

Platonismus und Pragmatismus

Eine Interpretation von Platon, *Politeia* 509b

VON FRIEDO RICKEN S. J.

Der amerikanische Philosoph Hilary Putnam schreibt in einem Enzyklopädieartikel, der seine eigene Position umreißt: „Wenn ich es wagte, ein Metaphysiker zu sein, dann, denke ich, würde ich ein System schaffen, in dem es nichts gäbe außer Verpflichtungen. Das metaphysisch Letzte in dem Bild, das ich schaffen würde, wäre, was wir tun *sollten* (...) In dem Phantasiebild, das ich von mir selbst als metaphysischem Superheld habe, würden sich alle ‚Tatsachen‘ in ‚Werte‘ auflösen.“¹ Wenn wir zurückblicken auf die Diskussion über das Verhältnis von Tatsachen und Werten seit Max Weber, dann erscheint das in der Tat als ein metaphysischer Kraftakt. Der Bereich von Wissenschaft, Wahrheit und Objektivität wurde beschränkt auf die Tatsachen; für Max Weber beruhten Wertungen letztlich auf unbegründbaren Entscheidungen, und für den Logischen Empirismus waren sie Ausdruck subjektiver Emotionen. Dagegen behauptet Putnam, das metaphysisch Letzte seien nicht die Tatsachen, sondern die Werte. Es sei nicht nur nicht so, daß den Werten keine Objektivität zukomme; sie seien vielmehr die notwendige Voraussetzung jeder Objektivität; ohne Werte gäbe es keine Tatsachen.

Wir finden dieselbe These in Platons Sonnengleichnis: Den Gegenständen unserer Erkenntnis, so heißt es dort, komme das Sein und das Wesen vom Guten her zu. Doch sei das Gute nicht Wesen, sondern es stehe jenseits des Wesens und übertreffe es an Würde und Kraft (509b7–10). Es ist Aufgabe dieses Aufsatzes, ausgehend von dieser Stelle Platons Aussagen über die Idee des Guten zu interpretieren. Wie sieht Platon das Verhältnis zwischen dem Guten und dem Wesen oder Sein? In welchem Sinn transzendiert das Gute das Wesen?

I. Der Kontext der drei Gleichnisse

Meine hermeneutische Voraussetzung ist, daß die drei Gleichnisse, die von der Idee des Guten handeln, aus dem Kontext der gesamten ‚*Politeia*‘ heraus verstanden werden müssen. Das erfordert aber, sie gegen die Tradition zu lesen. Die Gleichnisse stehen in einem moralphilosophischen und nicht in einem ontologischen Zusammenhang. Spätestens seit dem Mittelplatonismus wurden sie aus dem Ganzen des Dialogs gelöst und als Belegstellen oder Bausteine eines ontologisch-theologischen Systems gebraucht. Es kommt darauf an, nach der Funktion der Idee des Guten in ihrem ursprünglichen Zusammenhang zu fragen, und das ist der Zusammenhang der praktischen und nicht der theoretischen Philosophie.

¹ Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge MA 1990, 115.

Die Frage der ‚Politeia‘ hat bis heute nichts von ihrer Dringlichkeit verloren: Warum sollen wir gerecht leben, oder, in der Sprache der gegenwärtigen Diskussion, warum sollen wir moralisch sein? Es geht um die motivierenden Gründe für das sittliche Handeln, ohne die alle sittlichen Normen ihren Sinn verlieren. Wer nicht weiß, inwiefern das Sittliche gut ist, so schreibt Platon in der Einleitung zu den Gleichnissen, der wird kein zuverlässiger Wächter des Sittlichen sein (506a4–6). Wir müssen deshalb die Frage beantworten oder zeigen, daß sie sinnlos ist, weil es hier keine Antwort gibt, und zwar deshalb, weil hier nichts mehr *gesagt*, sondern nur noch etwas *gezeigt* werden kann. In einer utilitaristischen Formulierung begegnet die Frage uns bereits im ersten Buch. Es gehe bei dem Streit über die Gerechtigkeit um die Führung des gesamten Lebens, „wie jeder es führen solle, um ein möglichst vorteilhaftes (λυσίτελεστάτην) Leben zu leben“ (344e2f.). In präzisierter Form wird sie vom Glaukon am Anfang des zweiten Buches wiederholt. Zur Diskussion ständen nicht die Folgen der Gerechtigkeit, sondern „welche Kraft sie selbst an sich hat, wenn sie in der Seele ist“ (358b5f.). Was das Absehen von den Folgen bedeutet, wird veranschaulicht am Schicksal des vollkommenen Gerechten, der nicht gerecht scheinen, sondern es nur sein will, und der deswegen gefoltert und schließlich ans Kreuz geschlagen wird (361b5–362a3). Eine Antwort auf die Frage ‚Warum sollen wir gerecht leben?‘ ist also erst dann zureichend, wenn sie sich auch in dieser extremen Situation bewährt.

