

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Logik des Rückstiegs

Vom Sinn der *κατάβασις* des Philosophen in Platons Höhlengleichnis

Von Stefan SCHENKE (München)

I. Vorbemerkung

Zur Bestimmung der *δικαιοσύνη* – als dem zentralen Anliegen der „*Politeia*“ – unternimmt Platon gegen Ende des VI. Buches einen völligen Neuansatz. Bislang war ‚Gerechtigkeit‘ nach Art einer Gleichung mit einer Unbekannten, also in Anlehnung an mathematische Methodik ermittelt worden („*Pol.*“ 427ef.). Dem auf diese Weise erreichten Ergebnis mangelte es aber an dem wünschenswerten Grad an Präzision und an einem wirklichen Verständnis der Gerechtigkeit aus einem sie tragenden Grund heraus (505af., 506a). In der Absicht, dies zu korrigieren, und um die Gerechtigkeit auf die ihr eigentlich angemessene Weise zu erfassen, schlägt Platon nun den bereits in Buch IV angesprochenen (cf. 435d) größeren und längeren Weg ein und drängt dabei über die ethische Frage nach der Gerechtigkeit hinaus zur Thematisierung des *ἀγαθόν* (504bff.).

Die nochmalige Überführung der Gesprächsebene auf ein höheres Niveau ist jedoch nicht ganz unproblematisch. Insofern sie eingebettet ist in Überlegungen zur natürlichen Veranlagung, Qualifikation und Ausbildung der Philosophen (502dff., 521cff.), begeben letztere sich, wenn sie in ihren intellektuellen Studien bis zum transzendenten *ἀγαθόν* aufsteigen, in eine außerordentliche Distanz zu den Bürgern der Polis. Obgleich ein Rückbezug der künftigen Philosophenherrscher bzw. eine ausdrückliche Vermittlung ihres Wissens nach unten dadurch fast zwingend notwendig wird – zumindest, sofern es überhaupt von irgendeiner Bedeutung für den Menschen oder die Polis sein soll –, sieht es zunächst so aus, als ob eine innere, philosophische Logik des Rückstiegs – anders als beim Aufstieg – fehlt. Das Höhlengleichnis, das (auch) den Abstieg des Philosophen schildert, verzichtet scheinbar auf die Angabe eines entsprechenden Motivs hierfür (516e). Umso erstaunlicher ist es, daß eine Vielzahl von Interpretationen des Höhlengleichnisses von der Beantwortung oder zumindest Thematisierung dieser Frage absieht. Zwar wird der Stellenwert der Rückkehr des Philosophen in die Höhle für das Gleichnis oder sogar für die platonische Philosophie als solche fast immer erkannt und betont, aber ein *Grund* dafür, daß er überhaupt hinabsteigt, wird zumeist nicht angegeben.¹ In der Regel bleibt es bei allgemeinen

¹ Cf. G. Figal, Eine Frage der Zeit. Zwei „Gleichnisse“ der *Politeia*, in: ders., Das Untier und die Liebe (Stuttgart 1991) 110–127: „[...] hält man sich an die von Sokrates erzählte Geschichte, so kann man im Freien zumindest nicht immer bleiben.“ (126) R. Schraut, Die Erkenntnis des Guten. Platons Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis, in: R. Hofmann, J. Jantzen, H. Ottmann (Hg.), *ΑΝΟΛΟΣ*. FS H. Kuhn, Weinheim 1989, 237–258, der dem Rückstieg immerhin einen eigenen Abschnitt widmet: „Stiege er dennoch wieder hinunter – und das müßte er –, [...]“ (256). M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit (Bern 31975): „Der Rückstieg in die Höhle und der Kampf innerhalb der Höhle [...] bildet eine eigene vierte Stufe des ‚Gleichnisses‘, in der es sich erst vollendet.“ (31) N. R. Murphy, Back to the cave, in: *The Classical Quarterly* 28 (1934), 211–213.

Bemerkungen zum engen Zusammenhang von Theorie und Praxis in Platons Werk.² Dieser kann auch nicht gut bezweifelt werden, aber es soll hier doch die These vertreten werden, daß sich in einem sehr präzisen Sinne sagen läßt, weshalb der Dialektiker zurückkehrt. Die wesentliche Aufgabe der folgenden Untersuchung wird es daher sein, den philosophischen Grund für die Rückkehr des platonisch ausgebildeten Philosophen von seinen dialektischen Studien anzugeben.

II. Die Problematik der *κατάβασις*

Wenn es, woran kaum Zweifel bestehen kann, richtig ist, den unteren Bereich des Höhlengleichnisses *auch* ‚politisch‘ und nicht ‚nur‘ ontologisch oder wissenschaftstheoretisch zu deuten (cf. 539eff.), dann kann die Rückkehr als Vorbereitung des Austrittes aus der vorrangig mit metaphysischen Fragen beschäftigten Gleichnisserie, d.h. als erneuter Eintritt in das zuvor geführte ethisch-politische Gespräch der „Politeia“ verstanden werden. In der Tat wendet sich der Dialog nach der Besprechung des Höhlengleichnisses wieder dem Thema, nämlich der Frage nach der Erziehung des Philosophenherrschers zu (521cff.), dessen Erörterung die gleichnishaften Antworten des Sokrates erst notwendig gemacht hatte (503eff.). Die *κατάβασις* ist daher zunächst einmal das logische Gegenstück zur *ἀνάβασις*, mit der gemeinsam sie als Metaphorik des Weges die – nach und neben derjenigen des Lichtes – zweite große Metapherngruppe der „Politeia“ bildet. Wegmetaphern, insbesondere die des Auf- und Abstiegs, durchziehen die gesamte „Politeia“; als herausragende Beispiele sind sicherlich die Struktur des Dialogs selbst – Aufstieg über die primitive, üppige und gereinigte Polis zur Philosophenpolis, gipfelnd in der Gleichnistriologie, Abstieg über die Verfallsformen der Verfassung – und das Einsetzen des Werkes mit einem ‚Κατέβην‘ (327a) zu nennen – also der im Höhlengleichnis wiederkehrenden und dort fraglich werdenden *κατάβασις*.

Nun mögen derartige Überlegungen zwar die literarisch-künstlerische Kompetenz Platons würdigen, ein Motiv aber für die Rückkehr des Philosophen läßt sich daraus nicht entwickeln, denn das (scheinbare) Paradox besteht doch in folgendem: Einerseits ist der Dialektiker wegen der Veränderung, die hinter ihm liegt (516c), und wegen des Zustandes und der Lebensweise, in der er sich jetzt befindet, glücklich zu preisen (518b). Solchermaßen im Besitz eines lichtvollen Daseins (518a) ist verständlich, daß er sich nicht nach den Verhältnissen in der Höhle zurücksehnt (516d).³ Niemand macht sich sowenig aus der politischen Macht wie der Philosoph; er ist derjenige, der von allen am wenigsten Lust hat zu regieren (520d, 521b). Nicht nur, daß er lieber alles andere über sich ergehen ließe als erneut solchen Vorstellungen anzuhängen und so zu existieren wie die Bewohner der Höhle (516d), und nicht nur, daß sein Verhalten in der Höhle für die erste Zeit recht ungeschickt wäre, so daß er sich lächerlich machen würde (516ef., 517d, 518a), im Grunde – und das ist der entscheidende Punkt – wollen die Philosophen überhaupt keine menschlichen Angelegenheiten

² Cf. W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens* (Göttingen 1982): „Die Rückkehr in die Höhle bleibt auf der Ebene der Gleichnisse das letzte Wort zur Frage nach dem Sinn und nach der Aufgabe des höchsten Wissens. Hier wird die praktische Ausrichtung auch noch des höchsten Wissens verdeutlicht.“ (222)

³ Das ist um so begreiflicher, als das sich an diese Stelle anschließende Homer-Zitat keinen Zweifel daran läßt, daß Platon mit der Metapher der unterirdischen, dunklen und von Schatten erfüllten Höhle auch auf die Unterwelt/das Schattenreich der griechischen Mythologie anspielt (516d, cf. 386c; deutlicher noch 521c, cf. 615e).

mehr betreiben, trachten ihre Seelen doch nach dem obigen Aufenthalt (517cf.). Andererseits aber wird den Philosophen nicht zugestanden, dauerhaft ‚oben‘ zu bleiben. Vielmehr wird ausdrücklich gesagt, daß sie zu den Gefangenen zurückzukehren hätten (519d). Sie müssen wieder in die Höhle hinabsteigen⁴, werden also erneut unter das menschliche Elend versetzt. Dort sollen sie sich offenbar vor Gericht o. ä. über die Schatten und Bildsäulen des Gerechten streiten (517d), sich also am politischen Leben beteiligen. Schließlich erkennt der Dialektiker die Schatten ja besser, da er um das Edle, Gerechte und Gute weiß (520c). Platon verspricht sich deshalb als Folge der dem Philosophen zukommenden Notwendigkeit (521b) zu politischer Tätigkeit eine wache und nicht träumende Verwaltung des Staates (520c). Gerade weil die Dialektiker eine bessere Lebensweise als die politische, d. h. die des Regierens, kennen, wird von ihnen eine Veränderung der Staatsverhältnisse zum Guten erwartet (520eff.).

Das Interesse der Philosophen am Verbleib im oberen Bereich (517cf.) und Platons Betonung der Notwendigkeit der Rückkehr (519d, 520c, 521b) stehen sich also zunächst unvermittelt gegenüber. Hinzu tritt eine Reihe weiterer Probleme:

Führt sich nicht der Erziehungsstaat selbst ad absurdum, wenn er seine hervorragendsten Bürger, d. h. diejenigen, auf deren Ausbildung mehrere Jahrzehnte verwendet wurden (537bff., 539dff.), wieder in die Höhle zurückschickt, deren Tötung (517a) in Kauf nimmt und sich so seiner künftigen Lehrer, seiner eigentlichen Grundlage beraubt?

Sind nicht diejenigen Textstellen in sich widersprüchlich, in denen Platon von einer Notwendigkeit zur Rückkehr bzw. – in subjektiver Wendung – vom Gehorsam der Dialektiker gegenüber dieser Forderung (520d) spricht? Denn wer könnte den Philosophen dies sagen und wissen, daß es richtig ist hinabzusteigen, wenn nicht einmal diese selbst, obwohl sie nach allem zuvor im Gleichnis Gesagten sozusagen personifiziertes Wissen sind, davon Kenntnis haben?⁵

Erinnert nicht Platons Auskunft, die Aufforderung der Philosophen zur *κατάβασις* sei gerecht, schließlich habe die Polis sie hierzu herangezogen und ihre Ausbildung getragen (520bf.), an die erste Bestimmung der Gerechtigkeit in der ‚Politeia‘ als ‚Zurückgeben des Geschuldeten‘ (331bf.)? War nicht diese traditionelle Formel kaufmännischer Tauschgerechtigkeit längst überwunden worden durch die Definition der Gerechtigkeit als *τὸ τὰ αὐτοῦ πρᾶττειν* (433af., cf. 443b)?⁶

⁴ Καταβατέον, 520c.

