Problematik der *Politeia*, unter der die ontologischen Gedanken Platons in Kapitel 3 untersucht wurden. In der *Politeia* unternimmt Platon eine Beantwortung der Frage, warum gerechtes Handeln besser als ungerechtes sei, und untersucht in deren Vollzug den Begriff der (idealen) Polis. Dass „ideal“ an dieser Stelle in Klammern gesetzt ist, hat einen Grund: Im strengen Sinne untersucht Platon nicht den Begriff der idealen Polis, sondern den Begriff der Polis überhaupt. Indem er einen Begriff der Polis entwickelt, entwickelt er einen Begriff der gerechten, da guten, Polis implizit mit. Dass es Platon erlaubt ist, dieses Schluss zu ziehen, hängt mit seiner Konzeption der Idee des Guten zusammen, die er im Sonnengleichnis (vgl. Kapitel 3.3.1) unter anderem dadurch charakterisierte, dass a) das, was gut ist, nur durch sie gut wird und b) alles, was ist, an ihr Anteil nimmt, da nur durch sie die Begriffe überhaupt existieren. Insofern muss Platon unter einer solchen Konzeption der Idee des Guten keine argumentative Arbeit leisten, um die Gutheit einer Entität nachzuweisen, sofern diese Entität vollkommen nach ihrem Begriff ist, so schreibt er zum Ende der Polis Genealogie knapp: „Ich denke, unsere Stadt, wenn sie anders richtig angelegt ist, wird ja auch vollkommen gut sein. - Notwendig, sagte er. - Offenbar also ist sie weise und tapfer und besonnen und gerecht. - Offenbar.“ [Politeia, 427e]

Platon begreift Gerechtigkeit als eine Tugend: „Der Gerechte hat sich uns bewiesen als der Weise und Gute“ [Politeia, 350c] und „Nun aber sind wir doch

übereingekommen, die Tugend der Seele sei Gerechtigkeit [...] - Darin sind wir übereingekommen“ [Politeia, 353e]. Insofern weist dieser Begriff eine normative Färbung auf. Da die Gerechtigkeit eine Tugend ist, lässt sich sinnvoll denken, dass *man* gerecht sein *soll*, denn es ist *gut*, gerecht zu sein. Jedoch wäre es zu kurz gegriffen, den Begriff der „Normativität“ mit jenem gleichzusetzen. Um aufzudecken, wie und in welchen Teilen die Philosophie Platons als *normativ* begriffen werden kann, soll zunächst der Begriff der „Norm“ selbst aufgedeckt werden.

Im Kern meint das Wort „Norm“, und dies schließt auch alle obig zitierten Bedeutungsvarianten mit ein, einen Sollens-Satz, trifft also auf all die Sätze zu, die der Form „X soll h“ entsprechen¹. Die *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* führt in ihrem Abschnitt zum Begriff der „Norm“ drei Verwendungsweisen auf:

Norm [...], ursprünglich Winkelmaß, in der römischen Jurisprudenz schon früh im übertragenen Sinne von „Maßstab“, „Regel“ und „Vorschrift“ verwendet. In diesen Bedeutungen tritt das Wort seit dem 19. Jh. in der Bildungssprache wieder auf. In seiner begrifflichen Bedeutung gehört „N.“ zu den besonders vieldeutig verwendeten Kerntermini der Handlungswissenschaften und der Moralphilosophie. Dabei lassen sich vor allem eine regulative (1), eine deskriptive (2) und eine moraltheoretische Bedeutung (3) unterscheiden.

- (1) *Regulativ* wird „N.“ als Terminus für Aufforderungen (Präskriptionen) im Sinne allgemeiner Handlungsorientierungen verwendet [...]. Unter den regulativen N.en lassen sich wiederum (a) Handlungsregeln, (b) Zielsetzungen und (c) Regeln unterscheiden, die Institutionen konstituieren. [...]
- (2) [...] Davon zu unterscheiden ist der Fall, daß solche Regeln [Normen] im faktischen Handlungszusammenhang einer Person, Gruppe oder Gesellschaft leitend geworden oder etabliert sind. Es sind dann die Regeln zum Inhalt von (realen) Handlungsanweisungen geworden. In einem *deskriptiven* Sinne steht der Terminus „N.“, zumal in auf faktische Gesellschaften bezogenen soziologischen Analysen, häufig für derartige Handlungsanweisungen, geht also in beschreibende Aussagen vom Typ „n ist eine N. in (der Gesellschaft) G“ ein. Dieser Sprachgebrauch liegt vor allem dort vor, wo gewisse grundsätzliche Bestandteile des positiven Rechts als „juristische N.en“ bezeichnet werden.

¹ „Entsprechen“ meint an dieser Stelle keine wörtliche oder exakte Entsprechung, sondern eher: kann in diese Form gebracht werden.

- (3) Das rein regulative oder deskriptive Verständnis der Rede von N.en schließt keinerlei moralischen Wertungen ein. Häufig bildet allerdings dieser *moralische* Sinn die Kernintention des mit dem Wort „N.“ Gemeinten. Dann heißen „N.en“ nicht beliebige Regeln oder etablierte Handlungsanweisungen, sondern lediglich solche Orientierungen, für die ein moralischer Rechtfertigungsanspruch erhoben wird.