Was trägt die Idee des Guten zur Lösung dieser fundamentalen Frage bei? Wenn wir den Gedankengang der ‚Politeia‘ vom ersten bis zum zehnten Buch überblicken, dann drängt sich zunächst der Verdacht auf, daß sie nichts beiträgt, daß unser Problem also ohne die Idee des Guten gelöst werden kann. Durch ihr negatives Gegenbild ist der Selbstwert der Gerechtigkeit bereits im ersten Buch gezeigt: Die Ungerechtigkeit macht unfähig zum Handeln und zur Gemeinschaft mit anderen Menschen, weil der Ungerechte mit sich selbst entzweit und uneins ist (352a1–3). Diese Skizze wird in den Büchern II bis IV ausgeführt, wobei zwei Schritte wesentlich sind: Erstens wird die Gerechtigkeit anhand des Staates im Großformat dargestellt, und zweitens erlaubt es der dialektische Aufweis der drei Seelenvermögen, die Ergebnisse vom Staat auf den einzelnen Menschen zu übertragen. Am Ende des vierten Buches ist das Ziel des Gesprächs offensichtlich erreicht. Der Wert der Gerechtigkeit bestehe in der inneren Einheit des Menschen; Gerechtigkeit sei innere Ordnung, Einklang und Freundschaft des Menschen mit sich selbst. Die innere Einheit befähige zum tatkräftigen Einsatz im privaten und politischen Bereich. Der Wert der sittlichen Tugend wird durch Analogien aus dem leiblichen Bereich gezeigt: Sie sei Gesundheit, Schönheit und gute Kondition der Seele (443c9–e2). Es dürfte wohl kaum zu bezweifeln sein, daß diese Güter hinreichend sind, um zum sittlichen Handeln zu motivieren. Wir dürfen Platon zugestehen, daß sie sich auch am Kriterium des gekreuzigten Gerechten bewähren: Das Gut, das er nicht verliert

und für das er alle anderen Güter preisgibt, ist seine Identität mit sich selbst und das aus ihr sich ergebende Verhalten und Handeln.

Dennoch stellt Platon diese Antwort, noch bevor er sie vollständig entwickelt hat, als vorläufig und unzureichend hin. Unmittelbar vor dem Aufweis der Dreiteilung der Seele sagt Sokrates:

„Und wisse wohl, Glaukon, meiner Meinung nach werden wir mit der Methode, die wir jetzt für unsere Untersuchung anwenden, das nie genau herausfinden. Denn der Weg, der dazu führt, ist länger und weiter.“ (435c9–d3)

Dieser Hinweis wird in der Einleitung zu den drei Gleichnissen (504b1–7) aufgegriffen; sie stellen also offensichtlich den längeren und weiteren Weg dar. Die Funktion der drei Gleichnisse im Gedankengang des Dialogs wird deutlich, wenn wir die abschließenden Überlegungen zur Gerechtigkeit in Buch IX mit denen in Buch IV vergleichen. Beide arbeiten mit der Trichotomie der Seele, und wie Buch IV betont Buch IX den Wert der inneren Einheit und des richtigen Herrschaftsverhältnisses in der Seele. Geändert hat sich dagegen der Begriff des obersten Seelenvermögens. In Buch IV wird es bestimmt als Vermögen der praktischen Überlegung. Es ist die übergeordnete Instanz, die das Gute des Ganzen im Blick hat und für das Ganze sorgt. Es weiß, was für jedes einzelne Vermögen und für das aus den drei Vermögen gebildete Ganze nützlich ist². Platons Blick geht hier sozusagen vom Vernunftvermögen aus nach unten: Er charakterisiert es von dem her, was es für die unteren Vermögen und für die Seele als Ganzes tut. Dagegen ist der Begriff der praktischen Vernunft in Buch IX erheblich differenzierter. Die Leistung des Vernunftvermögens ist das Unterscheiden (*κρίνειν*), und Platon nennt drei Unterscheidungskriterien: *ἐμπειρία*, *φρόνησις*, *λόγος* (582a5.e7). Sie vermitteln uns eine erste Vorstellung von dem Vernunftbegriff, der in den drei Gleichnissen entwickelt wird. Die spezifische *Erfahrung*, die der Vernunft zugesprochen wird, ist die Lust an der Betrachtung des Seienden (582c7). Die *Phronesis* wird beschrieben als Vermögen, Lusterfahrungen auf ihre Wahrheit hin zu prüfen (586d7). Der *Logos* dürfte zu verstehen sein als das Gespräch, das Begriffe und Thesen einer kritischen Prüfung unterzieht.

II. Die Einleitung (504a2–506b1)

Mit diesem Vergleich zwischen dem vierten und neunten Buch sind wir bereits bei der Interpretation der Einleitung zu den drei Gleichnissen. Die bisherige Darstellung, so begründet Sokrates dort die Notwendigkeit des längeren Weges, habe es an Genauigkeit fehlen lassen (504b5); sie habe nur einen Entwurf geliefert, und damit dürfe man sich bei den Tugenden nicht begnügen; verlangt sei vielmehr die vollkommenste Ausarbeitung (504d6 bis 8). Die Idee des Guten wird eingeführt als etwas, mit dem Glaukon in

² 428c11 – d3; 441e4f.; 442c5–8.

gewisser Weise bereits vertraut ist; er habe, so sagt ihm Sokrates, schon oft gehört, daß sie der höchste Gegenstand des Wissens sei (505a3). Die Fragestellung der ‚Politeia‘, wie Glaukon sie im zweiten Buch formuliert, setzt diese absolute Stellung des Guten voraus: Unser sittliches Wissen ist nutzlos, wenn wir nicht wissen, wozu das sittliche Handeln gut ist. Die Darstellung der Tugenden war ungenau, weil sie einen genauen Begriff der Vernunft vermissen ließ, der jetzt in den drei Gleichnissen entfaltet werden soll. Die Kenntnis der Idee des Guten ist kein esoterisches Geheimwissen, sondern notwendige Voraussetzung jeder Form vernünftigen Handelns. Die Idee des Guten ist Konstitutivum der praktischen Vernunft. „Sie muß man erblickt haben“, heißt es im Höhlengleichnis, „wenn man für sich oder im öffentlichen Leben vernünftig handeln will“ (517c4f. Übers. Rufener).