⁵ R. Maurer, Platons ‚Staat‘ und die Demokratie (Berlin 1970) sieht darin offenbar keine Schwierigkeit und scheint dem Staat selbst die fragliche Kompetenz zuzusprechen. Die Philosophen „werden von Staats wegen angehalten“ (30, cf. 28), zu den Gefangenen zurückzukehren. Noch deutlicher wird Th. Szlezák, *Psyche – Polis – Kosmos*, in: E. Rudolph (Hg.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon* (Darmstadt 1996) 26–42: „Zwang‘ kann sich gegen Mitglieder der Gruppe der Herrscher selbst richten.“ So „zwingen am Anfang die Staatsgründer (519c8), später wohl die erfahrenen Philosophen den jeweiligen begabten Nachwuchs, den ganzen Weg hinauf zur Idee des Guten und wieder hinab ins Dunkel der Höhle zu gehen“ (32). Cf. dagegen T. A. Mahoney, *Do Plato's philosopher-rulers sacrifice self-interest to justice?*, in: *Phronesis* 37 (1992) 265–282: „Of course, addressing such a speech to philosophers who have seen the Form of the Good would be unnecessary. [...] they already know the demands of justice, they do not need to be told.“ (271) Seine Ersetzung des Begriffes ‚Zwang‘ durch die Begriffe ‚Wahl‘, ‚wählen‘ (choose) suggeriert allerdings, daß die platonischen Philosophen über die Entscheidungsfreiheit verfügen, außerhalb der Höhle zu verbleiben. Die Alternative von Notwendigkeit und Freiheit greift jedoch, wie noch zu zeigen sein wird, bzgl. dieser Thematik zu kurz.

⁶ Entsprechend unbefriedigend bleibt daher die kurze Bemerkung von J. Stenzel, *Platon. Der Erzieher* (Hamburg 1961) zur Rückkehr: „Der richtige Staat aber wird die besten Naturen zur Paideia führen;

Und, um einen letzten Aspekt anzusprechen, bricht nicht Platon mit der bisherigen Linie der „Politeia“, wenn er behauptet, daß das partielle Wohl hinter dem allgemeinen Wohlergehen zurückstehen müsse und jeder seinen (direkten ‚Extra‘-) Beitrag zum Gemeinwesen zu leisten habe (519ef.)? War nicht die Idealpolis so konzipiert worden, daß ihr Aufbau garantierte, daß sich das Gemeinwohl gleichsam von selbst einstelle, falls jeder das Seine tue? Der Beitrag für die Polis bestand also darin, (nur) das Seine zu tun (434bf.). Jetzt aber sieht es so aus, als sollten die Dialektiker von dem Ihrigen, also dem Betreiben der Dialektik, (zumindest zeitweise) absehen, um durch politische Betätigung ihren Teil zum Staatswohl beizusteuern (519cff.⁷).

Diesen Überlegungen wird man letztendlich am besten dadurch begegnen, daß man eine Neubestimmung der Relation von philosophischem und politischem Leben versucht und ferner noch exakter klärt, worin ‚das Seine tun‘ für den Dialektiker besteht. Unbestritten bleibt, daß die Philosophen eigentlich philosophieren wollen.⁸ Bereits in Buch VI (496aff.) war aber darauf hingewiesen worden, daß unter den gegebenen Umständen, nämlich den mangelhaften politischen Verhältnissen, das vom sozialen Kontext zurückgezogene und ausschließlich in der Abgeschiedenheit sich vollziehende philosophische Leben noch nicht das Größte sei! Eine erneute ‚Steigerung‘ ist offenbar möglich. Die politische Betätigung darf also nicht schlechthin als Abwertung und Einschränkung des philosophischen Lebens verstanden werden. Interessanterweise ist im Gleichnis von der Höhle selbst der hypothetisch eingeführte Abstieg des Philosophen dessen erster großer Schritt unabhängig von seinem Befreier/Lehrer und damit unabhängig von äußerer Veranlassung und Mithilfe. Es soll nun im folgenden eine Reihe von Motiven angeführt werden, die den Abstieg des Philosophen begreifbar machen. Ihre Pluralität wird zeigen, daß die Rückkehr weit weniger überraschend ist, als es zunächst den Anschein hat. Sie sind, was ihre Überzeugungskraft angeht, im wesentlichen aufsteigend angeordnet, wobei alle vorausgehenden Stufen in sich unvollständig bleiben und ihre eigene ‚Begründung‘ erst mit dem letzten Argument erfahren, so daß i.e.S. dieses allein zum wirklichen *Grund* der *κατάβασις* vordringt.

III. Die *κατάβασις* des Philosophen

III.1. Die ‚pragmatischen‘ Motive

Sehen wir von der *κατάβασις* zum Zwecke der Nachwuchsförderung und Rekrutierung junger Philosophen sowie von der Rückkehr im Sinne eines Höhlenpraktikums (539e) ein-

wenn sie diese dem Staate verdanken, müssen sie auch schließlich deren Früchte dem Staate zu gute kommen lassen, sie müssen Wächter sein, sie müssen in die Höhle des Lebens zurückkehren.“ (293) Ähnlich auch C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic* (Princeton 1988) 202.

⁷ Cf. insbesondere den Einwurf Glaukons, 519d9f. Auf jene Textstelle Bezug nehmend hält beispielsweise J. Davies, *A Note on the Philosopher's Descent into the Cave*, in: *Philologus* 112 (1968), 121–126, zunächst folgendes fest: „It is therefore prima facie possible to argue that to compel the philosopher to give up the contemplation of the Forms is to do him an injustice, and that there can be no justification for such an action within a moral code which has expressly attempted to justify duty by showing that it produces happiness in the individual.“ (122) Einige Autoren, die – anders als letztendlich Davies und Mahoney selbst – tatsächlich die Position vertreten, „that philosophers sacrifice their self-interest by governing the model *polis*“ (265), sind aufgeführt bei Mahoney, a. a. O. 266, Anm. 1.

⁸ Entsprechend ist das politische Engagement der einzelnen Philosophen stets ein zeitlich begrenztes. Um möglichst viel Zeit der Philosophie widmen zu können, lösen sie sich einander bzgl. der Regierungsgeschäfte ab (520df., 540b).

mal ab⁹, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß es offenbar Personen gibt, die an einem Herabkommen des Philosophen interessiert sind. So klagt Kephalos zum Beispiel eindringlich die Rückkehr des Sokrates ein. „O Sokrates, du kommst auch gar nicht fleißig zu uns herunter (καταβαίνων) in den Peiraieus. Du solltest aber doch.“ (328c)¹⁰ Sofern es aber Menschen gibt, die den Philosophen (zurück-) rufen, d. h. von ihm Gebrauch machen wollen, ist dieser, wie sich aus Platons Darlegungen ergibt, bereit, sich zur Verfügung zu stellen; zwar ist es nicht seine Angelegenheit, sich aufzudrängen, aber wenn sich jemand – oder gar eine ganze Polis – an ihn wendet, ist er willens zu helfen (489bf.).

Dem Rückstieg liegt ferner eine Art ‚historisches‘ Motiv zugrunde. Indem er die Umwälzung der bisherigen politischen Ordnung nach dem Paradigma der Idealpolis initiiert, will er eine Wiederholung des Schicksals des historischen Sokrates, auf das eben die drohende Tötung am Ende des Höhlengleichnisses u. a. anspielt, verhindern. Verallgemeinert man dieses Argument, so bedeutet dies, daß sich die Philosophen nicht zuletzt zu ihrem eigenen Schutz und Nutzen politisch engagieren. Bleiben sie untätig, ist ihnen ein Schattendasein und die Verkümmern ihrer eigenen Existenz garantiert; es droht sogar die Korruption ihrer philosophischen Natur durch eine verdorbene Gesellschaft (490e–495b, 496b–497c; v. a. 494e, 495b, 497b). Wählen sie dagegen die *κατάβασις*, so riskieren sie zwar um des εὖ ζῆν willen ihr Leben, aber Sachverhalte von großem Belang sind der Gefahr wert (476c, cf. 406df.), und es besteht durchaus eine reelle Chance, der Verurteilung durch die Menge, bzw. allgemeiner, den Gefährdungen des politischen Lebens zu entgehen.¹¹ Denn obgleich die Höhlenbewohner nur über unbegründete, labile Meinungen verfügen, also nicht vor dem Tun des Ungerechten geschützt sind, ist es ebenso möglich, daß sie in ihrer Unwissenheit einmal das Gerechte meinen und tun (cf. 499ef., 500df., 501c). Es ist somit nicht zuletzt die Furcht, (weiterhin) von schlechten Herrschern regiert zu werden, die die Philosophen dazu treibt, selbst die Gestaltung der Polis zu übernehmen (347c). Nur wenn sie wieder hinabsteigen, wird auch für sie der Staat wachend verwaltet werden (520c).¹²

III.2. Das ‚dialektische‘ Motiv

Insofern der Grundgedanke der Dialektik die Vermittlung von Gegensätzen ist, ließe sich die *κατάβασις* des Philosophen¹³ möglicherweise so verstehen, daß der Philosoph die

⁹ Ersterer ist für eine dialogisch-dialektische Philosophie selbstverständlich und insofern unproblematisch, als sie nur um des (Wieder-) Aufstiegs willen vollzogen wird, letztere kann hier übergangen werden, weil sich ihre Bedeutung mit dem Grund und Sinn des eigentlichen Abstiegs entscheidet.

¹⁰ Cf. ferner den ganzen folgenden Abschnitt bis 328d7.

¹¹ Daß die Tötung der Philosophen nicht mit Zwangsläufigkeit stattfindet, ist die Bedingung dafür, daß die Idealpolis überhaupt möglich (499ef., 502c) sein kann. „Denn daß es für sie schwer ist, sich zu retten, geben auch wir zu; daß aber in aller Zeit auch nicht einer von allen sollte gerettet werden können, könnte das wohl jemand behaupten?“ (502af.) Im Gleichnis selbst entspricht dieser ‚Relativierung‘ der Tötung, daß sie dort als eine im Potentialis gestellte Frage (nach der Absicht Dritter) eingeführt wird (517a). Daß Platon die ideale Polis nicht als eine utopische, sondern als eine mögliche konzipiert, betont zuletzt mit Recht Szlezák, a. a. O. 30f.

¹² Cf. Reeve, a. a. O. 200ff., v. a.: „they rule for themselves as well as for the others. For if they do not rule, the Third Polis will be torn apart by civil war. And without that polis, even the philosophers cannot be reliably happy throughout life.“ (202) Ferner Davies, a. a. O., der davon ausgeht, „that the theory of Forms itself presupposes certain ideal conditions before the philosopher is capable of enjoying such a vision. [...] These ideal conditions are decided by the Platonic conception of ‚perfect‘ human development within a society which is also ‚naturally‘ suited to it.“ (125)

¹³ ἐπὶ τελευταίην καταβαίνῃ, 511b.

