

# Das philosophische Problem des Bösen

## Platon und die ontologische Tradition

Von Jörg JANTZEN (München)

### I.

Ein Rückblick steht in der Gefahr, unzulässig zu verkürzen, Etappen und Zwischenstationen zu übergehen oder zusammenzuziehen, und vor allem steht er in der Gefahr, die Tradition eben als *Weg* zu sehen und vorzustellen. Aber er gibt auch Gelegenheit und Anlaß, so etwas wie eine Struktur des Nachdenkens über das Böse deutlich zu machen. Mit der Metapher des Weges ist also nicht unbedingt ein Voranschreiten und Weiterkommen verbunden.

Historisch gesehen, terminiert der Rückblick im frühen 19., also noch stark vom vorangegangenen geprägten Jahrhundert; genauer: beim Schelling der *Freiheitsschrift* von 1809. Systematisch gesehen, orientiert er sich am Stoßgebet der Lady Balfour angesichts des Bösen: „Vor den Gefahren metaphysischer Spitzfindigkeiten und unnötiger Grübeleien über den Ursprung des Bösen bewahre uns, Herr.“ Damit ist, unübertreffbar kurz, angespielt auf die beiden abendländischen Traditionen, über das Böse nachzudenken: Auf die Frage *Unde malum?* und auf die Frage *Quid est malum?*

Das Zitat der Lady Balfour ist der Abhandlung von Scholem über „Gut und Böse in der Kábballa“ entnommen.<sup>1</sup> Ihr leitendes Motiv lautet: „der ich das Licht mache | und schaffe die Finsternis | der ich Friede gebe und schaffe das Übel | Ich bin der HERR | der solchs alles thut“. Das ist, und zwar in der Übersetzung Luthers, Jesaja 45, 7. Daneben möchte ich sogleich einen anderen Satz stellen: „Also ist es nicht hinzunehmen, weder von Homer noch von irgendeinem anderen Dichter ..., daß er sagt, daß ‚Zeus uns ein Spender ist des Guten und des Bösen‘.“ Scholem dürfte nicht zuletzt diese Stelle aus Platons *Politeia* (379 d) erinnern, wenn er Jesaja – allerdings in einer Übersetzung, die das *Übel* durch das *Böse* ausdrückt – zum Kronzeugen der Anklage gegen die philosophisch geprägte Tradition macht, der vorgeworfen wird, das Böse „entmächtigt“ zu haben. Die Anklage rechnet ein, daß es einen anderen *Gedanken* vielleicht nicht gibt; sie spielt Theosophie gegen Philosophie aus. Theosophie ist für Scholem natürlich die Kábballa, also die Auffassung, das Böse wurzele im Wesen der Schöpfung selbst, wobei diese als Aus-Druck, als Herausgehen des Göttlichen und sowohl als sein Werden wie seine Begrenzung verstanden ist. Schöpfung bedeutet Trennung, Isolierung, Bestimmung; die kabbalistische Spekulation verhandelt auf ihre Wei-

<sup>1</sup> G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* (Frankfurt a. M. 1977) 49–82.

se den mit Parmenides *philosophisch* entdeckten Sachverhalt *omnis determinatio est negatio*. Sie begreift die Welt als Verschränkung von Gut und Böse, und weil die Welt Schöpfung ist, bedeutet die Verschränkung wiederum die Selbstverschränkung Gottes.<sup>2</sup> Insofern wird die Welt auch nicht gegen ihn ausgespielt; sie ist sein Gewordensein bzw. Werden.

Der Herausgang, als welcher die Schöpfung vorgestellt wird, läßt sich allerdings auch dualistisch deuten. Obschon die Gnosis historisch ganz anders situiert ist, ist sie doch in gewisser Weise komplementär zur Kábbala.<sup>3</sup> Kurz nach 1945 erwähnt Jonas einmal in dem Briefwechsel mit Bultmann die Lehre eines sog. Patropassianismus;<sup>4</sup> sie ist in gewisser Weise systematisch gefordert, denn der werdende Gott ist zugleich der *leidende* Gott, um einen Ausdruck Schellings zu verwenden. Jonas spricht von einer Verstörung der Transzendenz und von dem Schatten, der über alles Dasein geworfen ist. Das erinnert an Schellings „tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens“, die Heidegger so kommentiert: „Die Angst des Lebens ist die Bezeugung, daß der Mensch der Wirksamkeit des Bösen ausgesetzt ist und zwar wesentlich.“<sup>5</sup>

Der Kern des gnostischen Syndroms besteht im Bewußtsein der Endlichkeit bzw. darin, daß das Bewußtsein sich in einer ihm fremden Endlichkeit vorfindet. Dies macht die Frage dringend, wie es bzw. das „Selbst“ in die Welt und die Negation der Endlichkeit gekommen ist. Mit systematischem Recht bringen die frühen Kirchenväter die in sich ganz vielfältige und disparate Gnosis auf den gemeinsamen Nenner der formelhaften Frage: Unde malum? Ihrer Struktur nach entspricht sie der Frage, deren Legitimität zwischen Fichte und Schelling strittig ist: *Was war ich, ehe ich zu Bewußtsein kam?* Und wie diese entwirft sie eine „transzendente Vorgeschichte“ des welthaften Selbst, das sich durch und als Bewußtsein definiert. Sie ist genuin (und oft wüst genug!) Mythologie, denn die Genesis des gnostisch verachteten Kosmos läßt sich nicht als Geschehen der Vernunft beschreiben oder rekonstruieren; ihr Ursprung ist unvordenklich.

Zur Vorgeschichte gehört die Nachgeschichte; der gnostische Zukunftsmythos entwirft sie als radikale Scheidung und Separierung. Der Gott, den die Gnostiker manchmal „unbekannt“ nennen, weil der Kosmos ihn nicht zeigt, zeigt sich akosmisch, d. h. in reiner Erkenntnis (gnosis). Schelling, der metaphysisch „zwischen dem Wesen, sofern es Grund ist und inwiefern es existiert“ unterscheidet,

<sup>2</sup> Vgl. ebd., und ders., Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, in: Über einige Grundbegriffe des Judentums (Frankfurt a. M. 1970) 53–89.

<sup>3</sup> Zum Verhältnis Gnosis – Kabbala vgl. die angeführten Schriften von Scholem und ders., Ursprung und Anfänge der Kabbala (Berlin 1962). Zum gnostischen Dualismus s. die Bemerkung von H. Jonas: „The dualism is between man and world, and again between the world and God. In either case, it is a dualism of antithetical, not complementary terms, and it is basically one: that of man and world mirrors on the plane of experience the primordial one of God and world and is in gnostic theory deduced from it.“ (The Gnostic Syndrome: Typology of its Thought, Imagination, and Mood, in: Philosophical Essays [Englewood Cliffs 1974] 263–276, 267)

<sup>4</sup> H. Jonas, Zwischen Nichts und Ewigkeit (Göttingen 1963) 72.

<sup>5</sup> M. Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Tübingen 1971) 183.

beschreibt die Trennung: „Der Grund bleibt frei und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen, gänzlichen Scheidung. Dann löst er sich auf, wie im Menschen, wenn er zur Klarheit übergeht und als bleibendes Wesen sich gründet, die anfängliche Sehnsucht sich löst, indem alles Wahre und Gute in ihr ins lichte Bewußtsein erhoben wird, alles andere aber, das Falsche nämlich und Unreine, auf ewig in die Finsternis beschlossen, um als ewig dunkler Grund der Selbstheit, als *Caput mortuum* seines Lebensprozesses und als Potenz zurückzubleiben, die nie zum *Actus* übergehen kann. Dann wird alles dem Geist unterworfen: in dem Geist ist das Existierende mit dem Grunde zur Existenz eins . . .“<sup>6</sup>