Warum das so ist, wird von Platon durch eine Kritik an der sokratischen These, daß niemand freiwillig Schlechtes tut, gezeigt. Was wir erstreben oder wählen, wählen wir unter der Rücksicht des Guten. Unsere Wahl setzt das Urteil voraus, daß die Alternative, für die wir uns entscheiden, die bessere ist. Soweit ist die sokratische These richtig. Folgt aber aus ihr, daß wir uns auch tatsächlich immer für das Gute oder Bessere entscheiden? Das würde voraussetzen, so Platons Kritik, daß wir wissen, was das Gute ist. Genau das sei jedoch nicht der Fall. Wir gingen davon aus, daß das Gute keine leere Vorstellung ist, aber wir hätten keinen klaren Begriff des Guten. Wenn wir uns jedoch in unseren Entscheidungen von einem unklaren Begriff des Guten leiten ließen, so liefen wir immer Gefahr, das in Wahrheit Gute zu verfehlen (505d11–506a2).

Die Interpretation der referierten Überlegung erfordert eine Unterscheidung in der Rede vom Guten. ‚Das Gute‘ kann einmal, wie ‚das Schöne‘ oder ‚das Gerechte‘ als abstrakter singulärer Terminus verstanden werden. In dieser Verwendung (sie sei der *abstrakte* Gebrauch genannt) bezeichnet es die Bedeutung des Prädikats ‚... ist gut‘. Wenn wir in diesem Sinne nach dem Guten fragen, fragen wir nach der Definition dieses Prädikats. ‚Das Gute‘ (genauer: ‚das Gut‘; das Griechische kennt diese Unterscheidung nicht) kann zweitens die Sache bedeuten, von der das Prädikat ‚... ist gut‘ ausgesagt wird. In dieser Verwendung sprechen wir vom Leben oder der Tugend als einem Gut. Dieser Gebrauch sei als der *prädikative* Gebrauch bezeichnet: Wir verwenden das Substantiv ‚ein Gut‘ als Prädikatsnomen, z. B. ‚Gesundheit ist ein Gut‘, ‚Freundschaft ist ein Gut‘, ‚Wahrheit ist ein Gut‘. Die zweite Frage nach den Gütern kann erst beantwortet werden, wenn die erste Frage nach der Definition von ‚gut‘ oder, in Platons Sprache, nach dem Wesen des Guten beantwortet ist. Ein falscher Begriff des Guten führt zu falschen Urteilen darüber, welche Dinge gut sind. Die Seele strebt nach dem Guten, d. h. nach dem, was in Wahrheit *gut* ist. Dieses Streben kann jedoch nur dann Erfüllung finden, wenn sie weiß, was *das Gute* ist, d. h. wenn sie das Wesen des Guten kennt.

Aber sofort melden sich Bedenken. Kann der Mensch sich über die letzte

Rücksicht, unter der er alles erstrebt und wählt, täuschen? Wie ist ein solcher Irrtum möglich? Kann diese letzte Rücksicht auf den Begriff gebracht werden? Platon äußert bereits in der Einführung zu den Gleichnissen seine Zweifel. Obwohl die Seele alles um des Guten willen tue, sei sie bezüglich des Guten ratlos und nicht imstande, hinreichend zu erfassen, was es ist (505d11–e2). Diese Aporie hat offensichtlich ihren Grund im Guten selbst. Wenn es die Ursache des Wesens ist, kann es selbst kein Wesen sein, und es entzieht sich so der begrifflichen Erkenntnis. Wie aber ist begriffliche Erkenntnis möglich, wenn sie auf einer Grundlage beruht, die selbst durch den Begriff nicht mehr erfaßt werden kann? Wie ist eine richtige sittliche Entscheidung möglich, wenn die Seele nicht imstande ist, das Wesen des Guten zu erfassen?

Geben die drei Gleichnisse auf diese Fragen eine Antwort? Ich betrachte und interpretiere das Sonnen- und Liniengleichnis als Vorbereitung des Höhlengleichnisses, an das die eben formulierten Fragen deshalb vor allem zu richten sind. Es kann hier nur um Interpretationsthesen und nicht um eine ins einzelne gehende und gegen alle Einwände abgesicherte Auslegung gehen.

III. Unterscheidungen zum Begriff des Guten

Das Sonnengleichnis ist von der sokratischen Definitionsfrage her zu lesen. Was eine Sache ist, ihr Wesen, kann ich nur erfassen, wenn ich sie im Licht des Guten sehe, d. h. wenn ich weiß, wozu sie gut ist. Im ‚Kratylos‘ heißt es, daß der Schreiner, wenn er ein Weberschiffchen herstellt, auf dessen εἶδος schaut (Crat. 389b3). Dieses εἶδος wird wenige Zeilen vorher durch folgende Formulierung gekennzeichnet: „ein solches, das von Natur aus zum Weben geworden ist“ (τοιούτων τι ὃ ἐπεφύκει κερκίρειν) (Crat. 389a7f.). Durch die Wendung „von Natur aus“ wird die Idee des Weberschiffchens von dem vom Schreiner hergestellten Weberschiffchen unterschieden. Wir finden diese Unterscheidung ausdrücklich im zehnten Buch der ‚Politeia‘, wo der „in der Natur seiende“ (ἐν τῇ φύσει οὖσα) Stuhl, von dem man sagen könne, daß Gott ihn gemacht habe, dem vom Schreiner gefertigten gegenübergestellt wird (597b5–9). Worauf es mir im vorliegenden Zusammenhang ankommt, ist, daß die Idee des Weberschiffchens durch die Funktion, die Tätigkeit des Webens, definiert wird. Als Bezeichnung für die Idee des Weberschiffchens gebraucht der ‚Kratylos‘ auch die Formulierung „was ein Weberschiffchen an sich ist“ (αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκίς) (Crat. 389b5). Damit sind wir in der ontologischen Sprache des Sonnengleichnisses: Die Funktion ist die Ursache für das, was eine Sache an sich ist, d. h. für ihr Wesen. 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.