[Mit05b, S. 604]

Dass Platon weder in der *Politeia* noch im *Phaidon* eine deskriptive Analyse von Normen vornimmt, ist offensichtlich. Für diese Arbeit wird also die Unterscheidung der Bedeutungsdimensionen (1) und (3) bzw. deren Anwendung auf Platon von Bedeutung sein. Dass Normen per se einen regulativen Charakter aufweisen, ist nicht von der Hand zu weisen; dies ist bereits in ihrer sprachlichen Sollens-Form angelegt, somit inhärenter Teil ihres Begriffs. Und auch, dass Platons philosophisches Vorhaben, einen Begriff der Gerechtigkeit bzw. die gerechte Polis zu entwickeln, einen regulativen Charakter aufweist, ist klar.

Insofern führt Punkt (1) zu keinen besonderen Einsichten in diesen Begriff. In ähnlicher Weise verhält es sich mit Punkt (2): Wenn bereits eingestanden ist, dass Normen existieren, dann ist bereits dieses Eingeständnis eine deskriptive Aussage über Normen; da diese in unserem Sprachgebrauch existieren, lässt sich trivialerweise über diese sprechen.

Die Bedeutungsdimension (3) deckt an sich keine Verwendungen des Wortes „Norm“ ab, die nicht auch schon in (1) oder (2) abgedeckt wurde. Dennoch hat die *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* an dieser Stelle eine wichtige Unterscheidung getroffen. Anscheinend lässt der Rechtfertigungsanspruch einer Norm eine Ausdifferenzierung der Klasse der regulativen Normen zu: Nämlich in die Klasse der nicht-moralisch und die Klasse der moralisch-regulativen Normen. Doch was heißt hier „moralisch“? Diese Frage soll zunächst bewusst offengelassen und stattdessen die Frage gestellt werden: Welche Rechtfertigungsansprüche für Normen finden sich in der Philosophie Platons überhaupt? Wenn es gelingt, diese zu unterscheiden, dann soll jene Frage erneut aufgeworfen und versucht werden, die Rechtfertigungsansprüche der Normen in der platonischen Philosophie Begriffen zuzuordnen.

Wie diese Untersuchung angegangen werden soll, scheint auf den ersten Blick fraglich, denn wie bereits in der Einleitung dieses Kapitels festgehalten, verwendet Platon das Wort „Norm“ nicht. In der beispielhaften Charakterisierung der Gerechtigkeit als *normativ gefärbt* wurde bereits eine Verknüpfung der Begriffe „gut“ und „Norm“ bzw. „sollen“ vorgenommen. Diese Verknüpfung der Begriffe „gut“ und

„Norm“ ist über dieses Beispiel hinaus geboten. Gerade der regulative Charakter einer Norm zeigt die untrennbare Verbindung dieser Begriffe auf. An jede regulative Aussage, d. h. Norm, kann sinnvoll die *Warum*-Frage adressiert werden: „Warum soll ich diese Norm *X* befolgen?“. Und eine Antwort auf diese Frage muss immer: „Weil es gut ist, *X* zu befolgen.“, lauten oder - sofern anderslautend - eine Antwort darauf geben, *warum* es gut ist, *X* zu befolgen. Diese Gutheit kann darin liegen, dass ein gemeinsamer Zweck verfolgt wird, jene Antwort auf die *Warum*-Frage würde dann eine um-zu Form aufweisen bzw. die Gutheit des Befolgens der Norm durch als gut-für ausdrücken; es ist jedoch auch möglich, die Gutheit durch stärkere Prinzipien wie *moralische* Prinzipien zu rechtfertigen. Genau hierin begründet sich die Möglichkeit der Kategorisierung von Normen nach ihrem Rechtfertigungsanspruch. Der Rechtfertigungsanspruch einer Norm liegt also immer darin, in welchem Sinne die Norm als *gut* verstanden werden muss.

Diese „Übersetzung“ von Normen in die Form impliziter Gutheits-Aussagen bzw. von dem Rechtfertigungsanspruch in der Frage nach der Bedeutung des Wortes „gut“ erlaubt es, den Begriff der Norm übertragend auch auf Platon anzuwenden, denn dass Platon sich mit dem Guten bzw. Gutem beschäftigt, ist offensichtlich. Die Untersuchung der Rechtfertigungsansprüche der Normen in der Philosophie Platons wird in eine Untersuchung der Bedeutung des Wortes *gut* in der Philosophie Platons münden.

An diese Untersuchung lässt sich eine wichtige Folgefrage adressieren, deren Beantwortung erst Aufschluss über die Normativität der Philosophie Platons im Ganzen geben kann. Sollte sich herausstellen, dass es unterschiedliche Verwendungsweisen des Begriffes *gut* gibt, wie ließe sich dies mit dem Konzept der Idee des Guten vereinbaren? Prima facie stellt dies ein Problem dar: Platon sieht das Gute auch als Teil von zweckgeleitetem Handeln (vgl. Bestimmung der Idee des Guten als letzter *Zweck* in 3.3.1), es ist also nicht auszuschließen, dass er eine Verwendung des Begriffes *gut* in Zweck-Mittel-Kontexten, d. h. in der Bedeutung von *gut-für*, akzeptiert. Gleichzeitig scheint er Begriffe wie die Gerechtigkeit nicht im gleichen Sinne als *gut* zu verstehen. Sollte sich diese Unterscheidung der Verwendungsweisen des Begriffes *gut* bei Platon als berechtigt herausstellen, bliebe die Frage offen, wie die Idee des Guten, durch die ja nach Platon alles gut werde, solche verschiedenen Arten des Guten begründen könnte und welche Rückschlüsse daraus über die Idee des Guten selbst gezogen werden könnten.

Die Fragen nach der „Normativität“ der Philosophie Platons lassen sich also wie folgt zusammenfassen:

1. Welche Verwendungsweisen des Begriffes *gut* lassen sich bei Platon ausmachen?
2. Wie lassen sich diese Verwendungsweisen auf die Idee des Guten rückbeziehen?