Ideen – außerhalb der Höhle – mit ihren mannigfaltigen Erscheinungen – in der Höhle – in Beziehung setzt und so gerade die zwei fundamentalen Pole platonischer Dialektik – das Eine und das Viele – miteinander vermittelt.¹⁴ Diese Deutung des Abstiegs berücksichtigt, daß die Ideenannahme Platons immer auf eine Fundierung des Wissens und Handelns in dieser Welt (der Erscheinung) rückbezogen bleibt. Sie kann deshalb vor allem diejenigen Textstellen der „Politeia“ für sich reklamieren, in der der Dialektiker sich am Enträtseln der Schatten beteiligt (520c), und dieses als Suche nach der *παρουσία* des Guten und des Seienden im werdenden verstehen. Zwei Einwände gegen diese Deutung sind jedoch nicht von der Hand zu weisen. Zum einen übersieht sie die gesamte politische und damit die im Höhlengleichnis bzgl. des Rückstiegs entscheidende Dimension. Zum anderen verkennt sie, daß in der „Politeia“ die Dialektik (noch) auf den Bereich der Ideen begrenzt ist und sogar ausdrücklich betont wird, daß sie nicht mit sinnlichen Objekten operiert (510b, 511bf., 532a, 537d).¹⁵

III.3. Die ‚ethisch-sokratischen‘ Motive

Unter dieser Bezeichnung lassen sich die folgenden zwei Überlegungen zur Lösung des *κατάβασις*-Problems zusammenfassen. Zunächst ist es möglich, die Ursache für die Rückkehr in die Höhle im sokratischen Tugendwissen zu sehen, d. h. darin, daß das Wissen des Richtigen stets das Tun des Richtigen impliziert, also für letzteres eine hinreichende Bedingung ist. Für das Gleichnis hieße das, daß, sobald die Philosophen außerhalb der Höhle die ethischen Prinzipien erkannt haben, dies zu einer unmittelbaren Realisierung dieser in ihrem Handeln führt. Eine ‚bloße‘ Schau der Ideen ist also ausgeschlossen, vielmehr findet ein zwangsläufiger Umschlag von der Theorie zur Praxis, also eine Art Rückkehr in den Bereich des Handelns statt. Wir können hierzu vor allem auf die Darlegungen von R. Ferber verweisen, der bemüht ist, das Tugendwissen als den eigentlichen Grund für die *κατάβασις* aufzuzeigen.¹⁶

Nun ist dieser Erklärungsansatz *in seinem Umriß* sicherlich richtig, aber es ist mehr als fraglich, ob diese Argumentationsstrategie das spezielle Problem der *κατάβασις* bereits hinreichend löst. Zwar wird man zweifellos ohne den engen sokratisch-platonischen Zusammenhang von Theorie und Praxis keine zufriedenstellende Lösung für die Rückkehrfrage finden, aber solange diese Verschränkung in der hier – wie bei Ferber – dargelegten Allgemeinheit eingeführt wird, bleibt sie als Begründung noch zu unbestimmt. Das Konzept des Tugendwissens macht schließlich nur den Theoria-Praxis-Übergang verständlich, kann jedoch nicht erklären, weshalb das vom philosophischen Wissen induzierte Handeln ausdrücklich ein *politisches Handeln in der Höhle* sein soll.

Die Kenntnis der Ideen sichert zunächst ‚nur‘ die Richtigkeit der Praxis überhaupt, gibt aber weder den ‚Bereich‘ noch den ‚Charakter‘ des Handelns vor. Der Verweis auf das Tugendwissen erklärt daher nicht, weshalb die aus ethischen Prinzipien entspringende und von ihnen getragene Praxis des Philosophen nicht ‚bloß‘ ein individuelles Handeln des Phi-

¹⁴ Cf. 454a; hier wird auch die in späteren Dialogen ausgearbeitete Methode der *Dihairesis* bereits als Element der Dialektik erwähnt.

¹⁵ Cf. J. N. Findlay, *Plato und der Platonismus* (Königstein/Ts. 21994) 91.

¹⁶ R. Ferber, *Platos Idee des Guten*, St. Augustin 1984, 133f., 147f., sowie 225f., Anm. 29, 33, 51; insbesondere sein Resümee: „Doch liegt im Sokrates-Paradox ‚Tugend ist Wissen‘ nicht nur der tieferliegende Grund für das Paradox von der Philosophenherrschaft, sondern auch für das Paradox von der Rückkehr in die Höhle“ (147).

losophen außerhalb der Höhle und/oder ein soziales Handeln der Dialektiker untereinander ebendort sein kann; d. h. er schließt die eremitische und die sich in philosophische Zirkel, Orden und Schulen zurückziehende Lebenspraxis – und damit eben den ständigen Verbleib außerhalb der Höhle – nicht aus. Nimmt man dennoch eine zwar nicht unmögliche, aber auch nicht in ihrer Notwendigkeit begründete *κατάβασις* einmal als gegeben an, so erläutert die Berufung auf das Tugendwissen allein darüber hinaus nicht, weshalb die Philosophen ausdrücklich und ausschließlich zu politischer Betätigung verpflichtet werden. Wären sie nicht entsprechend aufgrund ihres Wissens des Gerechten, Tapferen, Schönen u. a. in ihrem Handeln ebenso der gängigen Praxis in anderen Bereichen (Handel, Militär, Kunst/Kultur) überlegen?¹⁷

Zwar impliziert also das Wissen des Gerechten das Tun des Gerechten. Weder das Wissen noch das Implikationsverhältnis begründen jedoch, weshalb dieses gerechte Handeln mit Notwendigkeit (auch) ein Handeln im allgemeinggesellschaftlichen Kontext sein *muß*¹⁸, und weshalb dieses nichtphilosophische, aber von ethischen Prinzipien getragene Handeln nicht (ebensogut) ein gerechtes Wirtschaften, tapferes Kämpfen oder schönes/wahres Dichten, sondern im wesentlichen ein Betreiben des Politischen sein soll.

Es bestünde ferner die Möglichkeit, mit Hilfe eines bzw. *des* Grundsatzes sokratisch-platonischer Ethik – also der These, daß ‚Unrecht erleiden stets und in jeder Hinsicht besser ist als Unrecht tun‘ – zu versuchen, die Rückkehr plausibel zu machen. Ein solches Vorgehen wäre dadurch gerechtfertigt, daß die Diskussion und der Disput um diese These bzw. die entsprechende Gegenthese (cf. 358e) gleichsam die relativ unpolitische Rahmen-erzählung der ‚Politeia‘ bilden. Zu diesem Zweck müßte einerseits das Verbleiben außerhalb der Höhle als Vorenthalten des Ideenwissens und insofern als ‚Unrecht tun‘ und andererseits das Zurückkehren in die Höhle als ‚Erleiden von Unrecht‘ interpretiert werden, weil es dem Philosophen in der Höhle an philosophischem, also ihm gemäßem Leben mangelt und er Verspottung, ja sogar seine Tötung riskiert. Abgesehen davon, daß diese Zuordnung etwas künstlich wirkt, müßte aber darüber hinaus gezeigt werden, weshalb nicht umgekehrt und mit demselben Recht auch gegen die Rückkehr argumentiert werden könnte. Ließe sich nicht behaupten, der Dialektiker müsse, anstatt um der Politik willen den philosophischen Dialog zu unterbrechen und den anderen Philosophen dadurch sozusagen ‚Unrecht anzutun‘, die faktischen, ungeordneten und unbefriedigenden politischen Verhältnisse – nicht zuletzt zu seinem eigenen Leidwesen – ertragen?

Um eine derartige Vertauschung ausschließen zu können, müßte der oben genannte Grundsatz auf sein ihn tragendes Fundament, die *ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς*, zurückgeführt werden. Es wäre dann freilich noch zu klären, worin eben die ‚Besorgung des eigenen Selbst‘ bzw. – in der Terminologie der ‚Politeia‘ – das ‚Tun des Eigenen‘ besteht. Dadurch aber würde das gesamte Argument zirkulär, sollte der ethische Kernsatz ‚Unrecht erleiden ist stets und in jeder Hinsicht besser als Unrecht tun‘ doch gerade selbst verstehen helfen, warum für den Dialektiker ‚das Seine tun‘ offenbar die politische Tätigkeit und damit die *κατάβασις*, in welchem Sinn auch immer, mit einschließt. Es müßte also bereits Klarheit darüber herrschen, worin *τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν* besteht, um den genannten ethischen Grundsatz in seinem Kern zu begreifen und mit ihm sachgemäß umgehen zu können. Er kann deshalb nicht selbst dazu dienen, das uns mit dem Höhlengleichnis vorgegebene und

¹⁷ Eine ähnliche Fragestellung findet sich bei Mahoney, a. a. O. 281.

¹⁸ Um nicht mißverstanden zu werden: Das Ideenwissen garantiert natürlich auch die Qualität und Sittlichkeit des Handelns im ‚nichtphilosophischen‘ Lebensvollzug, falls der Dialektiker – aus welchen Gründen auch immer – herabsteigt; es begründet aber nicht, daß er zurückkehrt.

nach wie vor rätselhafte Faktum zu verstehen, daß für den Dialektiker ‚das Seine tun‘ bedeutet, daß er nicht ‚nur‘ die Ideen denkt, sondern *auch* in die Höhle hinabsteigt und politisch tätig wird.

III.4. Das ‚prächristlich-humanistische‘ Motiv

Es mag letztendlich fraglich bleiben, ob die im folgenden kurz angesprochenen Textstellen und Textpassagen bereits ein selbständiges Argument für den Rückstieg des Philosophen beinhalten. Auf eine Entscheidung dieser Frage kann jedoch verzichtet werden, da das an ihnen ablesbare Motiv auf jeden Fall ein Fundament in dem im letzten, abschließenden Abschnitt besprochenen Argument finden wird und insofern zweifelsohne begründet und begründbar ist. Trotzdem sollen die hier gesammelten Beweggründe aufgrund ihrer besonderen Ausstrahlung, Würde und Schönheit – platonisch gedacht bereits ein Indiz für ihre Wahrheit – nicht als Teilaspekt des nächsten Gliederungspunktes behandelt, sondern aus diesem ausgesondert und vorweggenommen werden.

In ihrer Grundaussage erklärt diese Motivgruppe das Herabsteigen des Dialektikers durch die enge Verbundenheit der Menschen untereinander. Dabei ist diese wechselseitige Zuwendung einerseits eine immer schon vorausgesetzte, andererseits aber auch eine erst noch zu verwirklichende.¹⁹ Zwar betrifft sie in letzter Konsequenz die Beziehungen und das Verhalten aller Bürger einer Polis, für den Gedankengang der „Politeia“ und damit auch für unsere Argumentation steht aber natürlich speziell die Verbundenheit der Philosophen mit den nichtphilosophischen Bürgern im Vordergrund.

So wird im Höhlengleichnis ausdrücklich gesagt, daß derjenige, der die Höhle bereits verlassen hat, die dort verbliebenen Gefangenen bemitleidet²⁰. Angesichts des Zustandes ihrer Seele und ihrer Lebensweise, so Platon, dürfte eigentlich jeder, der Vernunft hat, Mitleid mit ihnen empfinden²¹. Die Philosophen bedauern damit die, von denen im Mythos gesagt wird, daß sie, trotz aller sonstigen Unterschiede hinsichtlich ihrer Fähigkeiten, ihre Brüder sind.²² Sind sie aber nun wirklich in Sorge um ihre ehemaligen *Mit*gefangenen in der Höhle (516c), d. h. um die übrigen Bürger, so ist es nur konsequent, sich ihrer anzunehmen. Die *κατάβασις* ist dann die logische Folge des sich in Mitleid und brüderlicher Sorge äußernden subjektiven Verantwortungsbewußtseins angesichts der objektiv bestehenden politischen Mißstände. Sie ist der notwendige Umschlag von einer ‚Sorge *um*‘ hin zu einer ‚Sorge *für*‘. Damit werden auch die oben problematisierten Stellen, die davon sprechen, daß für den Philosophen eine Notwendigkeit bestehe, in die Höhle zurückzukehren (cf. 519d, 520c, 521b), verständlich. Das dort genannte Sollen und Müssen ist nicht das einer imperativischen Ethik – eine solche hatten wir für den Dialektiker ebendort ja ohnehin ausschließen müssen –, sondern eine innere Notwendigkeit, die aus dem Wissen um die Sachverhalte (innerhalb und außerhalb der Höhle) erwächst, in der also Freiheit und Notwendigkeit zusammenfallen. Denn einerseits übt niemand Zwang auf den Philosophen bzgl. seines Verhaltens aus, andererseits aber hat er, insofern er angesichts der Situation der Bürger in Sorge ist, nicht die Möglichkeit, diese nicht zu

¹⁹ Je nach Gewichtung dieser beiden Aspekte dürfte sich entscheiden, ob dieses Motiv sich selbst trägt, falls die Gemeinschaft der Menschen vorrangig eine noch ausstehende und gesollte ist, wird man nach dem Grund dieser Forderung weiterfragen dürfen und müssen.