*Proinde cum quaeritur, unde sit malum, prius quaerendum est, quid sit malum.* Die Frage – von Augustinus und zuvor von Plotin gestellt<sup>7</sup> – leitet systematisch die ontologische Überwindung dualistischer Auffassungen und gnostischer Malum-Spekulation ein.<sup>8</sup> Die Frage, was das Böse ist, kann nicht beantwortet werden – nicht etwa aus Ratlosigkeit gegenüber dem Bösen, sondern weil es kein böses Seiendes gibt. Seiendes ist als solches „gut“, d. h. gestaltet, geformt, bestimmt, gemessen; eine Wirklichkeit (*energeia kata physin*) und Wesenheit (*oysia*), die zurückverweist auf ein bestimmendes, also „gutes“ Prinzip. Entsprechend kann das Böse kein Seiendes sein, sondern muß heteron *toy ontos* sein, keine Wesenheit, sondern Nicht-Wesenheit bzw. Nicht-Seiendes. Augustinus übernimmt die plotinische Überlegung; er deutet das Böse als substanzlos (*non est substantia, quia si substantia esset, bonum esset*,<sup>9</sup> als *privatio boni*, und das Gute als Sein und natürliche Substanz. Die Spekulation über die Abkünftigkeit der Welt als *malum metaphysicum* schlechthin, dem *malum morale* und *physicale* folgen, ist damit ontologisch abgeschnitten. Zugleich aber erscheint das Böse radikal „depotenziert“, wie man heutzutage gerne sagt, bzw. unzumutbar eingeschränkt – als *corruptio* oder *affectio* im Sinne des Satzes: *malum non est nisi in bono ut in subiecto*. Der Satz bekräftigt die ontologisch festgestellte Asymmetrie von *bonum* und *malum*, macht aber zugleich deutlich, daß die plotinisch-augustinische These nicht Nicht-Existenz des Bösen behauptet. *Bonum* und *malum* sind auf eigentümliche Weise ineinander „diffundiert“. Plotin versteht in einer Mischung platonischer und aristotelischer Begrifflichkeit *Materie* (*hyle*) als das Nicht-Seiende schlechthin, das sich gleichwohl allem als „Unterlage“ (*hypokeimenon*) angleicht. Dem entspricht umgekehrt, daß das Göttliche sich durch die *Materie* zieht und sie „erleuchtet“. Es liegt auf der Hand, daß gleichsam die „Schnittstelle“ Probleme birgt – d. i. die besondere Wirklichkeit der *Seele*, die allererst Wirklichkeit bedeutet.

<sup>6</sup> F. W. J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, SW VII, 408.

<sup>7</sup> Augustinus, *de nat.* b 4; Plotin I 8,1; zum Folgenden vgl. vor allem I 8; II 9 (gegen die Gnostiker); III 6; s. R. T. Wallis, *Neo-Platonism* (London 1972), und D. O'Brien, *The origin of matter and the origin of evil in Plotinus' criticism of the Gnostics*, in: FS Aubenque, hg. v. R. Braque u. J.-F. Courtiene (Paris 1990) 181–202.

<sup>8</sup> Plotin II 9; s. ferner zu Plutarch, Atticus, Numenius J. Dillon, *The Middle Platonists* (London 1977).

<sup>9</sup> Augustinus, *conf.* VII 12; vgl. *conf.* VII 11: „Et inspexi cetera infra te [deus] et vidi nec omnino esse nec omnino non esse . . .“

Hier eröffnet sich der Spekulation neues Potential; aber zunächst ist dem jungen Schelling recht zu geben, wenn er konstatiert, daß mit dem Sturz des Gnosticismus durch Augustinus als Erben des Tertullianischen Geistes alle „Philosophie“ vernichtet worden sei.<sup>10</sup> Augustinus' Begriff des Bösen ist für mehr als ein Jahrtausend grundlegend gewesen; er allein garantiert die Abwehr dualistischer Tendenzen, die immer die Frage *si quidem Deus est unde mala?* und ebendamit die alte Unde malum-Frage wiederholen<sup>11</sup> – freilich im Horizont eines Begriffs von Gott, der diesen zur Welt in das Verhältnis des Schöpfers setzt.

Augustinus muß die Endlichkeit als solche entlasten, aber zugleich dem Bösen *in* ihr einen Ort anweisen – freilich so, daß Gott nicht belastet wird als Schöpfer. Walter Kasper hat häufig darauf hingewiesen, daß zumindest die theologische Problemstellung des Bösen außerordentlich einfach ist: Weder ist ein Dualismus von *summum bonum* und *summum malum* denkbar noch ein Monismus, der gezwungen ist, kabbalistisch das Böse auf Gott selbst zurückzuführen.<sup>12</sup> Der Rahmen ist indessen auch für die Philosophie sehr eng. Ihr bleibt kaum mehr übrig als der Versuch, das Wesen des Bösen *geschichtlich* zu bestimmen. Die intensive Beschäftigung des 18. Jahrhunderts mit Genesis III ist dafür ein guter Beleg – aber auch ein schlechter: die geschichtliche Wesensbestimmung, die den Sündenfall als Ursprungsort der Vernunft deuten möchte, sprengt die ontologische Position. Die augustinische ist allerdings beides: ontologisch und geschichtlich.

*Zum ersten.* Thomas von Aquin setzt der klassischen Frage *si quidem Deus est unde mala?* entgegen: *Esset autem e contrario arguendum: Si malum est, Deus est. Non enim esset malum sublato ordine boni ... Hic autem ordo non esset, si Deus non esset.*<sup>13</sup> Thomas argumentiert mit dem Gedanken des *ordo*. Er stammt von Augustinus, denn er ist das logische Pendant zum Begriff des Bösen als *privatio boni*.<sup>14</sup> Natürlich geht er noch weiter zurück; zum einen – von Platon abgesehen – auf die Weisheit Salomonis 11, 21: *omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*, und zum anderen – wieder von Platon abgesehen<sup>15</sup> – auf Plotin und das von Lovejoy so bezeichnete „Principle of Plenitude“,<sup>16</sup> dem noch der vorkritische Kant verpflichtet ist. Der Gedanke der Ordnung und Vollständigkeit im Sinne der Wirklichkeit des Möglichen,<sup>17</sup> zu dem der Gedanke der Konti-

<sup>10</sup> F. W. J. Schelling, Werke (AA), Bd. 2, 202.

<sup>11</sup> Vgl. Boethius, *consolatio philos.* I 1. *prosa* 10.

<sup>12</sup> W. Kasper, *Das theologische Problem des Bösen*, in: W. Kasper u. K. Lehmann (Hg.), *Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen* (Mainz 1978) 41–69, und ders., *Die Lehre der Kirche vom Bösen*, in: R. Schneckenberg (Hg.), *Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche* (Düsseldorf 1979) 68–84. Vgl. F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, SW VII, 411.

<sup>13</sup> S. c. g. III 71, n. 2476.

<sup>14</sup> Vgl. u. a. *conf.* VII 13; 15; *de lib. arb.* III 9; 26.

<sup>15</sup> *Gorgias* 504 a ff.; *Timaos* 30 c f., 39 e; vgl. *Theaitetos* 204 b ff.

<sup>16</sup> A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Harvard 1936); vgl. Plotin u. a. IV 8.6; II 9.9; zu Proklos (ET 25, 57) vgl. A. C. Long, *The Anatomy of Neoplatonism* (Oxford 1990) 106 f.

<sup>17</sup> Zur aristotelischen Fassung des Prinzips s. J. Hintikka, *Necessity, Universality, and Time in Aristotle*, in: J. Barnes u. a. (Hg.), *Articles on Aristotle*, Vol. 3 (London 1979) 108–124.

nuität tritt, gipfelt in dem hier nach Bonaventura zitierten Satz *malum auget decorem in universo*. Die Güte und Weisheit Gottes wird durch eine Vielzahl endlicher Dinge angemessener repräsentiert als durch ein einziges, und wiederum angemessener durch hierarchische Unterschiedenheit als durch Einförmigkeit.<sup>18</sup>

Die von Hübener so genannte augmentatorische Weltformel vermeidet anthropozentrische Befangenheit, aber sie denkt den *ordo* enttemporalisiert und übersieht die Differenz, die zwischen Emanation und *permissio mali* besteht (Hübener). Das entspricht Proklos, der die plotinische Ontologie noch verschärft. Er führt die privative Struktur des Seienden, durch die Plotin das *malum* ontologisch denkt, mit der Materie auf die göttliche Kausalität selbst zurück. Damit ist jeglicher Dualismus zwischen ihr und der Materie abgeschnitten, und zugleich ist der Begriff des Bösen endgültig ein bloßer Strukturbegriff (*parhypostasis*).<sup>19</sup> Der Ausschluß der Materie bringt andererseits die Seele ins Spiel: ihre Verfehlungen gehören ihr selbst an und gehen nicht zu Lasten der Materie.<sup>20</sup> Entlastet ist die Materie nun auch bei Augustin und bei Origenes. Dieser stellt sie dem vorkosmischen bösen Willen zu seiner Ermöglichung zur Verfügung; jener läßt den *ordo naturae* vom temporalen *malum* der Sünde infiziert sein und temporalisiert ihn selbst. Und zugleich damit läßt sich auch gegen Proklos' Behauptung: *si enim bonorum causa una, malorum multa et non unum*,<sup>21</sup> ein einheitlicher, *malum morale* und physikale begründender Prinzipienbegriff des Bösen festhalten – derjenige der *Willensfreiheit*.<sup>22</sup>