6 Erkenntnis und Normativität

Die Arbeit, die in Kapitel 5 geleistet wurde, erlaubt es nun, die Fragestellung dieser Arbeit zu präzisieren und schlussendlich auch anzugehen. Es wurden nun je zwei Fragen aufgestellt, die die Gebiete der Erkenntnistheorie bzw. Normativität bei Platon eröffnen. Dieses Kapitel soll sich nicht nur der Beantwortung der in jenem Kapitel aufgeworfenen Fragen widmen, sondern es soll daneben eine These in Verbindung mit diesen Fragen untersucht werden, die schlussendlich zur Beantwortung der in dieser Arbeit eröffneten Frage führt: Was ist die Relation von Erkenntnis und Normativität bei Platon? Diese These lautet, dass Erkenntnis das Gute voraussetzen muss. Erkenntnis als Tätigkeit der Seele ist nur möglich, weil wir Wesen sind, die in irgendeiner Weise verstehen, was das Gute bedeutet. Die Idee des Guten ist gewissermaßen eine Voraussetzung dafür, dass wir erkennen können.

Im Laufe dieses Kapitels wird diese These noch präziser gefasst und erweitert. In der Untersuchung wird hierbei wie folgt vorgegangen: Zunächst soll die Problematik der Normativität, so wie sie in Kapitel 5.2 eröffnet wurde, untersucht werden anschließend soll sich der Problematik der Erkenntnis, wie sie in Kapitel 5.1 eröffnet wurde, gewidmet werden, um schlussendlich das Wissen aus diesen Untersuchungen auf obige These anzuwenden.

6.1 Normativität

6.1.1 Gerechtigkeit in der *Politeia*

Die Frage nach der Gerechtigkeit ist die Kernproblematik der *Politeia* und wird zu deren Beginn bis etwa zur Hälfte von Buch 2 als Einleitung der Entwicklung der Polis behandelt. Sie beginnt mit der durch Sokrates an einen der Gesprächspartner gerichteten Frage, was er denke, was die Gerechtigkeit sei. Daraufhin entwickelt sich bis zum Ende von Buch 1 ein Dialog, in dem verschiedene Dialogteilnehmer verschiedene Auffassungen dessen, was Gerechtigkeit sei, darlegen, die allesamt von Sokrates kritisiert werden. Aufgrund der Vielzahl der Darstellungen der Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit, manchmal sogar durch ein und denselben Dialogteilnehmer, kann es geschehen, dass die Übersicht über den exakten Verlauf des Gespräches verloren geht. So werden erst die Positionen besprochen, gerecht sei es, jedem das Schuldige zu leisten, die überführt wird in, gerecht sei es, Freunden zu nutzen und Feinden zu schaden, welche wiederum überführt wird in, dass es gerecht sei, dem Gerechten zu nutzen, dem Ungerechten aber zu schaden. In einem Einwand wird dann die Gegenposition dargestellt, das Gerechte sei das dem Stärkeren zuträglich, die auf einen erneuten Einwand Sokrates' hin in die Position, das Ungerechte sei nützlicher als das Gerechte, reformuliert wird.

Das Problem dieser Passagen ist, dass diese Konzeptionen der Gerechtigkeit mit unterschiedlichen Konzeptionen dessen, was Gerechtigkeit formalerweise überhaupt sein *kann*, arbeiten, denn es fehlt zunächst eine grundlegende Bestimmung des Begriffs Gerechtigkeit; gesprochen wird allein über das Wort. Interessant am ersten Teil der Problematisierung der Gerechtigkeit sind daher die Einwände Sokrates, die gerade einen solchen *formalen Rahmen*, innerhalb dessen sich eine Theorie der Gerechtigkeit bewegen muss, festlegen. Über das erste Buch hinaus bringt Sokrates immer wieder partielle Einwände vor, die sich zum Ende von Buch 1 in folgender, konzentrierter Form als formale Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit wiedergeben lassen:

1. Die Gerechtigkeit ist eine Tugend der Seele (vgl. [Politeia, 354e]) und in diesem Sinne ein erstrebenswertes *Gut*.
2. Die Frage nach der Gerechtigkeit ist eine Frage nach dem glückseligen Leben (vgl. [Politeia, 344e], [Politeia, 353d-e]), denn die Gerechtigkeit ist die Tugend der Seele, deren „Geschäft“ [Politeia, 353d] das Leben ist.

In diesen Bestimmungen wendet sich Sokrates gegen einen seiner Dialogpartner, Thrasymachos, der zuletzt die These aufstellte, die Ungerechtigkeit sei eine Tugend, denn durch sie könne sich der Ungerechte den größten Vorteil verschaffen.