²⁰ ἐλεεῖν, 516c.

²¹ ἐλεήσειεν, 518b.

²² Ἐστὲ μὲν γὰρ δὴ πάντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί, 415a.

be-sorgen.²³ Obwohl also das Leben außerhalb der Höhle das angenehmere und erstrebenswertere ist, tun die Philosophen das, was aufgrund der gegebenen Verhältnisse notwendig, und damit gerade das Selbstverständliche. Wäre es plausibler, wenn der Philosoph im Höhlengleichnis kein Mitleid für die Gefangenen empfindet, oder aber um sie besorgt wäre, ihnen aber dennoch nicht zu Hilfe käme?

Die Glaubwürdigkeit der These, Mitleid und Sorge seien die Motive der *κατάβασις*, wird sich nicht zuletzt danach bemessen, ob sich diese Geisteshaltung des Dialektikers auch noch *nach* seiner Rückkehr, d. h. während und nach der Errichtung des Philosophenstaates zeigt. Darüber aber kann nicht der geringste Zweifel bestehen. Bereits die gegenseitige Benennung macht auf das besondere Verhältnis von Regierenden und Regierten in der Philosophenpolis aufmerksam. Die Philosophen sehen in den übrigen Stadtbewohnern nicht Knechte, sondern Lohngeber und Ernährer, freie Bürger und Freunde, und gelten diesen wiederum selbst nicht als Herrscher, sondern als Retter und Helfer (463b, 547c). Als die wahren Regierenden und Gerechten haben sie sogar Nachsicht mit den Ungerechten (366c) und können am günstigsten mit Hirten verglichen werden. Auch diese verschaffen demjenigen, was ihnen zugeordnet ist und von ihnen ‚gepflegt‘ wird, das jeweils Beste und Zuträglichste (345df.). Die Tätigkeit des Philosophenherrschers bzgl. der Polis, d. h. der Gemeinschaft der Bürger, läßt sich beschreiben als Behütung (466c; cf. 463b, 520b, 521b). Er ist ihnen in Fürsorge und freundschaftlicher Liebe zugewendet (412cf., 415d), teilt ihre Mühseligkeiten und Freuden (519d), und seine Herrschaft bedeutet für die Polis Rettung (465d). Seine Absicht ist nicht nur, daß die Bürger untereinander Freunde werden (590d, cf. 414e), sondern Ziel der Philosophenherrschaft ist nichts geringeres als das Ende, das Aufhören der Übel für das menschliche Geschlecht (473d). In der Idealpolis sind sich die Bürger einander so verbunden, daß die Gemeinschaft sich das jeweilige Schicksal des einzelnen zu eigen macht und es als das ihrige empfindet und betrachtet; je nachdem, ob etwas Positives oder Negatives dem einzelnen widerfährt, nimmt die gesamte Polis daran regen Anteil und freut sich mit bzw. betrübt sich/leidet mit²⁴.

Das Regieren des Philosophen besteht somit neben seiner Erziehungstätigkeit an jungen Philosophen im wesentlichen in der Besorgung des Wohles der Bürger. Diese Zuwendung hat letztendlich zum Ziel und zur Folge, daß auch die Bürger selbst umeinander bekümmert sind. Es erscheint daher als durchaus plausibel, die an seinem Herrschaftsstil ablesbare Sorge um die Menschen bereits als Motiv für den Rückstieg in die Höhle anzusetzen. Dieses Lösungsmodell war ja schon durch das Höhlengleichnis selbst nahegelegt worden, insofern es vom Mitleid sprach, das der Philosoph für die Gefangenen empfindet. Wenn aber Sorge, Mitleid und brüderliche Verbundenheit der Grund dafür sind, daß sich der Dialektiker der Verhältnisse in der Höhle annimmt und in diese zurückkehrt, wird man dieses Motiv nicht ganz unpassend ‚prächristlich-humanistisch‘ nennen dürfen.²⁵

²³ Es läßt sich also zugleich sagen, daß die Philosophen in der Polis mitleiden und sich mitmühen wollen – *ἐπιλήσουσιν ζυμπονεῖν*, 520d – und daß für sie die Notwendigkeit besteht, sich um die anderen zu sorgen – *προσαναγκάζοντες τῶν ἄλλων ἐπιμελεῖσθαι*, 520a; cf. 519c, wo gerade den nichtplatonisch ausgebildeten ‚Philosophen‘ unterstellt wird, daß sie sich nicht freiwillig auf eine politische Betätigung einlassen.

²⁴ *συνησθήσεται/ξυλλυπήσεται*, 462e; *ξυνήλγησεν*, 462d.

²⁵ Dem entspricht Heideggers – obgleich kritisch gemeinte – Feststellung, daß mit Platons Denken der ‚Humanismus‘ seinen Anfang nehme (Heidegger, a. a. O. 49f.). Dagegen vermag bekanntlich Popper eine deutlich inhumane und unchristliche Haltung desselben festzustellen (K.R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Bd. 1: *Der Zauber Platons*, Tübingen 1992, 107, 125). Bzgl. der Diagnose ist wohl unübertroffen F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, in: ders., KGW, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. VI/3 (Berlin 1969) wenn er über Platon sagt, „ich finde ihn [...] so vermoralisirt, so präexistent-

III.5. Das ‚theologische‘ Motiv

Ein weiteres, letztes Motiv bietet nun, wie mir scheint, eine abschließende Erklärung für die *κατάβασις* und kann daher als ihr eigentlicher Grund betrachtet werden. Zur Vorbereitung desselben wird es zunächst hilfreich sein, sich einerseits skizzenhaft die Situation in der Höhle zu vergegenwärtigen und andererseits die wenigen Aussagen Platons bzgl. des *ἀγαθόν* zu berücksichtigen. Letzteres ist bereits dadurch nahegelegt, daß sich die Umkehr des Philosophen unmittelbar an die Betrachtung der Sonne/des Guten, mit der der (Aus-)Bildungsgang des Philosophen beendet wird, anschließt und entsprechend der herabsteigende Dialektiker nicht einfach derjenige ist, der ganz allgemein von ‚außerhalb der Höhle‘ zurückkehrt, sondern der, der „so plötzlich von der Sonne herkommt“ (516e).

III.5.a. Bemerkungen zur Situation in der Höhle

Der Philosoph, der die Höhle verlassen hat und einen Überblick über die dortige politische Situation hat, erkennt, daß Herrschaftskonflikte und das Austragen von Schattengefechten in ihrem Mittelpunkt stehen (520cf.). Vorrangig am Eigennutz interessierte Personen versuchen, öffentliche Angelegenheiten zu regeln, und bedingen so inneren Zwist und Streit (521a). Meinungen (*πίστις*) und Meinungen über Gemeintes (*εἰκασία*) sowie das Operieren mit Abbildern und Abbildern von Abbildern sind die Grundkomponenten des Bereichs der (unplatonischen) Politik.²⁶

Eine Gruppe von Menschen in der Höhle wird dabei von Platon mit Gauklern und Taschenspielern verglichen (514b, cf. 584a). Wie diese erzeugen sie eine Scheinwelt und, obwohl sie ebenfalls nur Abbilder besitzen und die eigentlichen Originale noch nicht einmal kennen (cf. 517e), üben sie Macht über eine gefesselte Menge aus, indem sie darüber verfügen, was dieser vorgegeben wird, d. h. wovon diese überhaupt etwas erfährt. Kurz, sie manipulieren deren An-sichten. Es handelt sich bei ihnen offenbar um die jeweiligen Meinungsführer, also um die leitenden Politiker, Dichter und Sophisten; Personen, die bekanntlich nach Platons Einschätzung bevorzugt mit Gaukeleien und Taschenspielertricks arbeiten sowie Verwunderliches von sich geben (514b).²⁷ Dafür daß gerade diese Gruppe gemeint ist, spricht auch, daß Platon äußert, die meisten *Poleis* seiner Zeit würden von Personen verwaltet, die Schattengefechte miteinander führen (520cf.). In der Höhle herrscht demnach zwar ein geschäftiges Treiben, aber in einem strengen Sinne wird über-

christlich – er hat bereits den Begriff ‚gut‘ als obersten Begriff –, dass ich von dem ganzen Phänomen Plato eher das harte Wort ‚höherer Schwindel‘ oder, wenn man’s lieber hört, Idealismus – als irgend ein andres gebrauchen möchte.“ (149f.) Vor dem Hintergrund der erwähnten Ausführungen Platons wird man jedenfalls der Ansicht von G. Römpf, *Der Staat und die Seele*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40 (1986), 586–599, daß „die zentrale Denkfigur der antiken Ethik die Motivationskraft des Eigeninteresses ist“ bzw. daß „sowohl Sokrates als auch die Sophisten das einzige moralische Begründungsverfahren in einem Rekurs auf das Eigeninteresse sehen“ (597), kaum zustimmen können.

²⁶ Bzgl. einer präzisen Differenzierung dieser beiden Ebenen cf. G. Patzig, *Platons Ideenlehre*, kritisch betrachtet, in: *Antike und Abendland* 16 (1970), 113–126, bes. 122f., und R. C. Cross/A.D. Woolzley, *Plato’s Republic. A Philosophical Commentary*, London/New York 1964, 220–223, die jeweils die subjektive Seite betonen, sowie Ferber, a. a. O. 120–122, der stärker an der objektiven Komponente interessiert ist. Cf. zu diesem Problem auch M. A. Lizano-Ordovás, ‚Eikasia‘ und ‚Pistis‘ in Platons Höhlengleichnis, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49 (1995), 378–397, bes. 382f., der die politische Komponente und Relevanz dieser Unterscheidung jedoch etwas in den Hintergrund drängt.

²⁷ Cf. „*Politíkos*“ 291a–c.

haupt nicht gehandelt. Wer dagegen wirklich zu handeln beabsichtigte, müßte sein $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\upsilon\upsilon$ schließlich begründen können. Wissen i.e.S. ist jedoch nur dem Dialektiker zu eigen.

Man wird sagen dürfen, daß die im Gleichnis geschilderte Situation durchaus als Einschätzung und Bewertung der Lage in der Polis Athen zu verstehen ist. Wir können hier nur kurz auf die erste große Abrechnung Platons mit der athenischen Demokratie²⁸ hinweisen, die sich in Buch VI, insbesondere im Gleichnis vom Schiff (488aff.) und den sich daran anschließenden Passagen, findet. Auch dort standen im Zentrum seiner Aufmerksamkeit und massiven Kritik einerseits die redegewandten und die herrschende Meinung beeinflussenden Sophisten und andererseits die von diesen umschmeichelte, letztlich aber manipulierte und um die Wahrheit betrogene Menge (492bff., 493aff.). Im Bild vom Schiff selbst gehen die Übereinstimmungen mit dem Höhlengleichnis sogar über das Inhaltliche hinaus und reichen bis in die Metaphorik.²⁹

Mögen die politischen Verhältnisse in der Höhle auf den ersten Blick also relativ stabil zu sein scheinen, zeigt sich bei genauerer Betrachtung, daß weder die in ihr Handelnden über Gründe und Ziele verfügen noch auch die Polis selbst auf feste Prinzipien gegründet ist. Es mangelt an innerer Strukturierung, an Friede, an Ruhe und Bedachtsamkeit, kurz, an interner Ordnung (cf. 561d). Aus dem Blickwinkel des Dialektikers gleicht die Situation in den vorfindlichen Poleis einem Chaos.