Zum zweiten. Die Auseinandersetzung mit Pelagius oder vielmehr ihr Ergebnis kann ich nur mit einer These berühren: Die gegen Pelagius durchgesetzte Dialektik von Wesen und Wille in Gott gibt der ontologisch überwundenen Unde *malum*-Frage wieder Raum.<sup>23</sup> Jedenfalls entspricht dem Begriff des Bösen als *privatio boni* sehr genau der Begriff der *causa deficiens*, der Ursachen- oder Grundlosigkeit im strengen Sinn, die zurückverweist auf jenes nihil, aus dem der Mensch stammt, und die – nun aber als Schuld! – sehr genau an den gnostischen Begriff der *privatio originis (vitae, sui)* erinnert.<sup>24</sup> Das Böse, das sich als freier und d. h. als versagender Wille äußert, ist nicht „Nichts“, sondern vielmehr das

<sup>18</sup> Vgl. W. Hübener, „*Malum auget decorem in universo*“. Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik, in: A. Zimmermann (Hg.), *Die Mächte des Guten und Bösen* (Berlin New York 1977) 1–26; vgl. Plotin III 2.11; II 9.9.

<sup>19</sup> Vgl. E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology* (Oxford 1963) 231 (Comm. zu Prop. 57); de *malorum subsistentia* p. 235 Cousin. Zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum s. E. Mühlberg, *Das Verständnis des Bösen in neuplatonischer und frühchristlicher Sicht*, in: *Kerygma und Dogma* 15 (1969) 227–239.

<sup>20</sup> De *malorum subsistentia* p. 233 C.

<sup>21</sup> Ebd. p. 250 C.

<sup>22</sup> Zu Origenes vgl. H. Jonas, *Origen's Metaphysics of Free Will, Fall, and Salvation: A 'Divine Comedy' of the Universe*, in: *Philosophical Essays*, a. a. O. 305–323. Zu Augustinus vgl. *conf.* VII 16; de *lib. arb.* II 17 f. Vgl. E. Gilson, *Die christliche Freiheit*, in: C. Andresen (Hg.), *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart* (Darmstadt 1962) 399–441.

<sup>23</sup> Vgl. O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel 1847) 9 ff.

<sup>24</sup> Vgl. *civ.* XII 6–7.

genuin „Nichtige“ – das, was sich – ursachenlos – dem Sein verweigert und als *perversio*, als die *inclinatio ad nihilum* des Selbstsein-Wollens gleichwohl wirklich ist. Augustinus' Begriff der *permissio* löst hier nichts; das Problem der göttlichen omnipotentia und praescientia, das Boethius dann folgenreich im 5. Buch der *Consolatio* gelöst hat, ist nicht eigentlich einschlägig. Das Problem ist vielmehr, um an Scholem, aber auch an Bonhoeffer zu erinnern, die Schöpfung aus dem Nichts als einer Schöpfung aus Gott. Jedenfalls ist hier die Gedankenstelle, an der Augustinus ebenso wie Origenes und Ps.-Dionysios mit dem Neuplatonismus bricht. Letzterer widerspricht Proklos' Meinung, daß für Gott das Böse nicht böse ist; denn es verneint ihn.<sup>25</sup> Augustinus und Origenes interpretieren die Verneinung im Blick auf den Kosmos: er ist Strafordnung; der Kirchenvater läßt sie auf den – zugelassenen – Sündenfall folgen, der Häretiker sieht sie als Folge vorkosmischer Freiheit.

Vor dem Hintergrund der pelagianischen Häresie und der Sätze in Römer 7, 15 und 2 Korinther 3, 17 diskutiert das scholastische Denken die tiefe Zweideutigkeit des Willensbegriffs, die schon sprachlich durch die Unterschiedenheit von *voluntas* und *liberum arbitrium* angezeigt ist.<sup>26</sup> Diese Diskussion ist der Ort, an dem die Tradition jenes Böse verhandelt, das die zeitgenössische Depotenzierungskritik beständig (und in gewisser Weise selbst „gnostisch“) einklagt.

Die augustininische Zweideutigkeit hinsichtlich des Bösen, die es einerseits ontologisch und andererseits im Rekurs auf die Willensfreiheit doch geschichtsmetaphysisch erklärt, bricht noch bei Thomas von Aquin durch. Er bestimmt den Willen als *Wille zu wollen* und *nicht zu wollen*. Das Nicht-Wollen, das im Begriff der *libertas exercitii* im Gegensatz zur *libertas specificationis* näher gekennzeichnet ist, bedeutet allerdings als Verweigerung und Nicht-Tun, als *bloße Negation*, eben jenes nihil, aus dem der Mensch stammt.<sup>27</sup> Mit dem Begriff der Willensfreiheit kompliziert sich die theoretische Situation; er fundiert in der Ontologie der Privation, aber er überholt sie auch. Die Freiheit als Ursprungsort des versagenden oder bösen Willens hat recht eigentlich keinen Platz in der kosmischen Ordnung – es sei denn, man setzt angesichts des *vitium hominis* im Ersten Prinzip selbst eine kontingente Kausalität an.<sup>28</sup>

Damit kehrt die *Unde malum*-Frage wieder zurück, und zwar durchaus systematisch, denn die Kontingenz erweist sich allererst angesichts des *geschuldeten* Guten und deswegen sogleich auch in der Form der Paradoxie. Der Satz *arbi-*

<sup>25</sup> Vgl. E. Mühlberg, a. a. O.

<sup>26</sup> Die Differenz von *voluntas* und *liberum arbitrium* hat ihren systematischen Vorläufer in der Auseinandersetzung zwischen Aristotelikern und Stoikern über das *eph' hemin*; die Stoiker interpretieren es nicht als Wahlfreiheit, sondern im Sinne moralischer Autonomie (vgl. SVF II 990 = Origenes; Alexander von Aphrodisias, *de fato* 12–14).

<sup>27</sup> *De trinitate* q. XXIV art. 7.

<sup>28</sup> Vgl. Duns Scotus, *De primo principio* cap. IV 4; vgl. den Kommentar von W. Kluxen: „Hier wird nicht nur eine Inkonsistenz des Aristoteles gerügt; vielmehr wird das aristotelische Weltbild im Ganzen abgelehnt, und mit ihm das der arabischen Philosophen, welche die Schöpfung als notwendigen Emanationsvorgang deuteten.“ (Abhandlung über das Erste Prinzip, hg. u. übers. von W. Kluxen [Darmstadt 1974] 201)

*trium voluntatis tunc est liberum, cum vitiis peccatisque non servit*<sup>29</sup> nimmt im Ansatz die ethische Theorie des Bösen vorweg, wie sie von Ricoeur bei Kant festgehalten wird. Sie ist nicht unser Thema; aber weil die ethische, auf den Freiheitsbegriff gestützte Theorie die Ontologie nicht nur einholt, indem sie die prinzipielle Asymmetrie von Gut und Böse bestätigt, sondern auch „überholt“, gerät sie in die Paradoxie von Kants Religionsschrift, die hier nur kurz mit dem Hinweis auf den Begriff des unerforschlichen ersten Grundes der Verkehrung der Maximen deutlich gemacht werden kann.<sup>30</sup> Schelling setzt in der Freiheitsschrift von 1809, die Ferdinand Baur als Zeugnis gnostischen Denkens aufgefaßt hat, die Debatte fort. Er begreift Gott als Bedingung der Möglichkeit – nicht der Wirklichkeit! – des bösen freien Willens<sup>31</sup> und umgeht in ontologischer Tradition einen, oft allerdings gefährlich nahen, Dualismus. Aber er tut dies um den Preis der alten Unde malum-Frage, denn Gott ist nicht das Erste.