Sokrates sieht nach der formalen Darlegung der Gerechtigkeit das Thema als beendet an, die Gerechtigkeit ist als Tugend bestimmt, sein Widerredner, Thrasymachos schließt sich Sokrates an, doch Glaukon ist nicht überzeugt. Er fordert von Sokrates zu Beginn des zweiten Teils und damit von Buch 2, dieser solle „wirklich überzeugen“ [Politeia, 357a], dass die Gerechtigkeit „zu dem Schönsten [gehört], was sowohl um seiner selbst willen als auch wegen dessen, was daraus folgt, dem, der glückselig sein will, wünschenswert ist.“ [Politeia, 357e] Sokrates nimmt daraufhin eine generelle Unterscheidung von *Gütern* vor; ein Gut könne begehrt werden um seiner selbst, um seiner Folgen oder um seiner selbst und seiner Folgen willen. Sowohl Sokrates als auch Glaukon verstehen die Gerechtigkeit als ein Gut, das um seiner selbst und um seiner Folgen willen begehrt werde. Sie stimmen auch darin überein, wie denjenigen, die die Ungerechtigkeit als eine Tugend auffassen, die Gerechtigkeit begreifen: „So [G. ist ein Gut um seiner selbst und Folgen willen begehrt] scheint es indessen, sagte er [Glaukon], den meisten nicht; sondern sie rechnen sie zu der mühseligen Art, wonach man sich nur des Lohns und des Ruhms wegen um des Ansehens willen bemühen muß, an und sich aber es fliehen, weil es beschwerlich ist. - Ich weiß wohl, sprach ich [Sokrates], daß sie ihnen so scheint und auch schon immer von Thrasymachos als ein solches getadelt, die Ungerechtigkeit aber gelobt wird.“ [Politeia, 358a] Die Schwachstelle in der Argumentation Sokrates', die

Glaukon adressiert sehen möchte, bezieht sich auf die Art der Argumentation für die Gerechtigkeit; er hält fest:

Und an diesem allen ist nichts anderes schuld als eben jenes, wovon diesem sowohl als mir die ganze Rede an dich ausgegangen ist, o Sokrates, daß von euch allen, du Wunderbarer, die ihr Lobredner der Gerechtigkeit zu sein vorgebt, von den uranfänglichen Heroen an, von denen nur irgend noch die Rede geht, bis auf die heutigen Menschen, noch nie einer die Ungerechtigkeit getadelt oder die Gerechtigkeit anders gelobt hat, als immer nur um den Ruhm, die Ehren, die Gaben, die ihnen daraus entspringen; jede von beiden aber an sich nach der eigentümlichen Kraft, mit der sie der Seele einwohnt, auch wenn sie Göttern und Menschen entgeht, hat noch nie einer weder in Dichtung noch in ungebundener Rede hinreichend dargestellt, die eine als das größte Übel, welches die Seele nur in sich selbst haben kann, und die Gerechtigkeit als das größte Gut. [Politeia, 366d]

Er sieht die Problematik in den Argumentation für die Gerechtigkeit also darin, dass sie allesamt - auch wenn sie explizit die Gerechtigkeit als ein Gut, das um seiner Folgen willen begehrt werde, bestimmt haben - doch nur so argumentieren, als wäre die Gerechtigkeit *allein* ein Gut, das um seiner Folgen Willen begehrt werde und somit den für Glaukon entscheidenden Teil auslassen. Worum es ihm also geht, ist, dass eine Argumentation für die Gerechtigkeit als ein Gut, das *um seiner selbst willen* begehrt werde, diese als ein solches aufgreifen und dafür argumentieren müsse.

Doch warum stellt er diese Anforderungen? Dafür lassen sich dreierlei Gründe ausmachen. Zum einen wäre diese Argumentation stärker als eine, die die Gerechtigkeit nur in Bezug auf ihre Folgen betrachtete; es wären damit Argumentationen, die die Ungerechtigkeit um ihrer Folgen willen lobten, direkt als unzulässig ausschließbar. Zum anderen unterliegen Argumentationen für die Gerechtigkeit als um ihrer Folgen willen begehrt inhärenten Problemen. Glaukon hat im Verlauf von Buch 2 selbst die Position des Thrasymachos eingenommen und für die Ungerechtigkeit als Tugend argumentiert. Damit möchte er die Probleme verdeutlichen, vor die er Argumentationen jener Art gestellt sieht, und führt dazu zwei Gleichnisse an. In dem ersten dieser wird die Geschichte vom Ring des Gyges erzählt. Gyges, ein Hirte, fand eines Tages einen Ring in einer Felsspalte, der ihm die Kraft verlieh, unsichtbar zu werden. Mit dieser Kraft erlangte er durch ungerechte Taten Reichtum und Macht. Im zweiten Gleichnis werden der absolute ungerechte und absolut gerechte Mensch nebeneinandergestellt; beide bestimmt dadurch, dass sie vollkommen gerecht bzw. ungerecht leben, jedoch als das Gegenteil, also ungerecht bzw. gerecht, erscheinen. Dadurch erlangt der Ungerechte alle Vorteile der Ungerechtigkeit und darüber hin-

aus die Vorteile des Gerecht-Scheinens und leidet nicht unter den Nachteilen des Ungerecht-Scheinens, wohingegen der Gerechte allein die Nachteile des Ungerecht-Erscheinens erlangt, obwohl er gerecht lebt.

Beide Gleichnisse beleuchten jene Probleme, mit denen sich alle Argumentationen für die Gerechtigkeit als Tugend konfrontiert sehen, die die Gerechtigkeit nur in ihren Folgen betrachten. Im Ring des Gyges werden die negativen Folgen des ungerechten Handelns mit Bestrafungen gleichgesetzt. Sie gewinnt dadurch metaphorische Kraft, weil sie unter dieser Voraussetzung zeigen kann, dass es zumindest denkbar wäre, dass sich ein ausreichend mächtiger Ungerechter diesen Bestrafungen entziehen könnte, also nur die Vorteile ungerechten Handelns spüren würde.

Auch im zweiten Gleichnis wird diese Voraussetzung getroffen; darüber hinaus wird aber zusätzlich angenommen, allein der Ruhm stelle die positive Folge gerechten Handelns dar. Ihre metaphorische Kraft wird also dadurch gewonnen, dass unter diesen Voraussetzungen die Folgen der Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit allein mit dem Schein verbunden sind. Es lässt sich gegen die Position der Gerechtigkeit als Tugend dann also einwenden: Was aber, wenn jemand als gerecht *erscheint*? Dann kann er alle vorteilhaften Folgen der Gerechtigkeit genießen und muss keine Nachteile der Ungerechtigkeit erleben.