III.5.b. Bemerkungen zum $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$

Dem Verstehen der Idee des Guten dient nun nicht allein das Höhlengleichnis, in dem das Problem der Rückkehr des Philosophen akut wird, sondern die gesamte Gleichnistriologie; also auch Sonnen- und Liniengleichnis. Denn betrachtet man diese beiden Gleichnisse mit einigem Abstand, wird man feststellen, daß sie nicht eigentlich die platonische Ideenannahme zum Thema haben, auch wenn dies gelegentlich unterstellt wird.³⁰ Die Annahme von Ideen hatte Platon bereits am Ende von Buch V sowohl unter ontologischer als auch unter gnoseologischer Perspektive besprochen (476a–480a). Die Gleichnisserie kann diese daher als bekannt voraussetzen, weswegen dann zu ihrem Beginn auch eine knappe Erinnerung an das schon früher zur Ideenannahme Gesagte genügt (507aff.). Bezeichnenderweise werden an dieser Stelle, also unmittelbar vor der Gleichnisserie, das Schöne selbst und das Gute selbst noch als beliebige Beispiele für Ideen angeführt.

Bei aller Fülle der im Sonnen- und Liniengleichnis getroffenen Aussagen ist es doch Platons fundamentales Anliegen, mit ihrer Hilfe die *Einheit* der in sich differenzierten Wirklichkeit³¹ und vor allem die Transzendenz der $\acute{\iota}\delta\epsilon\alpha$ τοῦ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ hervorzuheben. Die Analogisierung mit der Sonne erläutert die herausragende Position des Guten selbst, das bereits

²⁸ Die zweite findet sich in Buch VIII, man beachte v.a. 558c7.

²⁹ So wird zum Beispiel der Schiffsherr (das Volk) von den Schiffsleuten (den Sophisten; den Gauklern des Höhlengleichnisses) mit Hilfe von Zauberbeeren narkotisiert oder auf andere Weise gefesselt (488c); der wahre Steuermann (der Philosoph) zeichnet sich u. a. dadurch aus, daß er zur Ausübung seiner Kunst den Blick auf Himmel und Sterne gerichtet haben muß (488d, cf. 516af.).

³⁰ Z. B. G. Martin, Platons Ideenlehre, Berlin/New York 1973: „Platon sieht sich [...] genötigt, die Ideenlehre durch die großen Gleichnisse zu erklären, durch das Sonnengleichnis, durch das Höhlengleichnis, durch das Liniengleichnis.“ (246) Auch Patzig, a. a. O. 120, scheint hiervon auszugehen.

³¹ Bzgl. des Liniengleichnisses cf. Ferber, a. a. O. 114; Wieland, a. a. O. 203; bzgl. des Sonnengleichnisses cf. Wieland, a. a. O. 198, 200.

als größte Einsicht eingeführt wurde (505a). Die Idee des Guten geht dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ und den $\nu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\alpha$, d. h. den Ideen (cf. 507bf.), ursächlich voraus (508bf.). Sie ist verantwortlicher Urheber, logischer Grund von Wissen und Wahrheit³² und überragt beide (508ef.). Die $\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$, die das eigentlich Erkennbare und Seiende (477a), also reines Sein (478e, 479c) sind, verdanken sogar letzteres dem $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ ³³, so daß das Gute die Ideen auch in dieser Hinsicht an Würde und Mächtigkeit übertrifft. Es ist daher nicht allein dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ voraus, sondern auch $\epsilon\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ τῆς οὐσίας (509b).

Im Liniengleichnis wird die Idee des Guten zwar nicht eigens als solche bezeichnet, aber es besteht kein Anlaß, daran zu zweifeln, daß sie gemeint ist, wenn gesagt wird, daß die $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ der Dialektik bis zum unbedingten Anfang (510b, cf. 511b, 533cf.), der zugleich Prinzip und Grund von allem ist³⁴, vordringt. Wenn die $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ als höchste Form des Wissens gelten darf, dann nicht zuletzt deshalb, weil sie das Wissen und die Kenntnisse zu einem Ende führt (534e) und auf diese Weise unbedingte Erkenntnis erreicht. Die Bestimmung der Idee des Guten fällt dann auch ausdrücklich in die Zuständigkeit des Dialektikers (534bf.).

Das Bild von der Höhle setzt nun exakt dieselben Schwerpunkte wie die beiden vorangegangenen Gleichnisse: Zum einen betont es die Einheit der Wirklichkeit³⁵, zum anderen, und damit zusammenhängend, hält das Höhlengleichnis an der Transzendenz des Guten fest. Auch im dritten Gleichnis der Trilogie stehen also nicht die Ideen in ihrer Gesamtheit im Zentrum. Beim Aufstieg aus der Höhle ist das Erreichen dieser Stufe (516a7–b1) ähnlich unspektakulär wie das der vorangegangenen mathematischen Ebene (516a5–7). Erst dem letzten und entscheidenden Schritt – dem Erblicken der Sonne – wird wieder mehr Aufmerksamkeit gewidmet (516b1–c2).

Durch diese erneute Symbolisierung des Guten mit Hilfe der Sonne werden indirekt alle im ersten Gleichnis getroffenen Aussagen über die Sonne bzw. die Idee des Guten wiederholt. Darüber hinaus rückt Platon selbst das $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ ins Zentrum seiner Interpretation(en) des Höhlengleichnisses (517bf., 532af.). Wenn er Sokrates sagen läßt, daß die höchste Idee „die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend“ (517c), so erinnert er damit an deren gnoseologische Funktion der Erkenntnismöglichkeit und an ihre Ursächlichkeit bzgl. des Seins des Erkennbaren.³⁶ Im Rahmen des Höhlengleichnisses werden die bereits bekannten Aussagen aber auch erweitert und z. T. präzisiert, was wesentlich zur Klärung des Status der Idee des Guten beiträgt. Das Sonnengleichnis hatte die $\acute{\iota}\delta\epsilon\alpha$ τοῦ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ vor allem als ‚ein Erstes‘, d. h. als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und Sein thematisiert. Das Gute als solches trat dabei überhaupt nicht in Erscheinung, sondern blieb als notwendige Voraussetzung für anderes selbst im Hintergrund. Das Liniengleichnis sprach zwar schon von einem unbe-

³² αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, 508e.

³³ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου, 509b.

³⁴ ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχήν, 511b.

³⁵ Im Gleichnis symbolisch dargestellt durch die Ur-/Abbild-Reihung, den *einen* Weg, auf dem der Befreite nach oben steigt, sowie vor allem durch die Allanwesenheit des Lichtes, welches seinen Ausgang von der Sonne als Lichtquelle nimmt und, obgleich immer schwächer werdend, doch noch bis in den letzten Höhlenwinkel hinabreicht. Cf. Heidegger, a. a. O.: „Die bildgebende Deutungskraft des ‚Gleichnisses‘ sammelt sich für Platon [...] in der Rolle des Feuers, des Feuerscheins und der Schatten, der Tageshelle, des Sonnenlichtes und der Sonne. Alles liegt am Scheinen des Erscheinenden und an der Ermöglichung seiner Sichtbarkeit.“ (34) „Innerhalb der Höhle bleibt die Sonne unsichtbar und doch zehren auch die Schatten noch von ihrem Licht.“ (39)

³⁶ Cf. zu letzterem auch 516c: τὸ πᾶν τινὰ πάντων αἴτιος.

dingten Prinzip (510b, cf. 511b) der Erkenntnis, erwähnte aber nicht ausdrücklich das ἀγαθόν. Im Höhlengleichnis nun wird beides korrigiert, d. h. nachgeholt.

Der Aufstieg über die verschiedenen Wissensstufen hinweg ist erst beendet, wenn die Sonne nicht mehr nur indirekt, sondern gemäß sich selbst betrachtet wird, und somit auch zu sehen ist, wie beschaffen sie ist³⁷. Die Idee des Guten wird damit ausdrücklich als Letztprinzip der Wissens- bzw. Wissenschaftskonzeption Platons eingeführt. Sie ist Ziel und Vollendung des Denkbaren (532a, cf. 516b, 517b). Das ἀγαθόν ist das, worüber hinaus nichts Größeres mehr gedacht werden kann und wodurch erst eine mit Letztbegründung operierende Wissenschaft – die philosophische Dialektik – möglich wird.³⁸ Dazu aber muß die Idee des Guten natürlich selbst erkennbar sein! Platon läßt in diesem Punkt – zumindest in der „Politeia“ – auch nicht den geringsten Zweifel aufkommen. Wie die Sonne (516b, 532a), so kann auch das Gute erblickt werden (517b, 519c). Die νόησις vermag durchaus das, was das Gute selbst ist³⁹, zu erfassen. Zwar ist die Idee des Guten nicht irgendein Objekt der Dialektik, und es ergeben sich hier besondere Schwierigkeiten (517b); ein Aspekt, der in der Gleichnisymbolik dadurch zum Ausdruck kommt, daß auch die Sonne spezielle Anforderungen an die sinnliche Wahrnehmung stellt – ohne daß man deswegen behaupten würde, sie könne nicht gesehen werden. Aber trotz dieser Einschränkung besteht grundsätzlich die Möglichkeit, das Gute zu wissen⁴⁰.

Man wird daher nicht auf der Basis der Zusammengehörigkeit von vollkommenem Sein und wahrer Erkennbarkeit (477a) und unter Berufung auf Platons berühmte Aussage, daß das Gute ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (509b), sei, vorschnell schließen dürfen, daß das ἀγαθόν entsprechend auch außerhalb des Bereichs des Denkbaren liege. Vielmehr ist es notwendig zu berücksichtigen, daß Platon in dem Ausdruck ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ⁴¹ bewußt zwei unterschiedliche Gesichtspunkte zusammendenkt. Einerseits handelt es sich um eine *Idee*. Als solche ist sie den anderen εἶδη tendenziell eher beigeordnet und, wie diese, etwas, was im eigentlichen Sinne erkennbar, d. h. wißbar ist (517b). Sie mag, wie im Liniengleichnis, den anderen Ideen zwar vorgeordnet sein, aber eine wirkliche Kluft zwischen ihr und den übrigen ἰδέαι ist hier nicht festzustellen. Andererseits und zugleich ist sie speziell die Idee des *Guten* und als solche allen anderen Ideen übergeordnet. Als eine Art Idee der Ideen ist ihr Abstand zu den übrigen εἶδη ähnlich groß, wie der zwischen den sinnlichen Erscheinungen zu deren intelligiblen Urbildern.⁴² Die Vielheit des Empirischen wird geordnet durch die Ideen; daß diese wiederum selbst ein strukturiertes Ganzes, einen Kosmos bilden, verdankt sich, so läßt sich folgern, der einen obersten Idee, die je nach Gesichtspunkt als das

³⁷ τὸν ἥλιον [...] αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναται ἄν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν, 516b.