## II.

Auf den ersten, eher intuitiven Blick scheint es anachronistisch, sich Platon, aber auch Aristoteles und den drei hellenistischen Schulen mit dem Problem des Bösen zu nähern. Die griechische Philosophie, den Neuplatonismus ausgenommen, scheint ja gerade dadurch charakterisiert, daß sie das in den anderen Traditionen stets gegenwärtige malum metaphysicum nicht oder bestenfalls als Verhängnis und Geschick (heimarmene, tyche) kennt und daß sie den Sachverhalt der causa deficiens, des motus defectivus, nur unter dem Stichwort der akrasia, der Unbeherrschtheit und Zügellosigkeit, zu fassen und zu diskutieren vermag. Ebenso richtig ist indes, daß „die“ Griechen weder unvernünftig optimistisch noch auch besonders begünstigt waren. Im Gegenteil: Die Klage über die Bedrohtheit und Zerbrechlichkeit des Daseins, seine Unsicherheit und Flüchtigkeit gehört früh zum literarischen Repertoire: „Hinfort und in alle Zukunft wie von jeher wird dies bestehen: nichts läuft (herpei) im Menschengeschick frei von Unheil (ate)“, heißt es bei Sophokles, und Pindar fügt gleichsam hinzu: „Tageswesen: Was ist man und was nicht? der Mensch ist ein Schatten im Traum.“<sup>32</sup>

Das platonische Philosophieren ist nicht zuletzt eine Antwort auf die hier ausgesprochene Erfahrung. Aber zunächst: Sieht man näher auf Platon, gerät die

<sup>29</sup> Civ. XIV 11. Zu Plotin vgl. W. Beierwaltes, Denken des Einen (Frankfurt a. M. 1985) 192.

<sup>30</sup> BA 7 Anmerkung u. ö.

<sup>31</sup> Vgl. A. Pieper, Der Ursprung des Bösen. Schellings Versuch einer Rekonstruktion des transzendentalen Anfangs von Geschichte, in: FS Salmony, hg. von A. Cesana u. O. Rubitschon (Basel Boston Stuttgart 1985) 199–216.

<sup>32</sup> Sophokles, Antigone 583 ff.; Pindar, Py. 8,95; vgl. H. Fränkel, EPHEMEROS als Kennwort für die menschliche Natur, in: ders., Wege und Formen frühgriechischen Denkens (München 1955) 23–39; F. Wehrli, LATHE BIOSAS. Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen (Leipzig Berlin 1931); K. Latte, Schuld und Sühne in der griechischen Religion, in: Archiv für Religionswissenschaften 20 (1920/1921) 254–298 (wieder abgedruckt in: Kleine Schriften, hg. von O. Gigon, W. Buchwald u. W. Kunkel [München 1968] 3–35).

Überzeugung von einer anachronistischen Fragestellung ins Wanken. Ohne daß Platon ausdrücklich die Frage *Unde malum?* oder die Frage *Quid est malum?* stellt und ohne daß er mit einer *ethischen*, allein zwischen malum morale und physicale unterscheidenden Theorie die beiden Fragen ausdrücklich für obsolet erklärt, ist er an allen drei Traditionen beteiligt. Jede vermag sich auf ihn zu berufen.

Die ontologische Erklärung des Bösen stützt sich natürlich auf die *idea toy agathoy* der Politeia (505 a) und auf den Satz, „daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und das Wesen (to einai kai ten oysian) habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt“ (509 b). Daß Platon hier keine singuläre Auffassung ausspricht, machen nicht nur die antiken Berichte über seine sog. esoterische Vorlesung Peri toy agathoy deutlich, sondern vor allem auch seine eigenen Dialoge, angefangen beim frühen Gorgias und über den Phaidon bis hin in die späten Dialoge Philebos und Timaios.

Hinzuzunehmen ist auch die logische und dann kosmologische Integration des parmenideischen Nicht-seins im Sophistes durch den Begriff der Andersheit (heterotes), die Plotin dann die Möglichkeit gibt, Differenz und Vielheit, d. h. Materie, zu denken.<sup>33</sup>

Folgenreich drückt Platon den Prinzipiencharakter des Guten auch theologisch aus; im 2. Buch der Politeia verbannt er den oben schon zitierten (sonst nicht überlieferten) homerischen Vers, demzufolge Zeus das Gute und das Böse spendet. Platon läßt nur den anderen Satz, daß *Gott gut* ist, gelten. Und dieser Satz gilt zumal für jenen Staat, der noch größer ist als die analogen Ordnungen von Seele und Politeia, d. h. für den Kosmos selbst. Er ist schön (kalos), ja von allem Geschaffenen das Schönste (kalliston), denn sein Urheber ist gut und ohne Neid, und der Kosmos ist als Ganzes – ein Ganzes ist etwas, dem nichts fehlt – Bild bzw. Sichtbarkeit des Einen, das zu denken ist als Bedingung der Möglichkeit das Sichtbare zu sehen und zu erkennen. Am Ende des Timaios heißt es vom Kosmos: „er wurde zu einem sichtbaren Lebewesen, das Sichtbare umfassend, zum Abbild des Denkbaren als wahrnehmbarer Gott, der größte und beste, schönste und vollkommenste einzige Himmel (oyranos), der allein geworden (monogenes) ist“ (92 c). Im 10. Buch der Nomoi ist jeder, der den Kosmos nicht im Bezug auf ein grundgebendes Gutes oder die Götter sieht, sondern ihn autonom oder für sich setzt, mit der Todesstrafe bedroht.

Das Bild ist unvollständig. Der Satz, daß *Gott gut* ist, entlastet diesen, aber schließt ein, „daß *Gott* nicht an allem Ursache ist, sondern nur an dem Guten“ (Pol. 380 c). Die Ontologie der *idea toy agathoy* erscheint damit nicht nur eingeschränkt; sondern offen ist insbesondere auch die Ursache (aitia) des Bösen (pl. ta kaka). „Böse“ bedeutet hier die Bedrängnis des Menschen – exemplarisch: Sokrates' – im Staat und dessen trostloser Verfallsgeschichte. Der 7. Brief faßt zusammen: „die Bedrängnis, das Elend (kaka) der menschlichen Gattung hört nicht auf, bis entweder die Klasse (genos) der richtig und wahrhaftig Philosophieren-

<sup>33</sup> II 4.5, 24–37.

den herrscht oder die Herrschenden durch göttliche Fügung zu Philosophen werden“ (326 b). Es kommt hier nicht darauf an, was Platon mit der angeblichen Utopie der Philosophenkönige gemeint haben könnte. Sondern vielmehr: Ihr nicht enden wollendes Elend verdankt die menschliche Gattung sich selbst. Sie regelt ihre Angelegenheiten nicht so, wie sie könnte – vernünftig. Der berühmte Satz in der *Politeia* *theos anaitios*, Gott ist schuldlos (617 e), soll nicht Gott entlasten, sondern nimmt den Menschen in seine eigene Verantwortung; er richtet sich gegen die tragische, oben mit den Sätzen aus Sophokles und Pindar angedeutete Auffassung, die *bonum* und *malum* in die Hände eines göttlichen *fatum* legen will.

Platon teilt aber auch nicht die sophistische Ansicht, man könne dem Geschick und den Wechselfällen des Lebens mit Hilfe besonderer Techniken bzw. modern gesagt „Bewältigungsstrategien“ entgehen. Die Aussicht ist trügerisch, denn sie verlagert das „Ich“ in seine Fähig- und Fertigkeiten, um es *selbst* zu vergessen. Daß der Trug prinzipiell ist, zeigt der eigentliche Wechselfall, der Tod, den die Philosophie antizipiert, um den Sachverhalt der *Seele selbst* zu gewinnen. Hierin verlagert Platon das Geschick, aber es ist deswegen nicht weniger mächtig. „Die Schuld ist des Menschen“, heißt es im Schlußmythos der *Politeia* (617 e); ähnlich wie der Mythos im *Gorgias* läßt er freilich erkennen, daß der Wählende als Mensch in gewisser Weise schon immer schuldig ist. Die Mythen zeichnen ein düsteres Bild der Strafandrohung und längst verhängter Strafe. Sie gilt im Sinne des Satzes, „von sich selbst hintergangen zu werden, ist das Übelste“ (*Kratylos* 428 d), aber im gleichen Dialog verwendet Platon auch das Bild der im Körper gefangenen Seele (400 b–c). Das „Selbst“, die Seele, das platonisch zur richtigen Lebenswahl aufgefordert ist, ist längst bestraft und nicht bei sich selbst. Der *Phaidon* lebt aus dem seit dem *Gorgias* thematischen Gegensatz von Körper und Seele, die in der *Politeia* mit dem Meergott *Glaukos* verglichen wird, der verdrückt und überkrustet in der finsternen Meerestiefe sein Leben fristet und seiner wahren Natur ungewiß ist. Die Belege ließen sich leicht vermehren, vor allem um den Mythos vom Fall der menschlichen Seele im *Phaidros*. Sie lassen Platon als einen Dualisten erscheinen, in dessen Denken dem *chorismos* der beiden *eide ton onton*, dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, die Differenz von Körper und Seele und schließlich die von Böse und Gut entspricht. Im *Theaitetos* wird die erkenntnistheoretische Arbeit am protagoreischen *Homo mensura*-Satz, der in den *Nomoi* durch „Gott ist das Maß aller Dinge“ ersetzt wird, unterbrochen: „Das Böse (*ta kaka*) kann weder ausgerottet werden, denn es muß immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Unter der sterblichen Natur aber, und in dieser Gegend zieht es umher jener Notwendigkeit gemäß. Deshalb muß man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott soweit als möglich... Zwei Vorbilder sind also aufgestellt in dem Seienden, das Göttliche der größten Glückseligkeit und das Ungöttliche des größten Elends.“ (176 a–b, e)