Das erste Buch der ‚Politeia‘ erläutert mit Hilfe des im ‚Kratylos‘ darge-

stellten Zusammenhangs den Begriff der Areté. Bei den von Schreibern hergestellten Weberschiffchen können wir zwischen guten und schlechten Exemplaren unterscheiden. Wir treffen hier auf einen weiteren, den *attributiven* Gebrauch des Wortes ‚gut‘: ein gutes Weberschiffchen, ein gutes Pferd, eine gute Rebschere. Der Begriff der Areté ist mit Hilfe dieses attributiven Gebrauchs zu bestimmen: Sie ist das Gutsein im attributiven Sinn eines einzelnen Exemplars. Wie aber können wir ein gutes von einem schlechten Weberschiffchen unterscheiden? Das erste Buch der ‚Politeia‘ verweist auf das ἔργον: die Funktion, die Leistung, das Werk, die Aufgabe. Wir können also nur dann zwischen einem guten und schlechten Exemplar einer Sache unterscheiden, wenn wir wissen, wozu die betreffende Sache gut ist. Ein einzelnes Weberschiffchen ist gut, wenn es die ihm aufgrund seines Wesens zukommende Aufgabe gut erfüllt, d. h. wenn der Weber mit ihm gut weben kann (vgl. Rp. 353c6 f.). Das aber erscheint uns als zirkulär. Wir fragen nach einem Kriterium für den attributiven Gebrauch von ‚gut‘, und Platon antwortet mit einer weiteren, der *adverbialen* Verwendung von gut: Etwas ist gut, wenn es seine Leistung gut vollbringt.

Verfolgen wir diesen Zusammenhang anhand unseres Beispiels noch einige Schritte weiter. Wann webt der Weber gut? Das Kriterium ist sein Produkt; er webt gut, wenn er ein gutes Kleidungsstück herstellt. Wie läßt sich ein gutes von einem schlechten Kleidungsstück unterscheiden? Wir müssen die Person fragen, die es trägt. Ein gutes Kleidungsstück ist etwa ein solches, das sich angenehm trägt; das schön aussieht; das vor den Unbilden der Witterung schützt. Aber mit dieser Antwort geben wir uns nicht zufrieden. Wie kommen wir zu diesen Kriterien? Warum ist ein Kleidungsstück, das diese Eigenschaften aufweist, gut? Für eine Antwort müssen wir auf den prädikativen Gebrauch zurückgreifen. Ein Kleidungsstück, das vor den Unbilden der Witterung schützt, ist gut, weil Gesundheit ein Gut ist; ein solches, das sich angenehm trägt, ist gut, weil Lust ein Gut ist. Aber wie lassen diese Aussagen sich begründen? Was bedeutet in ihnen der Prädikatsausdruck ‚ist ein Gut‘? Diese Fragen führen uns zum Anfang des zweiten Buches der ‚Politeia‘.

Platon unterscheidet dort drei Klassen von Gütern: erstens Güter, die wir ausschließlich um ihrer selbst willen lieben, z. B. Freude (χαίρειν) und Lustarten (ἡδονή), die keine negativen Folgen haben; zweitens Güter, die wir um ihrer selbst und um ihrer Folgen willen lieben, z. B. Gesundheit und der Gebrauch unserer Vernunft und unserer Sinne; drittens Güter, die wir ausschließlich um ihrer Folgen willen lieben, z. B. eine Operation (357b4–d2).

Was ist der Grund, weshalb diese drei Klassen als Güter bezeichnet werden? Welche Gemeinsamkeit rechtfertigt die Anwendung des Begriffs ‚ein Gut‘? Gemeinsam ist allen, so Platons Antwort, daß sie erstrebt oder geliebt werden. Sie unterscheiden sich durch den Grund, weshalb sie geliebt werden. Dieser Grund kann die Eigenschaft sein, daß etwas bestimmte Folgen

hervorbringt. Das setzt voraus, daß die Folgen um ihrer selbst willen geliebt werden, d. h. zur ersten oder zweiten Klasse der Güter gehören. Wie aber ist bei diesen Klassen die Frage nach dem Grund, weshalb sie geliebt werden, zu beantworten? Warum wird etwas geliebt, das oder insofern es um seiner selbst willen geliebt wird? Die Antwort lautet: weil es gut ist. Wie ist sie zu verstehen?

Beginnen wir mit der Frage: Ist etwas gut, weil es geliebt wird, oder wird es geliebt, weil es gut ist? Sie konfrontiert uns mit einer subjektiven und einer objektiven Theorie des Guten. Nach der subjektiven Theorie besagt die Aussage, daß etwas gut ist, nicht mehr als die Aussage, daß es geliebt wird. ‚Gut‘ drückt die subjektiven Empfindungen aus, die ich gegenüber einer bestimmten Sache habe. Dagegen vertritt Platon eine objektive Theorie des Guten. Daß eine Sache gut ist, ist der Grund dafür, daß sie geliebt wird; etwas wird geliebt, weil es gut ist. Aber was heißt hier ‚weil es gut ist‘? Nehmen wir das Beispiel des Sehens. Auf die Frage, warum wir das Sehen lieben, können wir antworten: weil es gut ist. Besagt das, daß dem Sehen eine besondere Eigenschaft, das Gutsein, zukommt? Worin besteht diese Eigenschaft?