³⁸ Zu der Frage, weshalb gerade diese Idee die höchste bzw. umgekehrt, weshalb nach Platon das Höchste v. a. das Gute ist, kann hier nur kurz auf Heidegger, a. a. O., verwiesen werden: „τὸ ἀγαθόν bedeutet griechisch gedacht, was zu etwas taugt und zu etwas tauglich macht. [...] Das Wesen jeder Idee liegt schon in einem Ermöglichen und Tauglichmachen zum Scheinen, das eine Sicht des Aussehens gewährt. Daher ist die Idee der Ideen das Tauglichmachende schlechthin, τὸ ἀγαθόν.“ (38) Cf. ferner F. Ricken, Platonismus und Pragmatismus. Eine Interpretation von Platon, *Politeia* 509b, in: *Theologie und Philosophie* 70 (1995), 481–493: „Das Gute ist in dem Sinn Ursache des Wesens und jenseits des Wesens, daß das Wesen einer jeden Sache nur durch das bestimmt werden kann, wozu sie gut ist.“ (485)

³⁹ αὐτὸ δ' ἔστιν ἀγαθόν, 532b.

⁴⁰ εἰδέναι, 534c.

⁴¹ Cf. Patzig, a. a. O.: Das Gemeinsame der Ideen sei, „daß sie perfekte Standards sind. Erst und genau dann, wenn man perfekte Exemplare sucht, kann man platonische Formen entdecken. Die Form des Guten, das dürfte für Platon die Form der Perfektion sein. Sie ist das allen Formen Gemeinsame und zugleich der Zugang zur Erkenntnis platonischer Formen.“ (121)

Eine (weil Einheitstiftende) oder als das Gute (weil Ordnende) bezeichnet werden kann. Diesen Zusammenhang versucht Platon zum Beispiel durch die ἐπέκεινα-Aussage zu denken; geht es dieser doch vorrangig darum, die überragende Position der Idee des Guten *im Verhältnis* zum Sein, d. h. dem übrigen Ideenbereich hervorzuheben, indem festgehalten wird, daß das Gute letztere an Würde und Mächtigkeit überträgt (509b), weniger um eine Einstufung der Idee des Guten in ein ontologisches Schema, welches vom Nichts (478b) über das μεταξύ der empirischen Welt bis zum reinen Sein reicht (478cf.). Nur so können dann auch wiederum die Textstellen verstanden werden, in denen Platon implizit dem ἀγαθόν – trotz des ἐπέκεινα – Sein zuspricht. Denn von dem Glänzendsten des Seins⁴² bzw. dem Besten im Bereich des Seins⁴³ gilt: „τοῦτο δ' εἶναι φαμεν τὰγαθόν“ (518cf.).

Man wird nun sicherlich nicht fehlgehen, auf der Basis der Gleichnistrilogie und unter Berücksichtigung der im Höhlengleichnis geschilderten Abbildungsverhältnisse Platons Philosophie als Metaphysik zu bezeichnen. Weit jenseits des Bereichs des Sinnlichen (der Höhle) operierend (517b, cf. 509d), versucht die philosophische Dialektik, indem sie die mathematischen Disziplinen noch überbietet und als Hilfswissenschaft gebraucht (533d), die intelligiblen Urbilder zu denken. M. Heidegger hat darauf aufmerksam gemacht, daß sogar der Begriff ‚Metaphysik‘ bereits im Höhlengleichnis vorgezeichnet ist.⁴⁴ Es dürfte jedoch grundsätzlich deutlich geworden sein, daß die Philosophie Platons – bei aller Schwierigkeit, sich dem ἀγαθόν zu nähern – in ihrem Zentrum nicht so sehr als eine Metaphysik der Ideen, sondern besser als Metaphysik (der Idee) des Guten charakterisiert werden kann und sollte. Nur wenn im folgenden dieser Punkt ausreichend berücksichtigt wird, d. h. wenn gerade die herausragende Rolle der Sonne im Höhlengleichnis nicht nur nicht übersehen, sondern fruchtbar gemacht wird, dürfte eine überzeugende Lösung der Frage nach der Rückkehr des Philosophen gefunden werden.

III.5.c. Die Trias ἀγαθόν – ὁμοίωσις – κατάβασις

ἀνάβασις und κατάβασις zeigen sich damit als in zwei Pole eingespannt, die gegensätzlicher kaum sein könnten: Einerseits ein schlechthin transzendentes Prinzip, τὸ ἀγαθόν, über das hinaus nichts Weiteres mehr gedacht werden kann und das Ursache alles Rechten und Schönen ist (517c); andererseits, d. h. im unteren und untersten Abschnitt des Gleichnisses, in der Welt der Meinung, prinzipien- und regellose (politische) Verhältnisse, Unordnung und Chaos.

Die Gedankenfigur, die sich aus dieser Konstellation ergibt, wurde von Platon am anschaulichsten im „Timaios“ dargelegt. Die grundsätzliche Verwandtschaft der beiden Dialoge „Politeia“ und „Timaios“ kann kaum bezweifelt werden.⁴⁵ Man denke vor allem an den Versuch Platons, sowohl den Kosmos als auch die Polis – in Analogie zur menschlichen Seele – als beseelt, d. h. als große Seele zu denken.⁴⁶ Für unsere Zwecke genügt es,

⁴² τοῦ ὄντος τὸ φανότατον, 518c; cf. 526e.

⁴³ τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι, 532c.

⁴⁴ Bezugnehmend auf 516c2 schreibt er: „Das Denken geht μετ' ἐκείνα ‚über‘ jenes, was nur schattenhaft und abbildmäßig erfahren wird, hinaus εἰς ταῦτα, ‚hin zu‘ diesen, nämlich den ‚Ideen‘. Sie sind das [...] Übersinnliche, das [...] Sein des Seienden“ (Heidegger, a. a. O. 48).

⁴⁵ Cf. G. Reale, Platons protologische Begründung des Kosmos und der idealen Polis, in: E. Rudolph (Hg.), Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon (Darmstadt 1996) 3–25.

⁴⁶ Cf. Szlezák, a. a. O.: „Es war die feste Überzeugung Platons, daß Seele, Staat und Kosmos in einem

wenn wir uns einen kurzen Ausschnitt aus dem Weltgestaltungsmythos des „Timaios“ vergegenwärtigen:

„Geben wir denn an, aus welchem Grund der Schöpfer das Entstehen und dieses Weltall schuf. Er war gut (Ἀγαθὸς ἦν); in einem Guten erwächst nimmer und in keiner Beziehung irgendwelche Mißgunst (φθόνος). Von ihr frei, wollte er, daß alles ihm möglichst ähnlich werde. [...] Indem nämlich der Gott wollte, daß alles gut und nach Möglichkeit nichts schlecht sei, so nahm er also alles, was sichtbar war und keine Ruhe hielt, sondern in ungehöriger und ordnungsloser Bewegung war, und führte es aus der Unordnung zur Ordnung, da ihm dieser Zustand in jeder Beziehung besser schien als jener. Aber dem Besten (τῷ ἀρίστῳ) war es weder noch ist es gestattet, etwas anderes als das Schönste zu tun.“ („Timaios“ 29d–30b)

Die These ist nun, daß genau dieses Denkmodell – nämlich ein Ordnen eines bereits vorausgesetzten Ungeordneten durch einen Demiurgen, wobei das Ordnen seinen Grund allein in der ‚Gutheit‘ des Baumeisters hat und sich mit Notwendigkeit vollzieht, weil die Güte näherhin als Neidlosigkeit charakterisiert wird –, daß also genau diese Struktur auch dem Herabsteigen des Philosophen zugrunde liegt. Bleibt noch vorzuschicken, daß es für unser Argument, wie sich zeigen wird, genügt anzunehmen, daß das Göttliche *gut* ist⁴⁷; d. h. wir sind im Prinzip nicht auf die Annahme der Identität der Idee des Guten mit dem Gott des „Timaios“ angewiesen. Nach allem, was wir jedoch oben über das Gute – und damit indirekt und in schwächerer Form über alle Ideen, insofern in der Idee des Guten (als Idee der Ideen) die εἶδη in ihrem Prinzip alle mitgedacht sind – feststellen konnten, bietet es sich geradezu an, in der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ eben Platons philosophischen Gottesbegriff zu sehen.⁴⁸

Der traditionelle Haupteinwand gegen die Identifikation Gottes mit dem ἀγαθόν⁴⁹, daß nämlich der göttliche Demiurg etwas Seiendes sei, während von der höchsten Idee doch die ἐπέκεινα-Aussage aus dem Sonnengleichnis (509b) gelte⁵⁰, übersieht erstens, daß es sich im „Timaios“ um einen Mythos handelt, zweitens, daß die Frage nach der Möglichkeit von Seinsaussagen bzgl. der Idee des Guten, wie oben dargelegt, einer wesentlich komplexeren Erörterung bedarf (cf. 518cf., 532bf.), und drittens, daß de facto vom Demiurgen nichts

ontologisch begründeten Zusammenhang stehen und daß daher die Erkenntnis dieser Bereiche einheitlich aus denselben Prinzipien zu gewinnen ist.“ (41)

⁴⁷ Die (scheinbare) Banalität dieser Aussage ist nicht zuletzt das Ergebnis der Religionskritik/-philosophie Platons (und seiner Vorgänger). Jede andere Annahme würde nach Platon den Gottesbegriff sprengen. Cf. 381b.: „Aber Gott und was Gottes ist, muß doch in jeder Hinsicht vollkommen (ἄκωστα) sein.“

⁴⁸ Cf. die Textpassage 596eff., in der Gott als Verfertiger, d. h. als Ursache einer Idee – der Idee des Bettgestelles – vorgestellt wird.

⁴⁹ Ein Einwand ist zunächst immerhin möglich. „Denn Platon identifiziert nirgends ausdrücklich den Gott mit der Idee des Guten“ (W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1 [München 21985] 52), wie Weischedel richtig bemerkt. Von dem im Griechischen beliebten prädikativen Gebrauch von ‚θεός‘ und ‚θεῖος‘ einmal ganz abgesehen, ergibt sich die Problematik also daraus, daß Platon in mindestens drei verschiedenen Formen vom Göttlichen spricht, ohne die unterschiedlichen Redeweisen miteinander abzugleichen: Neben dem philosophisch-abstrakten ἀγαθόν/ἔν (bzw. in Analogie hierzu dem Bereich der Ideen überhaupt) und dem Demiurgen des Mythos stehen unvermittelt noch die Gottheiten der Volksfrömmigkeit. Platon „tastet trotz seines ausgesprochenen Monotheismus den üblichen Götterglauben und Götterkult nicht an, erbeitet diese exoterischen Dogmen in seine esoterischen Philosopheme hinein.“ (B. Jansen, *Das Wesen und die Stellung Gottes in der Philosophie Platons*, in: *Gregorianum* XIII (1932), 109–123, bes. 111).

⁵⁰ Z. B. Ferber, a. a. O. 142.

ausgesagt wird außer eben seine Güte/Gutheit und deren ‚Auswirkung‘, d.h. den Ableitungen aus dieser. Wenn nun einerseits die höchste Idee als das Gute selbst bezeichnet wird, andererseits der Demiurg aber das Beste⁵¹ ist, liegt es jedenfalls zunächst nahe, von der Identität beider auszugehen.⁵² Als rein äußerliches Indiz beachte man immerhin, daß sowohl das Gute selbst (506e) – im Zusammenhang mit der Benennung der Sonne als Sprößling des Guten – als auch der Demiurg („Timaios“ 28c) als ‚Vater‘ bezeichnet werden.