Die *Notwendigkeit* wird kosmologisch im *Timaios* (47 e ff.) ausgeführt. Platon unterscheidet zwei Anfänge des Kosmos: a) Die Ordnung durch den guten *Demourgen* als ein Werden durch Vernunft und b) ein Werden aufgrund von Not-

wendigkeit. Dem Kosmos ist die Vernunft und d. h. ihre Ordnung vorausgesetzt; er bildet sie ab und *besteht* als Abbildung, aber eben damit ist auch schon eine zweite Voraussetzung gemacht. Denn abgesehen vom Vorbild muß auch etwas gedacht werden, aus dem das Abbild entsteht bzw. etwas, das das Abbild aufnimmt. Platons Ausdrücke für dieses „etwas“ lauten das Aufnehmende (hypodochē), der Prägestoff (ekmageion), Raum (chora). Sie umschreiben, was nicht eigentlich, d. h. als *seiend*, gedacht werden kann, was aber als „Materie“ eine Bedingung der Möglichkeit des Seienden, d. h. des Kosmos, ursprünglich darstellt. Seit Aristoteles ist die platonische Überlegung im Sinne eines Dualismus von Noys und Materie interpretiert worden, wobei die *Materie Ursache des Bösen* sein soll.<sup>34</sup>

Allerdings findet sich für diese Interpretation in Platons Dialogen – Timaios und Philebos inbegriffen – kein eigentlicher Beleg.<sup>35</sup> Philosophisch problematisch ist überdies die These selbst. Mit Recht bemerkt Schelling 1809, daß es einen „allgemeinen Grund der Sollzitation, der Versuchung zum Bösen“ geben müsse und Materie nicht an sich, sondern nur als böses Grundwesen böse sein könne.<sup>36</sup> Möglicherweise denkt Schelling an Plutarch, der jedenfalls den Gedanken vorwegnimmt: „Er (d. h. Platon) behauptet nämlich, die Welt werde nicht durch eine, sondern vielleicht durch mehrere, aber mindestens zwei Seelen bewegt. Die eine bringe das Gute hervor, die entgegengesetzte aber sei die Schöpferin des Gegenteils.“<sup>37</sup> Plutarch paraphrasiert eine Stelle im 10. Buch der Nomoi, an der Platon in der Tat von zwei Weltseelen spricht – „eine gute wohltätige und eine, die das Gegenteil zu bewirken vermag“ (896 d–e). Die Diskrepanz zum Timaios scheint offenkundig: Der Timaios hat nur eine – vernünftige – Weltseele, und zwar im Gegensatz zur sog. Materie; die Nomoi haben zwei gegensätzliche Weltseelen, aber bringen die Materie nicht in Anschlag. Die Diskrepanz bedeutet mehr als ein Problem der Platon-Interpretation;<sup>38</sup> sie scheint *systematisch*, da sie

<sup>34</sup> Met. 988 a 10.

<sup>35</sup> Vgl. H. Cherniss, *The Sources of Evil According to Plato*, in: Proc. American Philosoph. Soc. 98 (1954) 23–30; anders u. a. F.-P. Hager, *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik* (Bern Stuttgart 21970); s. ferner C. J. de Vogel, *Rethinking Plato and Platonism* (Leiden 1986) 159–212.

<sup>36</sup> Über das Wesen der menschlichen Freiheit, SW VII 374.

<sup>37</sup> Plutarch, *De Iside et Osiride* 370 c–371 a.

<sup>38</sup> Die Debatte um das Verhältnis von Nomoi X und Timaios, aber zugleich auch um das Verhältnis von (geschaffener) Weltseele und sog. Materie im Timaios und um das Verhältnis der vorkosmischen unordentlichen Bewegung (Tim. 30 a) und der sog. Materie (bzw. dem zweiten Anfang, Tim. 48 a ff.) wird bereits in der Antike geführt, findet dann im 18. Jahrhundert eine ausführliche Fortsetzung (vgl. u. a. Ch. Meiners, *Vermischte philosophische Schriften*. 1. Teil [Leipzig 1775] 1–60; F. Plessing, *Memnonium*, 2. Bd. [Leipzig 1787] 291–310; ders., *Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums* [Leipzig 1788] 383–412), um schließlich, angeregt von den großen Timaios-Kommentaren Taylors (1928, pp. 116 ff.) und Cornfords (1937, pp. 34 ff., 166 ff.) wiederaufzuleben (Hoffleit 1937, Vlastos 1939, Meldrum 1949, Cherniss 1954 [grundlegend], Hager 1970, de Vogel 1986); vgl. weiter J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient* (Stuttgart 1945); J. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues* (1942, Amsterdam 1967); W. Scheffel, *Aspekte der Platonischen Kosmologie* (Leiden 1976); M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den anti-*

in gewisser Weise sowohl auf die Unde malum-Frage (Nomoi 10) als auch auf die Quid est malum-Frage (Timaios) vorwegweist.

### III.

Platon entdeckt die *moralische* Bedeutung von „gut“; sie ist nicht selbstverständlich, sondern macht es vielmehr notwendig, auf einen strengen Begriff eines „Selbst“ des handelnden Menschen zurückzugreifen.<sup>39</sup>

Platon orientiert sich an der Struktur der *Techne*. Wer etwas herstellt, steht unter einem Telos; als Worum-willen ist es der Grund der herstellenden Tätigkeit. Der Herstellungsprozeß läßt sich also als seine Verwirklichung auffassen und das Werk (ergon) als seine *Wirklichkeit*. Von ihr her gesehen ist der Herstellende „gut“ im Sinne von „tüchtig“. Kommt das Werk nicht zustande, kann von einem Herstellenden nicht gesprochen werden. Der Tätige war nicht als derjenige tätig, der durch das Telos des Werks definiert ist; er war nicht als er selbst, sondern als ein anderer tätig. Die sokratisch-platonische Definition von „gut“ ist logisch *einseitig*. Wer sein Telos verfehlt, handelt unwillentlich bzw. unwissentlich. Die aristotelische Definition ist *zweiseitig*: Sie behauptet „gut“ als Vermögen, d. h. als dynamis ton enantion.

Die *Techne*-Struktur soll auch für die nicht-herstellende Lebenspraxis gelten; auch sie ist teleologisch bestimmt. Denn ohne Zweifel und gleichgültig, was jeweils mit „gut“ gemeint ist, will jeder „gut“ leben und muß es, da er sich lebend vorfindet. Als Struktur ist das Gute vorgegeben, es wird jederzeit antizipiert. Im Fall der Praxis scheint es allerdings auch bei der Struktur zu bleiben, so daß zugleich das Gute material beliebig scheint. Der Einwand übersieht aber, daß mit der Struktur dem Handelnden nicht anders als dem Herstellenden ein Selbst vorausgesetzt ist; der Handelnde ist aufgefordert, die Voraussetzung einzuholen, d. h. das Selbst zu verwirklichen und und diesem Sinn „gut“ zu sein. „Gut“ ist wieder *einseitig*, denn der Handelnde hat zu seinem Selbst keine Alternative,<sup>40</sup> und einseitig gut muß notwendig unbedingt, d. h. *moralisch gut* bedeuten. Jede Handlung, die es erlaubt, durch eine Differenz zum Selbst gedacht zu werden, ist ausgeschlossen. Übrig bleiben allein die Tugenden, sofern sie tatsächlich um ihrer selbst willen geübt werden; wenn nicht, ist auch ihre Praxis verwerflich (Phaidon 68 d ff.).