Platons Antwort lautet, daß es diese Eigenschaft hat, daß wir aber nicht sagen können, worin diese Eigenschaft besteht, d. h. daß wir das Wesen dieser Eigenschaft nicht angeben können. Daß die Sache diese Eigenschaft hat, folgt aus der objektiven Theorie des Guten; die Sache wird geliebt, weil sie gut ist. Daß wir etwas lieben, liegt an der Sache und nicht an unserem Begehrungsvermögen. Worin diese Eigenschaft besteht, läßt sich nicht sagen. Sie besteht nicht einfach im Geliebtwerden, denn sie ist der Grund des Geliebtwerdens. Sie läßt sich nicht aus den deskriptiven Eigenschaften des Sehens folgern, denn auch diese verschiedenen Eigenschaften können nach Platon wiederum nur geliebt werden, wenn sie gut sind. Daß das Sehen ein Gut ist, ist eine synthetische Aussage. Die objektive Eigenschaft des Gutseins läßt sich nur durch die Wirkungen beschreiben, die sie auf unser Streben oder unsere Liebe hat. Sie ist das, was unsere Liebe bewegt. Eine begriffliche Explikation, was das ist, was sie bewegt, ist nicht möglich. Wir können, und darin liegt die Objektivität des Guten, nur sagen, daß das, was hier geliebt wird, geliebt zu werden verdient. Aber auch damit kommen wir nicht aus dem Kreis der wertenden Prädikate heraus³.

³ Peter Kolb hat in einer Diskussion auf Rp. 532b1, 533c3 und 534c4 hingewiesen, wo von einer Erkenntnis (νόησις) und einem Wissen (εἰδέναι) des Guten die Rede ist, und eingewendet, meine Interpretation werde diesen Stellen nicht gerecht. Das Problem ist, wie sie mit Rp. 509b9 vereinbar sind. Es läßt sich nur durch Unterscheidungen zum Begriff des Wissens lösen. Die Tatsache, daß Platon eine objektive Theorie des Guten vertritt, zeigt, daß es sich um ein Wissen handelt. Aber dieses Wissen kann nicht in der Weise begründet werden, daß das, was formal das Streben oder die Liebe bewegt, mit Hilfe anderer Begriffe expliziert und das Wissen, daß etwas (an sich) gut ist, aus einem anderen Wissen abgeleitet werden könnte. Das Wissen, daß etwas (an sich) gut ist, ist, um die Unterscheidungen von Rp. IX zu gebrauchen, weniger eine Leistung des Logos als vielmehr eine der Erfahrung und der Phronesis. Was der Logos zeigen kann, ist, daß dieses Wissen Voraussetzung jedes anderen Wissens ist.

IV. Mathematik und Dialektik

Aus dem Liniengleichnis greife ich einen Punkt heraus, das Verhältnis zwischen den mathematischen Wissenschaften und der Dialektik. Ich beschreibe zunächst das Verfahren der mathematischen Wissenschaften, wobei ich deren Verhältnis zur sinnlichen Anschauung ausklammere. Der beste Kommentar zu diesem Teil des Liniengleichnisses sind Aristoteles, *Anal.post.A* 10, 76a31–36 und *Met.E* 1, 1025b7–18. Für die mathematischen Wissenschaften ist ein Zweifaches charakteristisch: Erstens gehen sie deduktiv vor, und zweitens gehen sie bei ihren Deduktionen von Hypothesen aus, die innerhalb dieser Wissenschaften nicht mehr gerechtfertigt werden können. Wenn wir Aristoteles folgen, wird in diesen Hypothesen einmal die Definition der Grundbegriffe und zum anderen die Existenz des Gegenstandsbereichs der betreffenden Wissenschaft vorausgesetzt. Wie können diese Voraussetzungen gerechtfertigt werden? Hier schlagen Platon und Aristoteles unterschiedliche Wege ein. Nach Aristoteles ist das Aufgabe der Wissenschaft vom Seienden als Seiendem. Sie klärt die Seinsweise des Gegenstandsbereichs der betreffenden Einzelwissenschaft, und sie klärt deren Grundbegriffe zumindest insoweit, als sie die Kategorie bestimmt, unter die sie fallen.

Dagegen weist Platon diese Aufgabe der Dialektik zu. Ich benutze für die Interpretation das im ‚Phaidon‘ (101d3–e1) beschriebene dialektische Verfahren. Danach besteht der erste Schritt bei der Prüfung einer Hypothese darin, daß wir fragen, welche Folgerungen sich aus ihr ergeben, und prüfen, ob diese miteinander vereinbar sind. Wichtiger für unseren Zusammenhang ist der zweite Schritt: Wir suchen eine übergeordnete Hypothese, aus der wir die vorliegende Hypothese deduzieren und so begründen können. Platon geht davon aus, daß dafür mehrere übergeordnete und in sich widerspruchsfreie Hypothesen in Frage kommen. Anhand welcher Kriterien sollen wir uns für eine von ihnen entscheiden? Wir wählen, so Platons Antwort, diejenige, die uns als die „beste“ erscheint. Wir brauchen also Wertgesichtspunkte, um zwischen verschiedenen konkurrierenden Hypothesen entscheiden zu können. Ich kann hier der Frage nicht nachgehen, welche Wertgesichtspunkte im ‚Phaidon‘ maßgebend sind. Der Pragmatismus würde z. B. die Einfachheit, den ästhetischen Wert, den Grad der Vereinbarkeit mit unserem Hintergrundwissen nennen⁴.