Wie man es auch dreht und wendet; keine solche Argumentation, die allein Folgen der Gerechtigkeit betrachtet, bleibt prinzipiell gegen diese Einwände gefeit. Sie ließen sich nur zurückweisen, indem gezeigt würde, dass solche theoretische Szenarien, in denen die Folgen des Gerecht- bzw. Ungerecht-Seins nicht „erschummelt“ bzw. vermieden werden können, unmöglich sind. Ob eine solche Argumentation existiert, ist fraglich. Vollkommen tragend sind die Einwände von Glaukon aber dennoch nicht; sie nehmen starke Voraussetzungen an. Im Falle des Gleichnis vom Ring des Gyges ließe sich beispielweise einwenden, die Folgen des Ungerecht-Handelns seien verengt dargestellt - es werde außer acht gelassen, dass ungerechtes Handeln auch soziale Folgen, z. B. Ansehensverlust, nach sich zöge, die auch durch die Kraft des Rings nicht vermeidbar wären. Im Falle des Gleichnisses des vollkommen (Un-)Gerechten könnten Folgen der Gerechtigkeit im Jenseits angebracht werden. Gleich, welche Folgen man aber dazu- oder hinwegdichtet: Eine Argumentation auf Ebene der Folgen wird aber immer mit dem Problem konfrontiert bleiben, keine prinzipielle Argumentation sein zu können. Ab irgendeinem Punkt ist sie auf Abwägung der Folgen angewiesen.

Einen letzten, deutlich weitläufigeren Ansatz, warum Platon die Gesprächspartner eine Argumentation für die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen unternehmen lässt, wird von Bernard Williams in seinem Essay *Plato against the Immoralist* [Wil11] dargelegt. Auch Williams widmet sich der Art, wie Platon seine Gesprächspartner für die Gerechtigkeit argumentieren lässt, und stellt selbst das

Vorhaben auf:

This is the issue that is picked out at the beginning of Book II, when the distinction is made between things that are valued in themselves, things that are valued for their consequences, and things that are valued for both (357-358). What Socrates is encouraged to show, contrary to the common opinion which has been expressed in different ways by Thrasymachus and by Glaukon, is that justice falls into the first class. It is obvious that this is the issue, but there is another question to which the answer is rather less obvious: Why should the discussion take this form? Why are the standards for the value of justice raised so high? This is the question I shall take up in the rest of this paper. [Wil11, S. 43]

Zu verstehen, wie Williams die Begründung für den Gang der Argumentation in Buch 2 versteht, soll nun die Aufgabe sein.

Nach einer einleitenden Darstellung der Problematik seines Essays lässt sich dieser in vier Abschnitte gliedern:

- I. Analyse der Politeia
- II. These
- III. Analyse des Gorgias
- IV. Konklusion

In Abschnitt I stellt Williams zunächst den Inhalt der hier bereits untersuchten Stellen zu Anfang von Buch II vor und kommt dabei mit den Erkenntnissen dieser Arbeit über jene im Wesentlichen überein. Hervorzuheben ist, dass er ebenso klarstellt, die Frage nach Gerechtigkeit sei eine Frage nach der richtigen Lebensführung: „our discussion is not about a trivial matter, but about how one should live“ [Wil11, S. 44].

An diese Untersuchungen schließt Williams seine These (II) an, die es zunächst gründlichst zu untersuchen gilt:

But now we must ask why Plato thinks it so important that we should value justice in this way [um ihrer selbst willen]. What is the point of insisting that one does not value justice properly unless one values it, in this sense, for its own sake? A modern reader may easily be misled at this point, and take the answer to this this question to be more familiar than it is. He or she may take Plato to be thinking of a pure, self-sufficient moral motivation, in terms of which the agent does good or right actions simply because that is what they are, and for no other reason. [...] But

this, certainly, is not Plato's concern. The argument with the immoralist can be formulated only because there is one, univocal, kind of question in practical reason, „How should I live?“, „What is the best life?“, „How shall I do best?“, to which Thrasymachus and his friends give the wrong answer, and Socrates, on behalf of justice, will give the right answer. It is not that the pursuit of justice „for its own sake“ has a quite special, moral, value which vindicated itself and cannot in principle be measured by any other sorts of consideration. The question of its value, rather, is the question of what makes a life worth living, a question to which other „non-moral“ goods might in principle, as the immoralist suggests, provide the answer. [Wil11, S. 45]

Diese These wartet mit einigen schwer zu verstehenden Punkten auf, daher soll sie zunächst genauer erläutert werden. Offensichtlich geht der Erklärungsansatz Williams dazu, worauf Platon in der Argumentation für die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen abzielt, inhaltlich weiter als die ersten beiden Erklärungsansätze, denn Williams präsentiert hier eine inhaltliche und keine argumentativ formale Deutung dieser Unterfangens, wie sie zunächst vorgestellt wurden. Williams Punkt ist, dass die Argumentation für Gerechtigkeit nicht als eine moralische Argumentation verstanden werden darf, wobei moralisch in diesem Kontext „rein selbstwerthhaftig“ meint. Vielmehr geht es darum, die Frage nach dem Wert der Gerechtigkeit zu beantworten:

The question is not „What is the value of justice pursued for its own sake, as opposed to the sake of its consequences?“ - a question to which the answer is, virtually by definition, „moral value“. The question is: „What is the value of justice?“, and Socrates' answer is: „It has no value (really), unless it has value when it is pursued for its own sake.“ [Wil11, S. 46]