Der Schlüssel, der bislang noch fehlte, um die Ergebnisse unserer Interpretation des Höhlengleichnisses hinsichtlich der Frage nach der Rückkehr des Philosophen – und in Analogie zum platonischen Schöpfungsmythos – verwertbar zu machen, ist nun der Gedanke der Gottähnlichkeit bzw. der Verähnlichung des Philosophen mit Gott.⁵³ Dieser ist bereits nahegelegt durch die Bestimmung der Natur des Philosophen, die zu Beginn des VI. Buches gegeben wird. Der Philosoph, so Platon, hat ein gutes Gedächtnis und ist „gelehrig, edelmütig, anmutig, der Wahrheit Freund und verwandt sowie der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und der Besonnenheit“ (487a); er verfügt über eine Seele, „welche überall das Ganze und Vollständige anstreben soll, Göttliches und Menschliches“ (486a). Weil er „Größe der Denkungsart besitzt und Übersicht der ganzen Zeit und alles Seins“ (486a), hält er weder das menschliche Leben noch den Tod für etwas wirklich Großes (486af.). Werden also bereits hier die Philosophen mit geradezu übermenschlichen Zügen gezeichnet, so wird an anderer Stelle deren Verähnlichung mit dem Göttlichen direkt und unmißverständlich thematisiert, wenn von den Philosophen gesagt wird,

„auf Wohlgeordnetes und sich immer Gleichbleibendes schauend, was unter sich kein Unrecht tut oder leidet, sondern nach Ordnung und Regel sich verhält, werden solche auch dieses nachahmen (μυμῆσθαι) und sich dem nach Vermögen ähnlich bilden (ἀπομοιοῦσθαι). Oder meinst du, es gebe eine Möglichkeit, daß einer das, womit er gern umgeht, nicht nachahme (μυμῆσθαι)? [...] Der Philosoph also, der mit dem Göttlichen und Geregelten umgeht, wird auch geregelt und göttlich, soweit es nur dem Menschen möglich ist.“ (Θεῖω δὴ καὶ κοσμίω ὃ γε φιλόσοφος ὁμῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπων γίνεται, 500cf.)⁵⁴

Wird aber der Philosoph durch die Beschäftigung mit dem Göttlichen selbst gottähnlich, so können wir daraus – sozusagen als Folge der ὁμοίωσις – auf ein entsprechendes, d.h.

⁵¹ τῷ ἀρίστῳ, „Timaios“ 30a.

⁵² Cf. Heidegger, a.a.O.: „Diese höchste und erste Ursache [d.h. die Idee des Guten; Anm. d. Verf.] wird von Platon [...] τὸ θεῖον, das Göttliche genannt.“ Platons metaphysisches Denken sei deshalb letztlich „theologisch. Theologie bedeutet hier die Auslegung der ‚Ursache‘ des Seienden als Gott und die Verlegung des Seins in diese Ursache, die das Sein in sich enthält und aus sich entläßt“ (48). Ferner Jansen, a.a.O.: „Gott fällt nun mit der höchsten Idee zusammen, wie im Staat VI 508E ausgeführt wird. Hier, in der Spitze der Ideenpyramide ist der streng wissenschaftliche, logisch-metaphysische Ort Gottes im Ganzen des Platonischen Systems.“ (115) Dagegen G. Reale, Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren“, hg. v. J. Seifert (Paderborn/München/Wien/Zürich 1993): „Der platonische Gott ist [...] nicht das *impersonale* Gute; er ist vielmehr die *Vernunft*, die es *aufnimmt und in vollkommener Weise zur Verwirklichung bringt*“ (408, cf. 526ff.).

⁵³ Zur Vorgeschichte dieses Gedankens in der älteren, ‚vorplatonischen‘ griechischen Dichtung und Philosophie cf. D. Roloff, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott (Berlin 1970). Zuletzt gibt er auch einen kurzen Ausblick auf die ‚platonische Angleichung an Gott‘ (198–206), ohne sie freilich philosophisch auszuwerten bzw. anzuwenden.

⁵⁴ Cf. 613b und natürlich die bzgl. dieser Thematik wohl berühmteste Stelle aus dem „Theaitetos“: ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν, „Theaitetos“ 176b; ferner „Nomoi“ 716c.

gottähnliches Handeln schließen. Da die Tätigkeit des (guten) Gottes jedoch, wie geschildert, zunächst in einem Ordnen des ihm vorgegebenen Ungeordneten besteht, ergibt sich als allgemeiner Inhalt des gottähnlichen Handelns des Philosophen zuallererst die Fürsorge für die ihm ebenfalls prinzipiell vorgegebenen, unregelmäßigen Verhältnisse. Es sind dies aber gerade die des Politischen, wie die Interpretation des Höhlengleichnisses gezeigt hatte.⁵⁵

Übertragen wir dieses Ergebnis auf das Gleichnis, so ergibt sich folgendes. Der Philosoph erkennt am Ende seines Aufstiegs mit dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, der mit den Ideen verwandt ist (490b) und den man aufgrund des im Sonnengleichnis Gesagten wohl als $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\epsilon\iota\delta\eta\varsigma$ (cf. 508e_f, 508c) bezeichnen darf⁵⁶, das (göttliche) Gute selbst bzw., in der Gleichnismetaphorik gesagt, die Sonne als den strahlendsten „unter den Göttern des Himmels“ (508a). Beschäftigung und Umgang mit etwas verursachen aber eine Nachahmung und Verähnlichung (500cf.)⁵⁷, und so bewirkt die Erkenntnis des (göttlichen) Guten *als* eines Guten, d. h. als eines sich neidlos an Niedrigeres mitteilenden Prinzips schließlich die ‚neidlose‘, freigebige Herabbewegung, d. h. den Herabstieg des Philosophen. Die $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$ ist also *aus* der $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$ und als deren konsequente Fortführung zu erklären, da der Prozeß des Aufsteigens zuletzt an einen Punkt gerät, der gleichsam automatisch den Abstieg einleitet, so daß der Dialektiker wieder „von göttlichen Anschauungen unter das menschliche Elend versetzt“ (517d) wird.⁵⁸

⁵⁵ Die Frage, was der Philosoph täte, gäbe es das politische Chaos nicht, ist damit ebenso müßig wie die entsprechende Frage bzgl. des göttlichen Demiurgen. Nicht nur die Vermutung von Mahoney, a. a. O. 279, Anm. 22 – „In the *Timaeus*, the desire for the good of everything and anything is attributed to the Demiurge [...] I am claiming that the same kind of rational desire motivates the philosopher to rule the model *polis*.“ –, sondern vor allem die Ausführungen von J. C. B. Gosling, Plato (London 1973) 68ff., denen, soweit ich sehen kann, die hier gegebene Interpretation am nächsten kommt, erhalten mit dem Gedanken der $\acute{\omicron}\mu\acute{\omega}\tau\omega\varsigma$ eine sie tragende Grundlage. Cf. v. a. Gosling, a. a. O. 70f.: „Our intelligence might be expected to share the Demiurge’s repugnance for disorder [...]. A philosopher, then, will be expected to share the Demiurge’s desire for an ordered universe, and see disorder as something calling for removal. The desire for understanding and the function of directing and ruling thus get blended. [...] to take part in public life is justified, for this is taking part in the divine work.“

⁵⁶ Der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist damit bereits ontisch den Ideen incl. der Idee des Guten ‚ähnlich‘.

⁵⁷ Besonders interessant bzgl. der Ähnlichkeit des Philosophen mit dem göttlichen Guten ist 490b. Sich im Bereich der Ideen bewegend erzeugt der Philosoph Vernunft und Wahrheit ($\gamma\epsilon\nu\nu\eta\sigma\alpha\varsigma$ $\nu\omicron\upsilon\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu$, 490b). Man vergleiche hierzu 508e, wo von der Idee des Guten gesagt wird, sie sei Ursache von Wissen und Wahrheit ($\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\nu$ δ ’ $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\varsigma$ $\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma$, 508e).

⁵⁸ Die Argumentationsstrategie von Mahoney, a. a. O., zur Verneinung der im Titel seiner Untersuchung gestellten Frage (Do Plato’s philosopher-rulers sacrifice self-interest to justice?) kann daher m. E. nicht zur Lösung des Problems des Rückstiegs herangezogen werden. Bleibt es doch auch innerhalb seiner Interpretation bei einem Konflikt zwischen der ‚Kontemplation‘ der Ideen und den Erfordernissen der Gerechtigkeit, d. h. dem Regieren der Philosophen in der Polis, nur daß er – anders als die Vertreter der entsprechenden Gegenposition – für den platonischen Philosophen das gerechte Handeln (welches sich im Regieren manifestiere) als vorrangig gegenüber der ‚Kontemplation‘ betrachtet (271 ff.); „philosophers choose a third-class good – in this case ruling – over a first-class good – in this case contemplation – because they must rule if they are to achieve what they value most of all – what is just“ (271); „the philosopher who chooses to do what is just – that is, to rule – is closer to the ideal than the one who forgoes ruling to contemplate. Thus, the philosopher who rules rather than contemplates is happier [...]. That argument depends on the claim that philosophers value what is just as the greatest and most important thing“ (274). Demgegenüber ist es meine Intention zu zeigen, daß das politische Handeln des Philosophen nicht trotz, sondern *wegen* des Erkennens der Prinzipien – genauer des letzten Prinzips – erfolgt, sich also als dessen logische Folge ergibt.

Formulieren wir derart vorsichtig und betonen allein die Güte des höchsten Prinzips, so dürfte unser Argument selbst dann überzeugen, wenn die Identität der Idee des Guten mit dem Demiurgen eher skeptisch beurteilt wird. Für die Begründung des Rückstiegs ist ausschließlich entscheidend, daß das Gute als Gutes – oder, in der Terminologie des „Timaios“, der göttliche Demiurg als gut – verstanden wird. Es ‚genügt‘ also zu erkennen, daß das vollkommene Gute nicht bei sich bleiben *kann*, da dies ein Zeichen seiner Mißgunst, seines Neides und somit eines Mangels an Gutheit wäre. Dieser Sachverhalt wird im Höhlengleichnis dadurch anschaulich, daß auch die Sonne *nur* als eine scheinende, also von sich mitteilende gedacht werden kann.⁵⁹ Weil sie aber notwendigerweise Licht spendet, ist sie es, „die alle Zeiten und Jahre schafft und alles ordnet in dem sichtbaren Raume und auch von dem, was sie dort sahen [d.h. demjenigen in der Höhle, Anm. d. Verf.], gewissermaßen die Ursache ist“ (516bf., cf. 509b), also logisch-begründend, ordnend-gestaltend in dasjenige, was unter ihr ist, ‚eingreift‘.

Die Wahrnehmung der Sonne, d.h. der erkennende Umgang mit dem Guten bedeutet dann entsprechend – wollte man auf den Gottesbegriff verzichten – eben eine Verähnlichung mit dem Guten und damit Nachahmung desselben, ohne daß sich an der Argumentationsfigur selbst einschließlich der sie zu Ende führenden Herabbewegung etwas ändern würde. Der Gedanke der Verähnlichung mit einem sich mitteilenden, schlechthin guten Prinzip, der letztlich das *κατάβασις*-Problem löst, läßt sich also problemlos auch ohne Zuhilfenahme des Schöpfungsmythos entwickeln. Freilich kann der „Timaios“ gerade wegen seiner mythischen Form den Gedanken der überfließenden Güte als einen zeitlichen Prozeß vorstellen und so den Akt des ordnenden Eingreifens besonders anschaulich machen. Dafür daß die Parallelisierung des politischen Tätigwerdens des Philosophen mit der Erschaffung der Welt durch den Demiurgen jedoch nicht bloß eine mehr oder weniger geschickte Analogisierung dieser Interpretation ist, sondern daß Platon selbst auf den Weltgestaltungsmythos anspielt bzw., da der „Timaios“ später geschrieben wurde, das Modell der demiurgischen Gestaltung in der „Politeia“ vorwegnimmt,⁶⁰ sollen kurz folgende Indizien angeführt werden.