Der dialektische Aufstieg des ‚Phaidon‘ endet bei „einem Zureichenden“ (*ἱκανόν*; 101e1), d. h. bei einer Hypothese, die die Zustimmung aller Gesprächspartner findet. Endpunkt in der ‚Politeia‘ ist dagegen das „Voraussetzungslose“ (*ἀνυπόθετον*) (511b6). Aus dem Zureichenden des ‚Phaidon‘ lassen sich in einem deduktiven Verfahren Folgerungen ziehen.

⁴ Vgl. *William James*, *Der Pragmatismus*, Hamburg 1977 [Pragmatism, New York 1907], 6. Vorlesung, S. 136f.

Dagegen kann der Abstieg, von dem das Liniengleichnis spricht (511b7 bis c2), nicht als Deduktion verstanden werden. Das Voraussetzungslose des Liniengleichnisses ist keine oberste Aussage, und nur eine solche könnte Ausgangspunkt einer Deduktion sein. Es handelt sich vielmehr um einen obersten Gesichtspunkt oder ein oberstes Kriterium, das dazu dient, zwischen Aussagen, d. h. Hypothesen, zu wählen. Dieser Gesichtspunkt ist der des Guten. Der Abstieg vom Voraussetzungslosen des Liniengleichnisses ist daher so zu verstehen, daß unter der Rücksicht des Guten, d. h. anhand von Wertgesichtspunkten, zwischen verschiedenen möglichen Hypothesen entschieden wird. Ohne Wissen vom Guten, so läßt diese Interpretation des Liniengleichnisses sich zusammenfassen, gibt es keine Wissenschaft. Das Wissen vom Guten ist notwendige Bedingung der Wissenschaft, die als solche durch die Wissenschaft nicht begründet werden kann.

V. Paideia

Kehren wir zurück zu der Frage, von der wir bei der Interpretation der drei Gleichnisse ausgegangen waren: Wie kann der Mensch sich über die letzte Rücksicht, unter der er alles erstrebt und wählt, täuschen? Wir wählen etwas, weil wir es für gut halten. Wie können wir uns über das Gute täuschen? Gibt das Höhlengleichnis eine Antwort?

Thema des Höhlengleichnisses, so erfahren wir im ersten Satz, ist die Paideia (514a2). Mit diesem Stichwort verweist Platon zurück auf die Ausführungen über die gymnastische und musische Erziehung im zweiten und dritten Buch (376e2–412b3); sie waren vorläufig und sollen jetzt vollendet werden. Thema und Rückverweis machen deutlich, daß der Aufstieg aus der Höhle nicht nur ein intellektueller, sondern auch ein emotionaler Prozeß ist.

Die Paideia, so betont Platon, bestehe nicht darin, daß der Seele ein Wissen eingepflanzt wird, das sie vorher nicht hatte, so wie man blinden Augen die Sehkraft verleihe (518b6–c2). Die anderen Tugenden der Seele würden wie die des Leibes durch Gewöhnung und Übung erworben. Dagegen sei die Tugend des Denkens göttlicheren Ursprungs, und dieses Göttliche in uns verliere niemals seine Kraft (518d9–e4). Wir haben, so interpretiere ich diese Aussagen, immer schon ein Wissen vom Guten; wir erstreben und wählen alles unter der Rücksicht des Guten. Auch ein Thrasymachos will das Gute im Sinne des Nützlichen. Wenn der Gefangene aus der Höhle in die von der Sonne beschienene Welt hinaufgestiegen ist, dann erkennt er, daß die Sonne in einem gewissen Sinn auch Ursache dessen ist, was er in der Höhle gesehen hat (516c1 f.). Auch der Schein des Guten ist also vom Guten selbst verursacht.

Das Auge der Seele verliert seine Sehkraft nicht, aber es blickt nicht in die Richtung, in die es blicken sollte. Paideia ist daher die Kunst des „Umdre-

hens“ (περιαιγωγή) (518d4). Ob die Sehkraft der Seele nützlich oder schädlich ist, hängt von der Wendung des Auges ab. Platon verweist auf die Menschen, die böse, aber klug sind. Sie hätten einen durchdringenden und scharfen Blick für ihre Interessen. Ihre Seele habe keine geringe Sehkraft, aber diese stehe im Dienst der sittlichen Schlechtigkeit (518e2–519a6). Auch der Mensch, dessen Auge in die falsche Richtung schaut, erstrebt alles unter der Rücksicht des Guten. Aber er hat einen falschen Begriff des Guten. Die falsche Blickrichtung führt zu einem falschen Begriff des Guten. Das Gute wird verstanden als das Zweckrationale. Das Ziel, dem die scharfsinnige praktische Überlegung gilt, wird vorausgesetzt⁵, und wie in den mathematischen Wissenschaften wird die Voraussetzung selbst nicht mehr begründet.

Das Auge kann seine Blickrichtung nur dann um einhundertachtzig Grad ändern, wenn der ganze Leib sich umdreht. Entsprechendes gilt für das Auge der Seele: die gesamte Seele mit ihren drei Vermögen muß sich umdrehen (518c8f.). Der Aufstieg der Mathematik und Dialektik setzt die Erziehung des begehrenden und des affektiven Vermögens voraus. Die Begierden zögen, so heißt es im Höhlengleichnis, das Auge der Seele wie Bleikugeln nach unten (519a8–b3).