Dieser Formulierung Williams liegt eine gewisse Spannung inne. Wie genau ist es zu verstehen, dass die Frage nicht lautet, was der Wert der Gerechtigkeit sei, wenn man sich ihrer um ihrer selbst willen bemühe, sondern was der Wert der Gerechtigkeit selbst sei? Worin genau liegt der Unterschied zwischen diesen Fragen, insbesondere wenn man den Zusatz zur zweiten dieser betrachtet, denn die Antwort auf diese lautet: „It has no value (really), unless it has value when it is pursued for its own sake.“ [Wil11, S. 46] Der Schlüssel zum richtigen Verständnis dieser These liegt in der eigentlichen Problematik dieser Passagen: die Frage nach der richtigen Lebensführung. Auf diese Frage gibt Sokrates die Antwort, das richtige Leben sei das gerechte Leben. Aber seine Gesprächspartner verlangen einen Beweis. Würde die Frage dieser Passagen nun lauten, was der Wert der Gerechtigkeit, um ihrer selbst willen begehrt, sei, so müsste eine Antwort zum einen - nach Voraussetzung - einen,

wie Williams es nennt, moralischen Wert aufzeigen, also die Selbstwerthaftigkeit der Gerechtigkeit betonen, zum anderen stünde dies im Widerspruch zur eigentlichen Problematik. Es ist ja gerade Voraussetzung der Untersuchung, dass gezeigt werden solle, dass die gerechte die richtige Lebensführung sei. Der Wert der Gerechtigkeit kann in diesem Kontext also nicht allein auf ihre Selbstwerthaftigkeit hinauslaufen, denn diese ließe eine Übertragung auf die richtige, d. i. werthafte, Lebensführung nicht zu.

Für die Begründung seiner These weicht Williams in Abschnitt III auf den Platon Dialog *Gorgias* aus. In diesem Dialog¹ sieht sich Sokrates mit drei Gesprächspartnern konfrontiert, die nacheinander verschiedene Auffassungen über den Begriff der Gerechtig- bzw. Ungerechtigkeit darlegen, in denen dieser mit den Begriffen des Stolzes bzw. der Ehre und dem Wünschen bzw. Wollen bzw. Begehren in Relation gesetzt wird. Diese Darstellungen münden in der skeptischen Position des Callicles, der darlegt, ein rational handelnder Mensch wünsche, durch sich selbst und andere wertgeschätzt zu werden, dafür bediene er sich aber ausbeuterischen, d. h. ungerechten Mitteln: „the rational person will want to be admired and envied, to think well of himself, and not to be an object of contempt, but he will bring this about, Callicles urges, through power and the exploitation of others, having no concern for considerations of justice.“ [Wil11, S. 47] Dies erlaubt es Platon, die skeptische Theorie ad absurdum zu führen. Ein Skeptiker habe keine Basis, aufgrund derer er Wertschätzung bemessen könnte: „The criterion which consists merely in the individual’s desires being satisfied provides no basis for admiration at all. The immoralist is left only with hedonsim.“ [Wil11, S. 48] Um aber einen Maßstab für Wertschätzung zu haben, brauche es Ordnung und Disziplin: „Socrates in the *Gorgias* argues that any basis of admiration implies *taxis* and *kosmos* (503d seq), order and discipline, and these, applied to the soul, constitute justice.“ [Wil11, S. 48]

Damit kommt Williams zu seiner Konklusion (IV): Der Wert der Gerechtigkeit um ihrer selbst willen bestehe darin, dass nur dies einen Maßstab für Wertbeimesung überhaupt ermögliche. Und nur durch einen solchen Maßstab ist der Gedanke des richtigen Lebens möglich: „Socrates wants to say, first, that if we think solely in terms of desire-satisfaction, there will be no basis for value, nothing to admire at all, and, moreover, life will not be worth living, since it will be a mess.“ [Wil11, S. 48] Dass Williams die hier in seinem Sinne wiedergegebenen Stellen des *Gorgias* überhaupt auf die *Politeia* anwenden darf, begründet er mit der Übereinstimmung der Problematik beider Dialoge: die Frage nach der richtigen Lebensführung.

Es lässt sich also zusammenfassend Folgendes festhalten: Die Verwendungsweise des Begriffs *gut* in Hinblick auf den Begriff der Gerechtigkeit in der *Politeia* ist

¹ Die Darstellungen von Williams zum *Gorgias* in [Wil11, S. 47f.] werden dabei übernommen.

zweierlei Art. Gerechtigkeit ist *gut für* Ansehen, Ehre, Ruhm und anderes - dies ist eigentlich nicht relevant. Gerechtigkeit ist aber auch *gut an sich*, nicht (nur) in einem *moralischen* Sinne, sondern als den Maßstab für die richtige Lebensführung legend, wenn man sie um ihrer selbst willen begehrt. Die Gerechtigkeit ist als die auf das Leben bezogene Tugend der Seele nicht nur Maßstab für das richtige Leben in dem Sinne, dass sie begrifflich bestimmt, was es heißt, ein richtiges Leben zu führen, auch braucht es in der Philosophie Platons, so hat es Williams überzeugend dargelegt, für den Gedanken der richtigen Lebensführung, die über puren Hedonismus hinausgeht, eine Grundlage dafür, begehren zu können; eine Grundlage, die nur durch etwas Selbstwerthafes gegeben sein kann, ohne in einen unendlichen Regress zu gelangen.