Die Unsterblichkeitsmythen sichern die Geltung des unbedingten Anspruchs;

ken Interpreten (Leiden 1978); R. Mohr, *The Platonic Cosmology* (Leiden 1985). – Eine bemerkenswert geschlossene Interpretation, die u. a. auch Philebos und Politikos berücksichtigt, gibt *Plutarch*, der die vorkosmische unordentliche Bewegung im Sinne einer „bösen“ Weltseele deutet, da die sog. Materie nicht als „aktives“ Prinzip aufgefaßt werden kann; vgl. *De animae procreatione in Timaeo* 1014 A – 1017 C in der Edition von Cherniss (*Moralia* XIII, I, Loeb) und *De Iside et Osiride* 370 F, vgl. 372 E, 377 A (*Moralia* V, Loeb).

<sup>39</sup> Vgl. zum folgenden J. Jantzen, *Platon: Hippias minor oder der Falsche Wahre* (Weinheim 1989).

<sup>40</sup> Vgl. den Unsterblichkeitsbeweis *Politeia* 608 c ff.

mit dem leiblichen Tod wird die Verfehlung des gesollten Guten nicht gelöscht, sondern vielmehr aufgedeckt. Der Anspruch richtet sich ja an das *Selbst* und geht zugleich von diesem als Anspruch auf eigene Wirklichkeit aus. Platon denkt es durch den Begriff der *Seele* selbst, für deren Bewegung er den Ausdruck *epimeleia tes psyches* findet: Die Seele ist um sich besorgt, d. h. darum besorgt, sich als gute einzuholen; sie besteht in gewisser Weise in dieser Sorge. Dies ist wesentlich für das Verständnis der platonischen Seelenmythologie. *Epimeleia* bedeutet nicht die gnostische Sorge,<sup>41</sup> Weltverachtung und Lebensangst, sondern Fürsorge. Platon widersteht, um an die sog. Gigantomachie im Sophistes zu erinnern, sowohl der Verführung zu einem radikalen Chorismos als auch der Verführung dazu, die sichtbare, materielle Welt autonom, d. h. unähnlich zu setzen. Fürsorge bedeutet den Vollzug des Seelischen im Erkennen und Handeln, der sich als Wirklichkeit eines „unsichtbaren Seins“ begreift und sich anders nicht begreifen kann.

Er besteht im Fall der Praxis in einer Handlung, die *um ihrer selbst willen* unternommen wird. Darum läßt sie sich auch durch die Begriffe von Autarkie, Vollendung und Einheit kennzeichnen. Aber tatsächlich beschreiben sie bereits das Gute selbst (vgl. Philebos 20 c ff.), hinter dem das anthropinon agathon systematisch zurückbleibt. Gerade der Rückgang auf das menschliche Selbst zeigt, daß der Prozeß des Lebens durch den Praxisbegriff nur unzureichend beschrieben ist. Neben die Praxis tritt ebenfalls als Gutes die *Theorie*, so daß sich bei Aristoteles eine Konkurrenz von Eupraxie und Eudaimonie ergibt.<sup>42</sup> Sie ist in gewisser Weise bei Platon angelegt, aber er läßt es nicht zu ihrem Austrag kommen. Anodos und kathodos gehören in der Politeia zusammen, und der Entwurf des „gemischten Lebens“ im Philebos macht deutlich, daß Platon Theorie und Praxis als Ganzes aufgefaßt wissen will. Der Begriff des *Ganzen* hat dabei eine genaue Bedeutung.<sup>43</sup> Jede menschliche Verrichtung – und sei sie auch die „höchste“ vernünftiger Einsicht – bleibt, weil sie immer nur eine unter anderen ist, beschränkt; sie bleibt also „bedürftig“ und kann deswegen nicht das durch Autarkie definierte Gute darstellen. Dies ist nur einem Ganzen möglich, also demjenigen, dem nichts fehlt. Gefordert ist eine „Mischung“, die ihrerseits Ordnung verlangt. Wir können, so Platon, *das* Gute nicht in einer einzigen Gestalt (*mia idea*) auffangen (*thereysai*, „erjagen“), aber die durch *Schönheit*, *Symmetrie* (sie bedeutet Tugend!) und *Wahrheit* bestimmte richtige Ordnung eines Ganzen läßt sich hoion hen, wie ein *Eins* denken und d. h. als vom Guten verursacht und mithin als seine Wirklichkeit (Philebos 64 b ff.).

<sup>41</sup> Vgl. zum Begriff der Sorge Faust II 5. Akt (Mitternacht). Die *epimeleia tes psyches* schließt das *gnothi sayton* ein, d. h. die Einsicht, nicht den Göttern gleich zu sein; vgl. damit die gnostische bzw. manichäische Behauptung „*me id esse naturaliter, quod tu [Deus] es*“ (Augustinus, Conf. IV 15, vgl. VIII 10).

<sup>42</sup> Vgl. J. Jantzen, Bemerkungen zum Aristotelischen Eudaimonie-Begriff, in: FS Kuhn, hg. von R. Hofmann, J. Jantzen u. H. Ottmann (Weinheim 1989) 95–114; s. neuerdings St. White, Is Aristotelian Happiness a Good Life or the Best Life? in: Oxford Studies in Ancient Philosophy 8 (1990) 103–143.

<sup>43</sup> Zum Begriff des Ganzen (*holon*) vgl. Sophistes 244 d ff.; Theaitetos 204 b ff.; Parmenides 2. Hypothese.

## IV.

Seit dem Protagoras und dem Gorgias entwickelt sich Platons Philosophie nicht zuletzt aus dem Gegensatz zum „Hedonismus“. Er ist für Platon, dann aber auch für den Aristoteles des 10. Buches der Nikomachischen Ethik, zutiefst beunruhigend. Denn der im Deutschen nur unbefriedigend mit „Lust“ umschriebene Sachverhalt der *Hedone* macht, und zwar nicht grundlos, wie Tugendpraxis und Theorie ebenfalls Anspruch darauf, das Gute zu sein. Platon selber verfällt ihm, vorübergehend, wenn er in der Politeia noetische Einsicht als höchste Lust beschreibt.<sup>44</sup>

Hedone ist, um der Kürze halber die aristotelischen, in der Auseinandersetzung vor allem mit Platons Philebos gewonnenen Bestimmungen heranzuziehen, exemplarisch um ihrer selbst willen; sie ist autark und in sich vollendet, weil sie – wie die Tugendpraxis es haben soll – ihr Ziel in sich hat. Als Hedone geht das Selbst mit sich ein Verhältnis ein, durch das es als *wirkliches* generiert wird. Anders als der moderne Hedonismus ist der griechische ontologisch bedeutend; er gibt ein Modell vor, Wirklichkeit überhaupt zu begreifen – also nicht nur die menschliche Praxis, die ihn allerdings zu beglaubigen scheint. Platons ausdrücklicher Streit mit den Atheisten im 10. Buch der *Nomoi* geht ebenso wie der nicht ausdrückliche Streit mit Demokrit im *Timaios* darüber, ob die sichtbare Welt, die sog. Realität, begriffen werden kann als ein Verhältnis, das die materielle *Physis* sozusagen mit sich selbst eingegangen ist und eingeht. Die modernen bzw. modernsten Gegner Platons lassen sich als die sog. Chaosforscher beschreiben. „Die Welt kann endlich als ein offenes, sich selbst organisierendes, kreatives System verstanden werden“, schreibt Friedrich Cramer; Manfred Eigen fügt hinzu: „Der Mensch ist Teilnehmer an einem großen Spiel, dessen Ausgang für ihn offen ist.“

Indessen sind auch die Chaostheoretiker gezwungen, nicht bloß *einen* Anfang – Zufall, Chaos, Spiel –, sondern auch einen zweiten, nach Platon *älteren* Anfang anzunehmen, wenn sie von einem schöpferischen Wechselspiel zwischen Gesetz und Zufall, Ordnung und Chaos sprechen und, wie Eigen, den Menschen auffordern, sich als Spieler zu behaupten, um nicht Spielball des Zufalls zu sein.