In dem wissenschaftlichen Erziehungsprogramm, das sich an das Höhlengleichnis anschließt, sind Mathematik und Dialektik als Kunst der Begriffsbildung gesehen. Für die mathematischen Wissenschaften ist das gezeigt am Beispiel der drei Finger, des kleinen, des Ringfingers und des Mittelfingers. Es steht für eine Wahrnehmung, in der sich Gegensätze finden und die deshalb das Denken herausfordert. Der Mittelfinger ist groß und der kleine Finger klein. Wie aber steht es mit dem Ringfinger? Er scheint zugleich klein und groß zu sein; verglichen mit dem Mittelfinger ist er klein, verglichen mit dem kleinen Finger dagegen groß. In einer solchen Wahrnehmung liegt für uns der erste Anlaß zu fragen, „was eigentlich das Große und das Kleine ist“ (524c11). Die Dialektik wird als das Verfahren bestimmt, das methodisch die Definition des Wesens einer jeden Sache erfaßt (533b2f./534b3f.).

Wer in dieser Kunst geübt ist, kann sie auch auf den Begriff des Guten anwenden. Er oder sie kann zeigen, daß das Gute im Sinn der bloßen Zweckrationalität schon deshalb ein unzureichender Begriff ist, weil er unreflektierte Ziele voraussetzt. Die Dialektik, wie sie uns im Sonnengleichnis und in Platons Kritik an den mathematischen Wissenschaften im Liniengleichnis begegnet ist, macht deutlich, daß alle Begriffe und jede Wissenschaft das Gute voraussetzen und daß deshalb das Gute nicht mit dem Zweckrationalen gleichgesetzt werden kann. Die Dialektik kann unzureichende Begriffe des Guten kritisieren; sie kann zeigen, daß das Gute oberstes Prinzip jeder Wissenschaft ist, aber sie kann keinen positiven Begriff des Guten in dem

⁵ Vgl. *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik* VI 13, 1144a24.

Sinn, daß das Gute durch einen anderen Begriff erklärt würde, entwickeln. Das einzige, was sie kann, ist, daß sie uns zu elementaren, unbestreitbaren Einsichten, wie sie uns am Anfang des zweiten Buches begegnet sind, hinführt.

Platon betont immer wieder, daß die mathematischen Wissenschaften vom Werden zum Sein hinführen (523a3; 525b5; 526e6; 527b7). Durch die Beschäftigung mit ihnen werde ein bestimmtes Organ in der Seele gereinigt und wiederbelebt (527d8f.). Das ist zunächst im Sinne der Definitionsfrage zu sehen. Das Sein ist die οὐσία, d. h. das in der Definition zu erfassende Wesen. Der Weg der Wissenschaften hat aber zugleich eine läuternde Wirkung; es handelt sich nicht nur um einen intellektuellen, sondern auch um einen emotionalen Prozeß. Im fünften und am Anfang des sechsten Buches verweist Platon auf das erotische Moment der Philosophie; der Philosoph *liebt* die immerseiende οὐσία, die keinem Wandel durch Werden und Vergehen unterworfen ist (485b1–3; vgl. 474c8–11). Die Beschäftigung mit den mathematischen Wissenschaften soll diese Liebe wecken, sie ist eine Erziehung zur Objektivität. Durch die Liebe zur Objektivität wird der Begriff des Guten geläutert; es vollzieht sich der Schritt von dem, was für mich gut ist, hin zu dem, was an sich gut ist. Das für mich Gute gehört zum Bereich des Werdens; es ist bestimmt durch Bedürfnisse, Begierden, Leidenschaften. Das an sich Gute gehört wie das Wahre dem Bereich des Unveränderlichen an. Nicht die veränderlichen Begierden, sondern die Liebe zum an sich Richtigen oder Guten sollen das Handeln bestimmen. Die mathematischen Wissenschaften wollen die Liebe zum Wesen wecken. Der Philosoph fragt, was das Gerechte an sich ist, und er hält nicht, wie Thrasymachos im ersten Buch, an einem Begriff des Gerechten fest, der im Dienst der Willkür steht.

VI. Pragmatismus und Metaphysik

Ich habe die Idee des Guten moralphilosophisch und erkenntnistheoretisch als das oberste Prinzip und die letzte Einheit der praktischen und theoretischen Vernunft interpretiert. Aber ist das nicht eine durch Gedanken des Pragmatismus modifizierte transzendentalphilosophische Interpretation im Sinne Kants? Wie steht es mit der Realität der Idee des Guten? Ist nicht wenigstens das Sonnengleichnis zumindest auch als metaphysisch-kosmologischer Text zu verstehen? Eine solche metaphysische Interpretation könnte sich stützen auf die Aussagen, die Sonne sei der „Sprößling“ (ἔκγονος) des Guten (506e3); die Idee des Guten habe im sichtbaren Bereich das Licht und dessen Herrn „geboren“ (τεκοῦσα) (517c3); der Aufstieg der Dialektik führe „zum Anfang des Alls“ (τοῦ παντός ἀρχή) (511b7 Übers. Rufener). Können diese Stellen anders verstanden werden als in dem Sinn, daß die Idee des Guten das ontologische Prinzip ist, aus dem die Welt hervorgeht?