Erstens: Der politisch handelnde Philosoph wird ausdrücklich als Demiurg⁶¹, d.h. als Baumeister geschildert, der gemäß ideeller Vorbilder die Sitten der Menschen und damit der Polis gestaltet (500d, 501b). Zweitens: Was die Eigenschaften des Philosophen angeht, so wird er u.a. neidlos, frei von Mißgunst genannt.⁶² Drittens: Das Aufnehmende, der Raum, also das Worin des Schaffens des göttlichen Demiurgen wird im „Timaios“ auch das

⁵⁹ Wie für das Strahlen der Sonne kein weiterer Grund mehr angegeben werden kann außer dem, daß es sich eben um die Sonne handelt, so gilt Analoges für das Verursachen und Ordnen des Guten (und des Demiurgen). Während alle anderen Ideen sich prinzipiell selbst genügen, *muß* die Idee des Guten zur Erscheinung kommen.

⁶⁰ Auf die Parallelität von „Politikos“ und „Timaios“ in diesem Punkt hat Szlezák, a. a. O. hingewiesen: „Der Politiker als souveräner ‚Mischer‘ und ‚Flechter‘ der humangenetischen Substanz des Staates ist zuzusagen der Statthalter des kosmischen *Nus* im Bereich der Gesellschaft: einem widerstrebenden ‚Material‘, das durch Mangel an Grenzen und Maß in gegensätzliche Richtungen auseinanderzudriften droht, gibt er [...] Zusammenhalt und Beständigkeit. Wie nahe die politische Einheitsstiftung im Denken Platons bei der kosmologischen steht, zeigt ein Blick auf die Sprache, die er bei Schilderung der Tätigkeit des Demiurges im „Timaios“ gebraucht.“ (34f., cf. 37).

⁶¹ δημιουργόν, 500d.

⁶² ἄφθονόν, 500a; entsprechend gehört der Neid zu den Attributen des Tyrannen (φθονεῖν, 580a), wird dieser doch geradezu als Negativ, als Gegenmodell zum Philosophenherrscher geschildert. Er verhält sich den Bürgern gegenüber wolfs- d. h. tierähnlich (566a), ist unfremd (580a) und will sogar *über* Götter herrschen (573c); den Dichtern freilich gilt die tyrannische Herrschaft als *gottgleich* (ἰσοθεόν, 568b).

Mütterliche genannt („Timaios“ 51a). Berücksichtigt man die im Höhlengleichnis unübersehbare Geburtsmetaphorik, kann hier ebenfalls eine Übereinstimmung festgestellt werden.⁶³ Viertens: Der inhaltlich wichtigste Aspekt ist sicherlich die Ähnlichkeit der jeweils geschaffenen Produkte (Polis, Kosmos). Ein Vergleich würde unseren Rahmen allerdings sprengen. Immerhin kann darauf hingewiesen werden, daß auch für die Idealpolis der entscheidende Gedanke ist, daß sie ein in sich strukturiertes, harmonisches, gerechtes Eines, d. h. eine schöne Ordnung (Kosmos) ist.⁶⁴

Wenn nun das politische Gestalten des Philosophen ganz offensichtlich als demiurgisches Schaffen vorgestellt wird, läßt sich die oben vorgenommene Zuordnung von Verähnlichung mit Gott einerseits und nachfolgendem gottähnlichen Handeln andererseits auch in gleichsam umgekehrter Reihenfolge begreifen, d. h. in der Weise, daß die ὁμοίωσις θεῶν gerade als Ergebnis des gottähnlichen Handelns aufgefaßt wird.⁶⁵ „Denn nicht wird wohl der je von den Göttern vernachlässigt, der sich beeifern will, gerecht zu werden und, indem er die Tugend übt, soweit es dem Menschen möglich ist, Gott ähnlich zu sein.“ (613af).⁶⁶ Das Praktizieren ethischer Prinzipien, d. h. das tugendhafte, sozusagen gottähnliche Handeln induziert also seinerseits die Verähnlichung mit Gott. Weil freilich gerade diesem Handeln ein entsprechendes Wissen der Prinzipien zugrunde liegen muß, ist die umgekehrte Verknüpfung von Handeln und ὁμοίωσις jedoch nicht wirklich eine Alternative, sondern dient vielmehr der Präzisierung und dem tieferen Verständnis der von uns wegen der leichteren Übertragbarkeit auf das Höhlengleichnis betonten intellektuellen Verähnlichung mit Gott. Theorie und Praxis bleiben letztlich auch unter diesem speziellen Gesichtspunkt auf das engste miteinander verzahnt.⁶⁷

Mit der Interpretation der κατὰβασις als eines gottähnlichen, sich herabbewegenden, speziell das politische Chaos ordnenden Handelns, das seinen Grund in einer durch erkennenden Umgang vollzogenen und die ἀνάβασις abschließenden Verähnlichung mit dem schlechthin Guten hat, erübrigt sich schließlich auch die Frage, ob die Rückkehr des Philosophen in die Höhle nicht in Widerspruch stehe zu der Bestimmung der Gerechtigkeit als ‚das Seine tun‘. Nicht bestritten werden kann, daß τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν⁶⁸ für den Dialektiker zuallererst bedeutet, Dialektik zu betreiben, also die Ideen zu denken. Es muß aber mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß es das entscheidende Kennzeichen der Dialektik ist, bis zur eigentlichen ἀρχή vorzudringen. Ohne das Wissen um diese, d. h. um das Gute selbst, bleibt alles andere Ideenwissen unvollständig, ungenau und unzuverlässig (506a).⁶⁸ Aus dem denkenden Umgang mit dem höchsten Prinzip konnte jedoch die

⁶³ Cf. hierzu Ferber, a. a. O. 137; cf. Patzig, a. a. O. 124.

⁶⁴ Cf. 540af.; zur Bedeutung des Einheitsgedankens für die Polis cf. 462aff., ferner 422eff., 443df., 551d; cf. hierzu Reale, Platons protologische Begründung des Kosmos und der idealen Polis, a. a. O. 22f. und Szlezák, a. a. O. 32 ff.

⁶⁵ Cf. Reale, Zu einer neuen Interpretation Platons, a. a. O. 538 f.

⁶⁶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατόν ἀνθρώπων ὁμοιοῦσθαι θεῶν, 613b.

⁶⁷ Es ist also gerade nicht die grundsätzlich eingeschränkte Fähigkeit des Menschen, dauerhaft die ‚Tätigkeit‘ des Göttlichen nachzuahmen (cf. Aristoteles, „Nikomachische Ethik“ X.7–9), die ihn bei Platon auf den βίος πρακτικὸς verweist. Cf. dagegen Reeve, a. a. O. 311, Anm. 10: „the mixed life of ruling and philosophizing is the best possible life reliably available to a wisdom-lover: The life of pure philosophy is too high for a human being. A similar view is, I think, part of the Platonism of Aristotle (see *Nicomachean Ethics* 1176a30–1178b33).“ Cf. J. Jantzen, Das philosophische Problem des Bösen. Platon und die ontologische Tradition, in: Philosophisches Jahrbuch 99 (1992), 74–90, bes. 85.

⁶⁸ Entsprechend schreibt Platon in 505af.: Wenn wir die Idee des Guten „aber nicht kennen, weißt du wohl, daß, wenn wir auch ohne sie alles andere noch so gut wüßten, es uns doch nicht hilft, wie auch nicht, wenn wir etwas hätten ohne das Gute.“

κατάβασις abgeleitet werden. Die gottähnliche, ordnende Besorgung der menschlichen Gemeinschaft der Polis ist damit nicht ein bloßes, sich mit Hilfe von Reden über Menschliches (500b) vollziehendes Ausüben menschlicher Angelegenheiten, sondern, obgleich nicht selbst Dialektik, letzte Konsequenz gerade des Betreibens der Dialektik.

Weil also nicht das Tugendwissen ganz allgemein, sondern gerade das Denken des göttlichen Guten die Ursache für die Rückkehr in den Bereich des Politischen ist, zeigt sich die Politik als in ihrem Kern theologisch begründet. Die „Politeia“ versucht auf ihrem Höhepunkt, dem Höhlengleichnis, nicht ‚nur‘ eine politische Theorie oder eine Metaphysik des Politischen i.w.S., sondern in der geschilderten Weise eine Theologie der Politik. – Oder schlichter: Weil für den Philosophen gilt, daß das Menschliche in ihm herrscht, das Menschliche des Menschen aber eben das Göttliche ist (589df., cf. 590d), ist ‚das Seinige‘ gerade ‚das der Anderen‘, und er steigt hinab.

Das metaphysische Ordo-Denken in Spätantike und frühem Mittelalter: Bei Augustinus, Boethius und Anselm von Canterbury

Von Markus ENDERS (München)

I. Die geschichtliche Herkunft und der transzendente Charakter des philosophischen Ordo-Begriffs

Durch Cicero hat der lateinische Terminus *ordo*, der, vom Verbum *ordiri* abgeleitet, ursprünglich ein Fachwort der Webersprache darstellt¹ und in vorphilosophischer Verwendung formal „eine Anordnung von Teilen“² bezeichnet, Eingang in den philosophischen Sprachgebrauch gefunden: Im 40. Kapitel des ersten Buches von *De officiis* spricht Cicero über „die Ordnung der Dinge“³: Das sich auf diese Ordnung beziehende Wissen benennt,

¹ Nach dem Lateinischen Etymologischen Wörterbuch, hg. v. A. Walde, 3., Neubearb. Auflage v. J. B. Hofmann, Bd. 2 (Heidelberg 1954) 221, ist *ordiri* ursprünglich ein terminus technicus der Webersprache, der das „Anzetteln“ bzw. „Anreihen“ eines Gewebes bezeichnet, auf das synonyme griechische Verb ὀρθεῖν zurückgeht und erst seit Vergil und Livius die allgemeine Bedeutung „anfangen“, „beginnen“ erhält; vgl. hierzu auch F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Berlin 17/1957), Art. Orden.

² H. Meinhardt, Art. Ordnung (lat. Antike), in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (abgk.: HWPPh), Bd. 6 (1984) 1251. Häufig wird der Ausdruck *ordo* gemäß dieser Grundbedeutung im militärischen Bereich im Sinne von „Reih“ und Glied der Schlachtordnung“ (ebd.) verwendet. Eine weitere Spezifikation dieser vorphilosophischen Grundbedeutung des Terminus *ordo* in der römischen Antike liegt in seiner staatsrechtlichen Verwendungsweise zur Bezeichnung des römischen Senats, von der Gracchenzeit an auch des niederen Adelstandes der Ritter (*ordo equester*) und schließlich, seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert, zur Bezeichnung jeder politischen Körperschaft, vgl. ebd. 1251f.; das mit Abstand ausführlichste Belegmaterial für die vorphilosophische(n) Verwendungsweise(n) von *ordo* findet man im *Thesaurus Linguae Latinae*, Vol. IX, Pars Altera (Leipzig 1968–81), Art. *ordo*, 952–53 (*ordo qua manus oder series militum*), 953–55 (*ordo qua successio corporeorum sive incorporeorum*), 961–63 (*ordo bzw. ordines qua classes populi*); zum römisch-vorchristlichen Ordo-Verständnis siehe B. Cohen, *La notion d'„ordo“ dans la Rome antique*. In: *Bull. Ass. G. Budé* (1975) 259–82.

³ Vgl. *De officiis* I 40: „Deinceps de ordine rerum et de opportunitate temporum dicendum est.“