Ein Wechselspiel von Gesetz und Zufall erzählt auch Platon. Im Mythos des *Politikos* wird eine geordnete (Gesamt-)Bewegung des Kosmos beschrieben, die unter der Aufsicht und Sorge (!) des „Steuermanns des Ganzen“ steht und in welcher der Kosmos seinen Bewohnern nur wenig Schlechtes und viel dagegen Gutes gibt. Freigelassen aus der Aufsicht des Steuermanns wird die kosmische Bewegung zur Verfallsbewegung: „Und hieran ist das Körperliche in ihrer (der Welt) Mischung schuld, dieses noch von der ehemaligen Natur her Aufgezogene, weil es mit großer Unordnung behaftet war, ehe es zu der jetzigen Weltordnung gelangte.“ (273 b)

<sup>44</sup> *Politeia* 585 a ff.; die als Hedone vorgestellte Identität von *Noys* und *Oysia* behauptet, was der *Timaios* als das Ausgeschlossene schlechthin kennzeichnet; vielmehr gilt: „Daß – solange etwas das eine und etwas das andere ist – keins von beiden, als einmal im anderen Gewordenes, eins soll werden können, als zugleich dasselbe und zwei.“ (52 c 6 – d 1, vgl. *Pol.* 585 c 1–2); Aristoteles, *NE* X 3.

In der als „Vergessen“ charakterisierten Verfallsbewegung nimmt der Zustand der alten Verwirrung überhand, und zwar bis hin zur Drohung der Auflösung des Kosmos, die Platon als „Versinken in der Unähnlichkeit unergründliches Meer“ bezeichnet (273 e). Das erneute Eingreifen des Demiurgen bzw. Steuer-manns stellt die Ähnlichkeit, d. h. Ordnung wieder her. Die Ordnung, die der Kosmos bedeutet, die ihn erhält und erkennbar sein läßt, wird nicht durch das Körperliche (sōmatoeides) konstituiert; sie ist nicht sein Produkt. Das Körperliche, ähnlich wie die „Materie“ (chora) des Timaios, ist genuin *Unordnung* (ataxia); es besitzt keinen *eigenen* Begriff und d. h. keine eigene, ihm selbst zukommende Wirklichkeit. Der Aufweis der Begrifflosigkeit macht den Kern der platonischen Argumentation gegen Hedonismus und Materialismus aus. Der Philebos untersucht die Hedone: Sie ist Eines und Vieles, aber sie ist dies so, daß das Verhältnis von Einheit und Vielheit tatsächlich nicht gedacht, d. h. nie in eine dihairetische (oder dialektische) Ordnung gebracht werden kann. Den Gedanken der Ordnung als Ausdruck des Guten hat schon früh der Gorgias, und dazu parallel entwickelt der Protagoras, ebenfalls in der Auseinandersetzung mit dem Hedonismus, den Ansatz der Dialektik. Das Problem der Einheit *und* Vielheit der Tugenden fordert, das Viele und Verschiedene als Ganzes, d. h. Darstellung des Einen zu denken; das Viele – wenn erkannt werden soll, was es ist – ist auf ein Eines zu beziehen, und umgekehrt ist die Wirklichkeit des Einen durch die Vielheit als eines Ganzen zu denken. Diese noch vor der sog. Ideenlehre ausgesprochene Anweisung läßt sich im Fall der Hedone nicht durchführen; Platon deutet die Unmöglichkeit als „intrinsic“ Indeterminiertheit, für die er die Begriffe Apeiron und Mehr-und-Weniger verwendet (Philebos, vgl. Politikos). Sie deuten den Sachverhalt der Hedone im Sinne der intensiven, infinit gradual verfaßten Größe als eine Quantität, die sich mit dem Theorem des Mathematikers und Hedonisten Eudoxos an sich selbst bemißt und die insofern *platonisch* ohne Maß (metrion) ist und mithin nicht ausdrücklich bzw. wirklich werden kann. Dies wird sie nach der sog. Prinzipienlehre des Philebos (und der Meßkunsttheorie des Politikos) durch das sog. peras bzw. metron (oder metrion). Etwas anders gewendet: Als ausdrücklich gewordene bzw. werdende läßt sie sich nur denken, wenn sie unter der Bedingung von peras und metron gedacht wird. Was in diesem Fall als *genesis eis oysian* bzw. als *gegenemene oysia* gedacht und ontologisch bestimmt wird, ist „Wirklichkeit“, „Realität“ im umgangssprachlichen Sinn.

Analog zur Hedone-Auseinandersetzung, die im Philebos das höchstmögliche Instrumentarium platonischer Philosophie – Dialektik, Prinzipienlehre – aufbietet, ist die Auffassung der „Materie“ als hypodoche im Timaios. Die „Materie“ nimmt Formen auf, aber bringt sie nicht hervor. Alle Gestalten, auch die Qualitäten und die sog. Elemente, müssen im Blick auf die Bedingung ihrer Erkennbarkeit, d. h. die *Eide*, erklärt werden. Als die Wirklichkeit der Eide sind sie deren Abbilder, so wie der Kosmos selbst Abbild ist. Er ist einzigartig (monogenes) und mit der Konstitution der Elemente beginnend in sich ähnlich, gegliedert und verhältnismäßig, so daß er erkennbar ist und d. h. als Ganzes selbst *ähnlich*. Insofern er Kosmos ist, ist ihm logisch ein Vorbild, ein Eines, vorausgesetzt.

Das hervorgehobene agathos zu Beginn des Timaios hat diese Ähnlichkeit im

Sinn und spricht sie auch sogleich aus: Der Demiurg will den Kosmos sich selbst ähnlich. Damit ist auch einsichtig, warum er *nur* gut ist; er ist allein für die Ordnung verantwortlich. Die hypodochē oder chora ist als solche in keinem möglichen Sinn in einem Bezug zum Demiurgen zu denken, weil sie selbst allenfalls in einem illegitimen Sinn zu denken ist (nothismos logos). Ontologisch ist die sog. Materie – hypodochē, hedone, Mehr-und-Weniger, apeiron – erst dann ein (und zwar bloßer Bedingungs-)Begriff von Wirklichkeit, wenn der Begriff der Ordnung logisch vorgängig *schon* gedacht worden ist, wie es der Timaios mit dem „ersten“ Anfang tut. Hier liegt die Differenz zum Neuplatonismus, der die hylē an der Genesis der sichtbaren Weltordnung beteiligt; platonisch ist sie dagegen als Bedingung möglicher Genesis gedacht, aber aus deren Prozeß selbst ausgeschlossen. Bezeichnenderweise spielt der platonische Materiebegriff auch keine Rolle innerhalb der Kosmogonie; er hat systematische Bedeutung als logischer Bedingungs-begriff. Die Weltentstehung ist vielmehr die Ordnung einer „ungehörigen und ordnungslosen Bewegung“ (Timaios 30 a f.), und dementsprechend beschreibt Platon den Zustand vor der Entstehung des Kosmos bzw. des Oyranos auch als die Dreiheit von „Seiendem, Aufnehmendem (chora) und Werden“ (ebd. 52 d ff.).

Die Behauptung der Materie als des Bösen im Sinne des *malum metaphysicum* ist unplatonisch. Platon hält bis ins Spätwerk der *Nomoi* an den Grundgedanken des *Technē*-Modells und der *epimeleia tes psyches* fest; „böse“ kommt eine Bedeutung allein in Hinsicht auf den Sachverhalt der Seele zu, der allerdings auch Weltseele bedeutet. Die autonome Bewegung des Kosmos, die sich im Mythos des *Politikos* der völligen Unähnlichkeit nähert, ist ein Vergessen (273 c) – dem anfänglichen Erinnern (273 b) der demiurgischen Einrichtung entgegengesetzt, die die Wirklichkeit als Kosmos bedeutet. Ebenso ist die These der Atheisten im 10. Buch der *Nomoi* ein Vergessen; die Behauptung, daß die materielle Natur (*physis*, *anagke*, *tyche*) das Erste ist, vergißt, daß tatsächlich die „Seele“ älter ist als der Körper (888 a ff.). Die Widerlegung der atheistischen Thesen hat einen guten Sinn; indem sie die prinzipiell seelische Struktur des Kosmos nachweist, fundiert sie die Forderung auf die zu leistenden Ordnungen der jeweils eigenen Seele und des Staates: „Wer den Gesetzen gemäß glaubt, daß die Götter sind, beging nie weder eine gottlose Handlung freiwillig noch ließ er eine gesetzwidrige Rede vernehmen.“ (885 b)