Betrachten wir, um das zu klären, die Funktion der Idee des Guten in kosmologischen Kontexten. Wenn jemand, so heißt es programmatisch im ‚Phaidon‘, „die Ursache finden wolle, weshalb jedes Ding entsteht oder vergeht oder besteht, so müsse er nur herausfinden, welches Sein, welches Leiden und welches Tun für dasselbe am besten sind“ (97c6-d1 Übers. Rufener). Eines der Beispiele des ‚Phaidon‘ ist die Frage nach der Gestalt der Erde und ihrer Lage im Weltall. Ist sie eine flache Scheibe, oder ist sie eine Kugel? Liegt sie in der Mitte des Alls, oder hat sie eine exzentrische Position (97d8–e4)? Wir müssen nach der besseren Hypothese fragen. Anhand welcher Kriterien wir das entscheiden, ist im Schlußmythos des ‚Phaidon‘ angedeutet. Die Hypothese, daß die Erde rund ist und sich in der Mitte befindet, löst das Problem, weshalb die Erde, obwohl sie keine Stütze hat, im Weltraum nicht nach unten fällt (108e4–109a7). Oder nehmen wir ein Beispiel aus dem ‚Timaios‘. Sollen wir davon ausgehen, daß die Welt ein Chaos ist, oder sollen wir annehmen, daß sie eine intelligible Struktur hat? Die zweite Möglichkeit ist die bessere (30a4–6)⁶. Wieder müssen wir nach den Kriterien fragen. Nur eine geordnete Welt, so würde William James antworten, entspricht unseren praktischen Bedürfnissen, weil nur sie uns erlaubt zu planen und nur sie der Zukunft ihre Ungewißheit nimmt⁷.

Diese Beispiele weisen der Idee des Guten zunächst nur eine epistemologische Funktion zu. Sie ist Ursache des Erkennens, weil sie uns erlaubt, zwischen mehreren möglichen Hypothesen zu entscheiden. Aber ist sie auch Ursache des Seins? Platon geht davon aus, daß die bessere Hypothese die Wirklichkeit wiedergibt, wie sie ist. Sie wird durch die Erfahrung bestätigt. Die Erde hat tatsächlich die Gestalt der Kugel. Die Wirklichkeit ist geordnet; sie kann mit Hilfe mathematisch formulierter Gesetze beschrieben werden. Die Idee des Guten ist Ursache des Seins, insofern in dieser Welt tatsächlich die jeweils bessere Möglichkeit verwirklicht ist.

Damit ist die Realität des Guten erwiesen. Die metaphysische Frage ist jedoch noch nicht beantwortet. Bisher haben wir lediglich die *Tatsache* festgestellt, daß in diesem Kosmos unter verschiedenen Möglichkeiten die bessere oder beste verwirklicht ist. Die Metaphysik fragt aber nach dem *Grund* dieses Faktums. Welcher Ursache ist die Verwirklichung des Besten zuzuschreiben? Der Sokrates des ‚Phaidon‘ erhofft eine Antwort von Anaxagoras, aber dessen Lehre vom Nus erweist sich als ein leeres Versprechen. Sokrates muß eingestehen, daß er selbst nicht imstande war, diese Ursache zu finden, und daß er niemand getroffen hat, der ihm dabei hätte helfen können (Phd. 99c8f.). Der ‚Timaios‘ antwortet mit dem Demiurgen, und der ist eine mythische Figur. Platon kommt also grundsätzlich nicht über den Sokrates des ‚Phaidon‘ hinaus. Die metaphysische Frage, welcher Ursache die Ver-

⁶ Vgl. Tim. 29a2f.; 29e1; 46c7–e6.

⁷ Vgl. William James, *The Sentiment of Rationality*, in: John McDermott (ed.), *The Writings of William James*, Chicago III. 1977, 317–345; 325f.

wirklichung des Besten in der Welt zuzuschreiben sei, läßt sich mit den Mitteln der Dialektik nicht lösen; sie ist nur durch eine „wahrscheinliche Erzählung“ (εἰκότα μῦθον) (Tim. 29d2) zu beantworten. Die Metaphysik ist also nach Platon notwendig auf Bilder und Hypothesen angewiesen.

Die Idee des Guten ist das oberste Prinzip und die letzte Einheit der Vernunft. Bisher war von zwei Formen der Vernunft die Rede, der praktischen und der theoretischen. Die praktische Vernunft entscheidet sich für die bessere Handlungsalternative, die theoretische Vernunft wählt die bessere Hypothese. Diese beiden Formen sind durch eine dritte zu ergänzen, die eng mit der praktischen Vernunft verbunden ist und die ich als die eschatologische Vernunft bezeichnen möchte. Sie begegnet uns in der ‚Apologie‘ als Gewißheit des Sokrates, daß einem guten Menschen weder im Leben noch im Tod ein Übel zustoßen kann (vgl. Apol. 41c8–d5). Nicht nur der Kosmos, sondern auch das eigene Leben kann, so der ‚Phaidon‘ (97d2f.), nur vom Guten her verstanden werden. Wenn wir die Ursache wissen wollen, weshalb uns etwas zugestoßen ist, müssen wir fragen, wozu es gut ist.

Weil das Gute jenseits der Wesenheit ist, hebt die Einheit des obersten Prinzips den Unterschied der Vernunftformen nicht auf. Die Kriterien, anhand deren wir Handlungsalternativen beurteilen, sind andere als die, nach denen wir zwischen verschiedenen Hypothesen wählen. Die eschatologische Vernunft verfügt über keine Kriterien. Sie hat nur die Gewißheit, daß das, was dem guten Menschen begegnet, das Bessere ist, aber sie kann nicht sagen, weshalb es besser ist. Ihr steht als sprachliches Mittel allein der Mythos zur Verfügung.