6.1.2 Die Idee des Guten als Prinzip der Ordnung

Für die Untersuchung der Normativität bei Platon wurden in Kapitel 5.2 zwei Fragen aufgestellt. Frage 1 war die Frage nach den Verwendungsweisen des Begriffs *gut*. Für einen Fall wurde diese Frage im letzten Kapitel beantwortet. Nun soll Frage 2 untersucht werden: Welche Rückschlüsse lassen die Untersuchung aus Kapitel 6.1.1 auf die Idee des Guten zu?

Der Inhalt dieses Kapitels kann im strengen Sinne keine Untersuchung sein. Es wurde bereits in Kapitel 3.3 dargestellt, dass Platon wenig bis nichts Konkretes über die Gestalt der Idee des Guten sagt. Auch von der Gerechtigkeit, wie sie im letzten Kapitel behandelt wurde, sind keine Schlüsse auf den Inhalt der Idee des Guten möglich. Ziel dieses Kapitels soll es daher sein, eine These über die Idee des Guten aufzustellen und diese in Hinblick auf bisherige Ergebnisse dieser Arbeit zu reflektieren; sie lautet: Die Idee des Guten ist das Prinzip der Ordnung.

Zunächst soll näher betrachtet werden, was diese These besagt. Sie speist sich aus der Auseinandersetzung mit Williams im letzten Kapitel und muss als induktiver „Schluss“ seiner Darlegungen über die Gerechtigkeit verstanden werden. Williams kam zu dem Schluss, der Wert, mithin das Gute, der Gerechtigkeit um ihrer selbst willen begehrt, bestünde im Schaffen einer Basis für Wertbeimessungen in Hinblick auf das richtige Leben. Zieht man nun die Erkenntnis aus dem Sonnengleichnis zurate, dass nämlich „dem Erkennbaren [somit insbesondere der Gerechtigkeit] nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm“ [Politeia, 509b], dann liegt der Schluss nahe, dass gerade dieses Prinzip der Ordnung, das auf die Seele angewendet, die Gerechtigkeit ergibt: „and these [order and discipline], applied to the soul, constitute justice“ [Wil11, S. 48], Teil der Idee des Guten ist.

Diese These - und es soll an dieser Stelle mit Nachdruck betont sein, dass es sich um eine *These* handelt - ist nicht nur in Hinblick auf die Untersuchungen der

Gerechtigkeit in dieser Arbeit angemessen. Sie ist vereinbar mit den Erkenntnissen, die in Kapitel 3.3 gewonnen wurden, so schreibt Platon z. B. ebenso, dass „das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt“ [Politeia, 509b]. Diese Aussage selbst lässt sich mit dieser These zwar nicht begründen, jedoch scheint es schlüssig, das Prinzip der Ordnung über das Sein, auf die dieses Prinzip angewiesen ist, einzuordnen.

In gleicher Weise lässt die Idee des Guten verstanden als ordnendes Prinzip verschiedene Verwendungen des Begriffs gut zu. Nicht nur können damit Sollens-Urteile praktischer Dimension, wie am Beispiel der Gerechtigkeit in Kapitel 6.1.1 untersucht, gefällt werden, sie erlaubt auch die sinnhafte Anwendung des Wortes *gut* auf Zweck-Mittel-rationale Normen, wie „*X* ist *gut für Y*“, z. B. „Lernen ist *gut für* Klausurerfolg“.

6.2 Erkenntnis und Normativität

Es soll nun die Aufgabe sein, diese These für die Erkenntnistheorie fruchtbar zu machen. In Kapitel 5.1 wurden zwei Fragen aufgestellt, die das Problemgebiet der Erkenntnis bzw. Erkenntnistheorie markieren. Die erste dieser war die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis. Diese Frage wurde im Verlauf dieser Arbeit bereits in Kapitel 4 behandelt. Es wurde gezeigt, dass Platon die Seele als das eigentümliche Vermögen der Seele begreift, das Einsicht in Begriffe produziert. Die stärkste Charakterisierung der Erkenntnis war die der Erkenntnis als Wiedererinnerung; in der Philosophie Platons muss die Seele zumindest einige *grundlegende Begriffe* geschaut haben, ehe sie auf die Welt kam, um Begriffe auf Gegebenes anwenden zu können. Welcher Art sind diese *grundlegenden Begriffe*? Als ein Beispiel führte Platon den Begriff der Gleichheit an; zumindest dieser muss also ein *grundlegender Begriff* sein.

Wie nun verhält es sich mit der Idee des Guten? Ist auch sie ein grundlegender Begriff? Platon widmet sich dieser Frage am Rande seiner Untersuchungen zu Erkenntnis als Wiedererinnerung. Dort hält er fest: „Denn es ist uns ja jetzt nicht mehr von dem Gleichen die Rede als auch von dem Schönen selbst und *dem Guten selbst* [Hervorh. durch Verf.] und dem Rechten und Frommen und, wie ich sage, von allem was wir bezeichnen als ‚dies selbst, was ist‘, in unsern Fragen, wenn wir fragen, und in unsern Antworten, wenn wir antworten. So daß wir notwendig von diesen allen die Erkenntnisse, schon ehe wir geboren wurden, erhalten haben.“ [Phaidon, 74c] Offensichtlich scheint es für Platon dabei von besonderem Interesse zu sein, dass wir mit diesen Begriffen, wie z. B. dem des Guten und der Gleichheit, in praktischer Weise umgehen, d. h. sie in unsere „Fragen“ und „Antworten“ einbeziehen. Dadurch, dass wir bereits sinnvoll nach diesen Begriffen fragen können, sieht er impliziert, dass wir *irgendein* Verständnis von ihnen besitzen müssen.