Zugleich ergibt sich auch die Aussicht, das Dilemma der Differenz zwischen Timaios und dem 10. Buch der *Nomoi* zu lösen: Der Timaios hat weder einen vor- noch einen innerkosmischen Dualismus. Die Ordnung des Kosmos ist seelisch; da sie erscheint und sichtbar ist, hat sie die sog. Materie zu ihrer logischen Bedingung. Die sog. Materie handelt nicht, wie schon Proklos gegenüber Plotin einwendet; die „ungeordnete Bewegung“ (Timaios 30 a, 52 d ff.) verweist, da der Kosmos *geworden* ist, auf einen notwendig zu denkenden vorkosmischen Zustand. Er besitzt Bewegung; sie muß mit dem 10. Buch der *Nomoi* „von selbst“, d. h. seelisch initiiert sein. Platon sieht bereits die gleichsam „unterste“, elementare Bewegung als „Leben“ und erkennt darin die Implikation von „Seele“ (895 c). Will man einen Bezug zum Timaios herstellen, dann besagt der Gedanke der No-

moi, daß vor der Ordnung zum Kosmos eine bloß lebendige Bewegung herrscht, die sich als genesis, nicht aber als genesis eis oysian auffassen läßt. Daß sie ohne Vernunft ist, rechtfertigt nicht den plotinischen Schluß auf eine zur vernünftigen Weltseele widerständige, böse Weltseele; denn mit dem Demiurgen wird – logisch – der frühere Zustand in die Ordnung der Vernunft gebracht. Auch die Nomoi selbst erlauben nicht die Behauptung eines Dualismus, wie er von Plutarch gesehen wird. Nachdem feststeht, daß alles seelisch bestimmt ist, fragt Platon, wie die Seele bestimmt werden muß; ob es eine vernunftbegabte, tugendhafte Seele ist oder ihr Gegenteil. Wenn sich die Bewegung des Oyranos als vernunftähnliche aufweisen läßt, ist die Antwort eindeutig und wird so von Platon auch gegeben. Die Bewegung der Vernunft läßt sich zwar nicht direkt, aber doch indirekt über ein Bild bestimmen; sie muß als gleich- und verhältnismäßige, kreisförmige Bewegung vorgestellt werden, d. h. als eine Bewegung, die mit Ruhe verknüpft ist. Ihr entsprechen die Umläufe des Oyranos, so daß es also die beste, vernünftige, fürsorgende und ordnende Seele sein muß, die für das Ganze als solches zuständig ist. Innerhalb des Ganzen sind allerdings Veränderungen möglich, die Unregelmäßigkeiten bedeuten. Sie gehen zurück auf die einzelnen, selbstverantwortlichen Seelen, die im Fall der Verfehlung der Tugend der Ordnung und dem Gesetz des Schicksals (heimarmene) verfallen. Dem Ganzen wird dadurch kein Eintrag getan; denn Platon hält fest, daß es als Ganzes in seiner Fülle und Gesamtordnung vernünftig und sozusagen im inneren Gleichgewicht bleibt (896 a–904 e). Vergleicht man die Nomoi mit dem Politikos, so kann man sagen, daß sie in einem logischen Sinn als Zugleich darstellen, was der Mythos des Politikos als Nacheinander schildert; und auch hier bleibt sozusagen das vernünftige Gleichgewicht erhalten, für das der göttliche, gelegentlich „Brettspieler“ genannte (903 d) Herrscher sorgt: Im Politikos greift er rechtzeitig ein, ehe der Kosmos bzw. das Denken des Kosmos sich der Unähnlichkeit anheimgibt.

Zumal die späteren Dialoge explizieren Platons Philosophieren als Versuch, Wirklichkeit zu *begreifen*, und nicht als das Unternehmen, sie zugunsten einer anderen Wirklichkeit, auf die der Ausdruck ontos on zutrifft, herabzusetzen. Der Versuch des Begreifens setzt Begreiflichkeit voraus. Es ist diese Voraussetzung – der Phaidon führt die Ideenlehre als Hypothesen-Methode ein –, die als anderes, nicht „wirkliches“ Sein mit dem Ausdruck ontos on bezeichnet oder durch das Indexzeichen kath' hayto hervorgehoben wird. Die Voraussetzung ist Bedingung oder Prinzip des Begreifens; sie wird nicht zufällig oder beliebig gemacht: Sie folgt daraus, daß der Mensch sich mit sich selbst als Seele verständigt und sich dabei, wenn man so sagen darf, selbst mit dem Indexzeichen kath' hayto versieht – als psyche kath' hayte. (Von der Seele – und entsprechend von der Polis und dem Kosmos – gibt es platonisch deswegen keine Idee, weil sie einzigartig *zugleich* on und ontos on ist.) Platons Phaidon entdeckt mit der Seele selbst zugleich die Ideen; die Entdeckung wird durchgeführt als Antwort auf die Frage nach dem Grund der Wirklichkeit, nach ihrem Worum-willen, das – wie Sokrates in seiner sog. Autobiographie zeigt – nicht im Rekurs auf die materiellen Bestandteile benannt werden kann. Der Phaidon (und mit ihm der Gorgias) bereitet den Gedanken der *idea toy agathoy* vor; die Hypothesis- (bzw. Ideen-)Methode

wird ausdrücklich als logischer Aufstieg zu einem prinzipiell vorauszusetzenden Guten eingeführt. Die Voraussetzung ist die der Erkennbarkeit, des *logon didonai*, und die *idea toy agathoy* ist dann in der *Politeia* auch prinzipieller Begriff des *Erkennbaren*. Sie ist „jenseits“ im Sinne einer Bedingung, die gedacht werden muß, wenn die eigene Wirklichkeit gedacht und eingeholt werden soll und dies Sollen sich, wie im *Phaidon* angesichts des Todes, als unumgänglich zeigt. Die *idea toy agathoy* muß aber auch „jenseits“ der noetischen *oysia* der Eide gedacht werden, weil sie auch und vor allem als Bedingung der dialektisch rekonstruierten Ordnung der Eide gedacht werden muß, die ihrerseits Bedingung der Möglichkeit *doxastischer* und *dianoetischer* Erkenntnis ist. Die Bedingung der Erkennbarkeit des Erkennbaren ist nun zugleich auch die Bedingung des „Seins“ (*to einai kai he oysia*) des Erkennbaren, und zwar aus dem einfachen Grund, daß es *erkennbar* ist bzw. *als Erkennbares ist*. Deswegen kann die Bedingung bzw. das Prinzip von Platon neben den formalen Bezeichnungen (*hen*, *hikanon*, *anhy-potheon*) auch durch *agathos* ausgedrückt werden; als Prinzip des Erkennbaren ist es Prinzip dessen, das gut ist bzw. gut sein muß, d. h. geordnet, gegliedert, verhältnismäßig, vollständig – ein Ganzes (in den Ordnungen von Seele, Staat, Kosmos), das eben ein Prinzip, ein Worum-willen denken läßt.

Aber Platon ist nicht der erste Zeuge eines sog. Optimismus. Mit dem Ausdruck wurde Leibniz *Theodizee* belegt, die in gewisser Weise die erste *Theodizee* überhaupt darstellt; denn sie versucht, auf die beiden Fragen *Unde malum?* und *Quid est malum?* zu antworten. Beide Fragen sind so, wie die philosophische Tradition sie gestellt hat, nicht platonisch, und entsprechend ist die platonische Philosophie auch keine *Theodizee*. Sie unterliegt nicht dem Einspruch Kants. Platon spricht Gott nicht frei, er klagt ihn auch nicht an, er sieht schließlich auch kein Gott widerständiges Prinzip, sei es neben, in oder aus Gott. Was Platon mit „Gott“, „Demiurg“, „König“ benennt, ist nicht Urheber oder Schöpfer der Welt, aber die Welt ist andererseits auch nicht „aus sich“ (nicht „automatisch“, um die *Nomoi* zu erinnern). Platon verschafft der Welt keine Legitimität durch die Legitimation ihres Urhebers und umgekehrt. Platon denkt ein *Prinzip*, und was er zeigen will, ist eigentlich nicht mehr als der Nachweis der Möglichkeit von Wirklichkeit als einer einseitigen, nämlich durch ein Prinzip zu denkenden; es ist der Nachweis, daß die Wirklichkeit nicht anders als die Wirklichkeit eines *Prinzips* zu denken ist, das nicht – wie sollte es – der Wirklichkeit selbst angehört, sondern eben zu *denken* ist. Die Wirklichkeit wird damit nicht überfordert; denn wenigstens die Wirklichkeit des Menschen, die offenkundig nicht in Materialität aufgeht, bedeutet die Aufforderung zu denken. Eben diese Aufforderung ist die sokratische *epimeleia tes psyches*. Sie ist Aufforderung zur Philosophie als Stellvertretung von Sokrates' Leben und Sterben, also *humane* Aussicht auf Heilung der mannigfaltigen *kaka*.