Die zweite Frage des Problemgebiets der Erkenntnistheorie war die nach den Voraussetzungen dafür, dass wir Begriffe auf Gegebenes anwenden können. Da es in der Philosophie Platons logische Notwendigkeit ist, dass wir in jeglichen Begriff, den wir als „dies selbst, was ist“ bezeichnen können, Einsicht vor unserem weltlichen Sein gehabt haben müssen, so gilt, dass qua der Faktizität dieser Einsichten die vorgeburtlich Einsicht in eines jeden dieser eine empirische Voraussetzung für das Vermögen der Erkenntnis darstellt; sowohl für die Erkenntnis gerichtet auf einen jeweiligen Begriff als auch für das Vermögen.

Aber lassen sich nach der bisherigen Argumentation auch logische Voraussetzungen der Erkenntnis als Vermögen insgesamt ausmachen? In Kapitel 5.2 wurde gezeigt, dass in der Philosophie Platons jeder Begriff *gut* ist; dies folgte aus der Konzeption der Idee des Guten. In Kapitel 3.3 wurde gezeigt, dass jeder Begriff von der Idee des Guten sein „Sein und Wesen“ [Politeia, 509b] und seine Erkennbarkeit erhalte. Ohne weiteres erscheinen diese Aussagen zunächst opak; was bedeutet es, dass die Gleichheit an sich *gut* ist? Für einen Begriff wie den der Schönheit, der schon in unserem Sprachgebrauch den Charakter eines Ideals aufweist, scheint dies klarer. Gleichwie man diese Aussagen mit Inhalt füllt, es muss zumindest festgehalten werden, dass die Eigenschaft der Idee des Guten, ein grundlegender Begriff zu sein, erklären kann, warum wir normative Wesen sind, denn dass wir welche sind, ist unbezweifelbar. Selbst der konsequenteste moralische Skeptiker muss sich eingestehen, dass er versteht, was es heißt, dass etwas in jedem Sinne *gut* ist. Gerade nur deswegen kann er sich dagegen wenden, gerade nur deswegen kann er seinen skeptischen Einwand bzw. seine skeptische Position formulieren. Aus der Existenz des Erkenntnisvermögens bei Platon folgt somit, dass wir normative Wesen sind. Für das Erkenntnisvermögen ist es also eine notwendige Bedingung, dass wir das Potenzial zur Einsicht in die Idee des Guten besitzen, denn jede Einsicht in einen Begriff ist immer auch eine partielle Einsichtnahme in die Idee des Guten, nämlich insofern dieser sein „Wesen“ von der Idee des Guten hat, erkennen wir gerade den Aspekt der Idee des Guten, der diesem Begriff sein Wesen verleiht.

Über die Art dieser indirekten Einsicht in die Idee des Guten sei dabei nichts gesagt. Im Falle der Einsicht in einen Begriff, wie z. B. den der Gleichheit, der eher „weit“ von der Idee des Guten entfernt ist, ist wohl davon auszugehen, dass eine solche Einsicht eher indirekt geschweige denn bewusst ist. Aber in Hinblick auf die These, die in Kapitel 6.1 über die Idee des Guten formuliert wurde, erscheint dieses Resultat überaus schlüssig. Es muss ein Prinzip der Ordnung gegeben sein, um Begriffe sinnvoll als sie selbst und nicht als andere, überhaupt als getrennt, erkennen zu können. Und die Einsicht in das Prinzip der Ordnung, sofern man Einsicht in einen Begriff und damit *geordnetes* erlangt, ist eine partielle Einsicht darin, wie dieses Prinzip, nämlich bezogen auf den erkannten Begriff, sich auswirkt.

Literatur

- [Fre11] Dorothea Frede. „Das Argument aus den essentiellen Eigenschaften“. In: *Platon: Phaidon*. Hrsg. von Jörn Müller. Klassiker auslegen. Berlin: Akademie Verlag, 2011, S. 143–157.
- [Ger11] Lloyd P. Gerson. „The Recollection Argument Revisited“. In: *Platon: Phaidon*. Hrsg. von Jörn Müller. Klassiker auslegen. Berlin: Akademie Verlag, 2011, S. 63–74.
- [Mit05a] Jürgen Mittelstraß, Hrsg. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. 2., neubearbeitete und wesentlich ergänzte Auflage. Bd. 2: C-F. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2005.
- [Mit05b] Jürgen Mittelstraß, Hrsg. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. 2., neubearbeitete und wesentlich ergänzte Auflage. Bd. 5: Log-N. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2005.
- [Phaidon] Platon. „Phaidon“. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 2. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. rororo, Dez. 1994, S. 103–184.
- [Politeia] Platon. „Politeia“. In: *Sämtliche Werke*. Bd. 2. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. rororo, Dez. 1994, S. 195–537.
- [Rit72] Joachim Ritter, Hrsg. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2: D-F. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co, 1972.
- [Str11] Benedikt Strobel. „Das Argument aus der Ähnlichkeit“. In: *Platon: Phaidon*. Hrsg. von Jörn Müller. Klassiker auslegen. Berlin: Akademie Verlag, 2011, S. 75–96.
- [Wil11] Bernard Williams. „Plato against the Immoralist“. In: *Platon: Politeia*. Hrsg. von Otfried Höffe. 3., bearbeitete Auflage. Bd. 7. Klassiker auslegen. Berlin: Akademie Verlag, 2011, S. 41–50.

Eigenständigkeitserklärung

Hiermit bestätige ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen der Arbeit, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken (dazu zählen auch Internetquellen) entnommen sind, wurden unter Angabe der Quelle kenntlich gemacht.

Ort, Datum

Unterschrift